

Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale

tome 1

Sous la direction de
Monique Canto-Sperber

puf

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

Monique Canto-Sperber

Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale

Volume 1

Quatrième édition revue et augmentée

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE



QUADRIGE / PUF

ISBN 2 13 053828 2

Dépôt légal — 1re édition : 1996, octobre
1re édition « Quadrige » : 2004, septembre

Grands dictionnaires
6, avenue Reille, 75014 Paris

PLAN DE L'OUVRAGE

AVANT-PROPOS

Le Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale *a été conçu comme un ouvrage de référence. Il est destiné à tous ceux qui, par nécessité professionnelle ou intérêt personnel, sont amenés à réfléchir sur les questions éthiques : les philosophes qui étudient la philosophie morale d'un point de vue historique ou conceptuel, les personnes qui du fait de leur profession ou de leur engagement sont confrontées à des situations qui requièrent une réflexion éthique, et l'ensemble du public cultivé sensible aux difficultés et inquiétudes que suscite le monde d'aujourd'hui. Tous devraient trouver dans cet ouvrage, sur les questions qui les intéressent ou les préoccupent, une information sûre, des outils d'analyse éprouvés et une compréhension de la moralité qui pourra les accompagner dans leurs recherches, l'exercice de leur activité ou leur réflexion personnelle.*

Le Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale *comprend plus de trois cents articles, rédigés par près de deux cent soixante auteurs, français pour la plupart, mais aussi anglais, américains, allemands ou italiens, qui sont parmi les meilleurs spécialistes de leur domaine.*

Les articles de ce Dictionnaire *ne sont pas tous de la même nature. Quatre-vingt-sept d'entre eux sont consacrés aux penseurs qui, au cours des deux derniers millénaires, ont élaboré les formes de la réflexion morale. D'autres articles, à peu près aussi nombreux, portent sur l'étude des notions ou concepts de l'éthique et de la réflexion morale, ainsi que sur les principes ou arguments le plus utilisés. Soixante-dix articles ont trait à l'histoire de la philosophie morale, aux grandes traditions morales et aux courants de pensée philosophiques, religieux ou littéraires. Enfin, une centaine d'articles environ sont réservés à l'exposé de la définition contemporaine de la philosophie morale : d'une part, les domaines où la réflexion éthique est en stricte continuité avec la méthode critique de la philosophie morale, qu'il s'agisse de l'anthropologie, de la médecine ou du droit ; d'autre part, les questions pratiques, souvent spécifiques au monde moderne, que la démarche rationnelle et argumentative de la philosophie morale peut aider à mieux définir. Quelques articles, enfin, sont consacrés à des philosophes encore vivants qui ont fortement influencé la réflexion morale de ces dernières décennies. La table analytique des entrées du* Dictionnaire *que le lecteur trouvera aux pages* XV-XX *donnera une idée d'ensemble de la répartition des articles.*

Les articles du Dictionnaire *font huit pages en moyenne ; cette longueur, un peu inhabituelle pour un ouvrage encyclopédique, était la condition d'une information précise et d'une analyse véritable. Chaque article est assorti d'une bibliographie et de renvois aux autres articles du* Dictionnaire. *L'usage le plus fécond que l'on puisse faire d'un ouvrage de ce genre dépend largement de la façon d'y circuler. Les recoupements entre articles permettent une étude plus systématique. À titre d'exemple, les principales vertus font chacune l'objet d'une entrée, mais elles sont également étudiées dans les deux articles synthétiques qui dépendent de l'entrée « vertu ». Quatre index (des termes grecs, des doctrines, des auteurs et des notions) complètent les*

*renvois. On trouvera dans l'*Avertissement au lecteur *les indications destinées à rendre la circulation au sein de l'ouvrage aussi fructueuse que possible.*

Un mot à présent sur l'ambition intellectuelle de ce Dictionnaire.

La réflexion morale est enracinée dans une tradition historique et philosophique qui remonte à l'Antiquité. Pour la connaître, le meilleur moyen est de revenir à l'étude des auteurs, des notions et des courants qui l'ont progressivement façonnée. Cet aspect de la philosophie morale est largement représenté dans le présent ouvrage. Mais, de manière non moins essentielle, la réflexion morale se définit par son objet. De quoi traite l'éthique sinon des formes diverses et contradictoires du bien et du mal, du sens de la vie humaine, de la difficulté des choix, de la nécessité de justifier les décisions et de l'aspiration à définir des principes universels et impartiaux ? Cet ensemble de questions forme l'autre aspect, tout aussi important, de la philosophie morale ; il inclut les débats relatifs à l'origine de l'éthique, à la compréhension de son contenu ainsi qu'aux différentes façons de vivre une vie morale.

L'éthique n'est certainement pas une affaire de spécialiste. Mais la réflexion sur l'agir humain met en jeu une compréhension des situations, une orientation des délibérations, une sélection des conduites et des modes d'évaluation qui ne peuvent qu'être éclairées et enrichies par les ressources d'analyses, d'outils, de cas typiques et d'arguments qui, depuis plus de deux millénaires, ont été élaborés au sein de la philosophie morale ou des traditions religieuses et littéraires qui s'y rattachent. Ce Dictionnaire *peut servir de guide lors d'une telle exploration, il peut indiquer les principaux chemins, les carrefours décisifs, les bienfaits à espérer de telle ou telle voie et les risques qui y sont liés. C'est précisément parce que ce* Dictionnaire *présente, de façon aussi complète que possible, cet abondant matériau historique et conceptuel qu'il pourra servir à la compréhension de nombreuses questions éthiques issues de la pratique humaine.*

Une seconde question a trait à ce qui fait l'unité de cette double désignation d'éthique et de philosophie morale. Ces deux termes sont à peu près synonymes. Il est vrai que « éthique » s'emploie surtout pour désigner les aspects les plus concrets de la réflexion morale, voire la recherche de la vie bonne, tandis que « philosophie morale » sert plutôt à dénommer la dimension historique et conceptuelle de la réflexion morale. Mais ce qui est commun à l'éthique et à la philosophie morale, c'est la volonté de rendre intelligible, d'apprécier de manière critique, de réfléchir sur les principes et de comprendre. Une telle attitude réflexive et critique donne l'unité de style de tous les articles de ce Dictionnaire. *Elle fait le lien entre l'histoire de la discipline et ses développements récents, entre la philosophie et les autres domaines de savoir qui en sont proches, entre les contributions françaises et l'apport des philosophes étrangers, entre les articles les plus techniques et ceux dévolus aux questions pratiques.*

Ce Dictionnaire *ne traite pas seulement de la définition institutionnelle de la philosophie morale, mais aussi de la réflexion morale vivante. Les articles d'éthique philosophique voisinent avec ceux consacrés à l'éthique médicale, à l'éthique de l'environnement, de la technique ou de l'économie, ou encore avec ceux présentant les traditions morales non occidentales. Aucune publication disponible aujourd'hui en français ne donne une idée aussi complète de l'étendue du domaine de recherche que représentent depuis quelques décennies l'éthique et la réflexion morale. L'importance de la tradition française en philosophie morale et le renouveau que cette discipline connaît actuellement forment une conjonction qui semble rendre particulièrement opportune la parution d'un tel ouvrage.*

Dès sa conception, ce Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale *a eu l'ambition de répondre à plusieurs défis, qui expliquent certaines de ses caractéristiques.*

Le premier défi revient aux deux cent soixante auteurs qui ont participé à ce Dictionnaire. *Il s'agit dans chaque contribution de faire la part de l'information nécessaire, mais aussi de la problématisation. Tout en présentant l'état de la question à traiter, chaque article s'efforce de montrer comment reformuler cette question*

et à quelles conditions il est possible d'y répondre. Dans la mesure où chaque contribution est aussi un véritable essai, ce Dictionnaire *a dès le départ été conçu comme un dictionnaire d'auteurs.*

Le deuxième défi a trait au lien entre le passé et le présent de la discipline. Il consiste à montrer, d'abord, que les développements contemporains de la philosophie morale sont, pour la plupart, dans la continuité des débats les plus anciens et traitent de questions comparables. Tout au long de l'histoire de la philosophie morale, les courants, doctrines et traditions ont assuré la transmission des idées morales et façonné un cadre par rapport auquel la catégorisation moderne prend tout son sens. C'est vrai de la tradition stoïcienne, qui se maintient jusqu'au XVIIe siècle, et de l'augustinisme, encore bien vivant aujourd'hui ; c'est vrai aussi des courants socialistes, où une réflexion morale originale apparaît dès le milieu du XIXe siècle, et de la réforme morale radicale qu'ont revendiquée les courants anarchistes.

Le troisième défi est de réunir dans un même volume, et sans désaccord de style majeur, des contributions françaises et étrangères. En dépit des différences entre traditions philosophiques nationales et du partage qui opposerait philosophies analytique et continentale, il y avait quelque intérêt à tenter de présenter un état du savoir en philosophie morale qui soit passablement unifié, car résultant de contributions animées par une volonté de compréhension et de justification comparable.

Enfin, le quatrième défi est de montrer qu'une même ambition d'intelligibilité et d'explication est commune à la philosophie et à d'autres disciplines. On peut s'interroger sur la santé publique (ce que font les médecins et les économistes) ou sur la vie et la mort (ce que font les médecins et les philosophes) à partir de perspectives différentes, mais en manifestant une exigence semblable de réflexion et de critique. La philosophie morale comporte certainement un noyau de questions qui n'appartient qu'aux philosophes. Cependant, sur beaucoup de problèmes qui tombent également dans la compétence d'autres disciplines, elle peut faire valoir une exigence d'intelligibilité et de rationalité qui rende sa contribution particulièrement précieuse.

Au moment où se conclut une entreprise qui fut parfois écrasante, il y a un réel bonheur à remercier tous ceux qui y ont participé et l'ont rendue possible. Mes plus vifs remerciements vont aux membres du comité scientifique, Anne Fagot-Largeault, Charles Larmore, Ruwen Ogien, Philippe van Parijs, Philippe Raynaud et Paul Ricœur, et aux auteurs du Dictionnaire *qui ont accepté de se soumettre à des contraintes de temps et de longueur, qui ont dû parfois consentir à réduire leur article ou à accepter par avance les transformations mineures que, par souci d'harmonisation, leur texte devait subir.*

Je souhaiterais aussi dire ma gratitude à tous ceux qui m'ont amicalement conseillée dans le choix des entrées, qui m'ont aidée à solliciter les auteurs, à relire les manuscrits et qui m'ont secondée dans la tâche d'apporter aux articles rédigés des compléments de références et de bibliographie. Je ne pourrai les nommer tous ici, mais je voudrais que Vincent Aubin, Bernard Besnier, Serge Boucheron, Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Vincent Carraud, Véronique Chatenay-Dolto, Anne Cheng, Philippe Colomb, André Comte-Sponville, Jean-Pierre Dupuy, Anne Fagot-Largeault, Jean-Yves Goffi, Mohammed Hasnaoui, Marcela Iacub, Jean-Louis Labarrière, Jacqueline Lagrée, Charles Larmore, Catherine Larrère, Sandra Laugier, Michela Marzano, Ruwen Ogien, Martine Pécharman, Philip Pettit, Philippe Raynaud, Dominique Terré, Dan Sperber, Patrick Wotling sachent combien je leur suis reconnaissante du soutien qu'ils m'ont apporté. La dernière lecture critique, la révision des bibliographies et la conception des index ont été assurées par Reynal Sorel. Anne-Marie Dauzat s'est chargée de la préparation du manuscrit et de l'harmonisation de la présentation. Tous deux ont accompagné avec un enthousiasme et un scrupule exemplaires l'achèvement de cet ouvrage. Je les remercie chaleureusement.

Monique CANTO-SPERBER

AVANT-PROPOS DE LA TROISIÈME ÉDITION

L'édition 2001 du Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale *n'est pas une simple réédition, mais la nouvelle mouture d'un ouvrage qui a déjà plusieurs milliers de lecteurs fidèles. Cette troisième édition paraît moins de cinq ans après la première. Plusieurs modifications majeures distinguent l'édition 2001 des édition et réédition précédentes, et en font une œuvre nouvelle.*

L'édition 2001 du Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale *propose trente et un articles de plus. Quelques-uns ont trait aux questions qui sont depuis quelques années parmi les plus débattues de la discipline (comme « Théories et antithéories », « Impartialité », « Internalisme ») ; d'autres sont consacrés à des problèmes de grande ampleur qui exigeaient d'être traités de manière plus complexe (c'est le cas, par exemple, des articles « Pratique », « Survenance », « Épistémologie », « Casuistique contemporaine », « Objectivisme », « Citoyenneté », ou même « Don ») ou en assumant un réel surplomb sur la discipline (comme les articles « Éthique » et « Déontologie ») ; mais la plupart des nouveaux articles qui figurent dans l'édition 2001 abordent des questions récemment posées, dont l'émergence ou le développement sollicitent la réflexion des philosophes, des juristes ou des sociologues. L'une des ambitions du* Dictionnaire *était de témoigner de l'unité de la réflexion normative surtout lorsqu'elle est appliquée à des sujets qui n'appartiennent pas traditionnellement à la philosophie. L'étude du « Clonage » d'organismes, du devoir de mémoire (« Commémoration »), des problèmes d'éthique et de santé publique posés par la réflexion sur la « Contamination » et le Sida, la « Discrimination sexuelle », la « Dissuasion nucléaire », la « Mondialisation », la « Finance », la « Justice internationale », l'institution de nouveaux « Liens privés », les « Organismes génétiquement modifiés », le principe de « Précaution », la gestion des risques collectifs et situations de crise (« Risques »), la responsabilité politique (« Pénalisation »), ainsi que l'examen des questions liées à la « Prostitution » et au « Dopage », donnent autant d'occasions d'apprécier la fécondité d'une telle réflexion.*

L'édition 2001 du Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale *présente également une mise à jour de la quasi-totalité des bibliographies. À chaque article ou presque, plusieurs titres ont été rajoutés afin que tous les lecteurs, les uns familiers de la première et deuxième éditions, les autres qui découvrent le* Dictionnaire *à l'occasion de la présente édition, puissent bénéficier des informations les plus récentes. Quelques articles ont été organisés, quelques passages corrigés. Le système des renvois, qui est la voie privilégiée de circulation au sein du* Dictionnaire, *a été complété.*

En 1996, la publication du Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale *fut, toute proportion gardée, un événement. L'ambition intellectuelle majeure d'un tel ouvrage était de prouver de manière concrète l'existence d'une continuité entre la préoccupation éthique et la philosophie morale, entre l'histoire canonique de la philosophie morale et l'histoire plus sinueuse et ramifiée des idées et traditions morales, entre la réflexion philosophique et la réflexion menée au sein d'autres disciplines normatives. Cette ambition se retrouve inchangée dans l'édition 2001. Les exigences qui l'expriment sont, elles aussi, restées les mêmes : intéresser un large public, donner une information précise et récente, fournir des outils d'analyse éprouvés et sur-*

tout offrir une compréhension d'ensemble, dans sa complexité, ses difficultés, parfois ses ambiguïtés, de la réflexion morale.

L'éthique jouit aujourd'hui d'une grande faveur, parfois superficielle, parfois sérieuse. D'où la nécessité de donner ici en quelques mots une définition rigoureuse du projet intellectuel que revendique cette nouvelle mouture du Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale.

La réalité intellectuelle première dont traite cet ouvrage est la réflexion éthique. C'est le cœur de la discipline, étroitement lié au thème de la rationalité pratique, d'où procèdent les notions de devoir, d'obligation, d'universalité, de vertu ou de bien. Rappeler que la réflexion morale est le socle sur lequel s'appuie chacun des articles du Dictionnaire *m'amène à mentionner ici quelques préjugés à présent considérés implicitement et à tort comme autant de conditions de pertinence pour parler de morale. Au nombre de ces préjugés, figurent la distinction excessive entre la morale et l'éthique, la croyance erronée qu'à la philosophie morale peuvent se substituer le droit et la sociologie, l'interprétation dogmatique de la modernité, le fait de considérer que le partage entre Anciens et Modernes est le réquisit nécessaire de toute recherche morale, ou encore la déclaration injustifiée que les traditions religieuses ont été définitivement expulsées de notre expérience éthique.*

Le premier devoir éthique de l'homme est de penser aussi juste que possible et de se donner les moyens intellectuels d'appréhender la réalité, aussi ambivalente et ambiguë soit-elle. Se limiter à déclarer que la réalité du monde où nous vivons et agissons est telle ou telle – par exemple, qu'elle est rationnelle, moderne, absurde, produit des rapports de domination ou issue de l'inconscient – ne donnera jamais qu'une interprétation unilatérale, au mieux partiellement vraie. Le meilleur emploi que je puisse espérer pour ce Dictionnaire *est de contribuer à remettre en cause ces préjugés, à entretenir l'insatisfaction devant les descriptions complaisantes de la réalité où nous vivons, à ranimer l'exigence de voir plus clair et plus profond dans ce qui est dû à une compréhension éthique de nous-mêmes et du monde d'aujourd'hui.*

L'édition 2004 du Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale *et tout à la fois, une édition refondue dans un format différent (le format « poche » qu'accueille aujourd'hui la collection « Quadrige » et une édition augmentée et mise à jour. Une quinzaine d'articles a été ajoutée (« Grotius », « Nanotechnologies », Viol, etc.), et les bibliographies de tous les articles (près de trois cents !) ont été complétées afin d'inclure les dernières parutions relatives au sujet traité. J'adresse mes remerciements à Michela Margano qui s'est chargée de ce fastidieux, et nécessaire, travail.*

Monique CANTO-SPERBER

Table des entrées

Table analytique

LES AUTEURS

LES NOTIONS, LES PRINCIPES ET LES ARGUMENTS

LES DOMAINES

LES QUESTIONS PRATIQUES

L'HISTOIRE, LES COURANTS ET LES DOCTRINES, LES GRANDES TRADITIONS

Avertissement au lecteur

Les entrées du *Dictionnaire* sont classées alphabétiquement en fonction du mot ou de l'expression clé du titre de l'article. Quand le titre de l'article coïncide avec ce mot clé (par exemple, « courage » pour l'article « Le courage ») ou qu'il s'en déduit aisément (« Jonas » pour désigner « La philosophie morale de Hans Jonas »), l'article n'a pas de titre particulier. En revanche, le titre de l'article est explicitement donné lorsque ce titre sert à indiquer l'orientation problématique de l'entrée (par exemple : « Christianisme ou morale ? » pour indiquer la perspective dans laquelle le sujet « Christianisme » est traité).

Les articles qui ont pour titre une expression ou une formule (« Loi naturelle », « Argument du double effet », « Éthique de la discussion ») ont été placés dans l'ordre alphabétique à l'endroit qui correspond au mot déterminant ou qualifiant (« Loi », « Double Effet », « Discussion »). Certains articles traitent de deux ou plusieurs questions à la fois (« Bonheur et souverain bien », « Vie et mort »), ce qui explique le recours aux « fausses entrées » (« Souverain Bien » ou « Mort ») pour renvoyer le lecteur aux articles qui traitent de façon détaillée de ces questions. Ces « fausses entrées » ont été également utilisées pour remédier aux difficultés que ne peut manquer de susciter l'emploi systématique de l'ordre alphabétique : « Philosophie pratique » peut se placer à « Philosophie » ou à « Pratique », et « École de Francfort » à « Francfort » ou à « École ». Pour les saints chrétiens, c'est évidemment le prénom qui justifie la place dans l'ordre alphabétique.

Tous les intitulés d'entrée correspondent à des termes français. Lorsque ces intitulés traduisent des expressions plus connues ou plus employées en anglais, latin, grec ou sanskrit (comme « Auto-illusion » pour « Self deception »), ces équivalents ont été indiqués dès le début de l'article. Le lecteur qui chercherait l'article où il est question d'une notion dont il connaîtrait la désignation en anglais, grec, latin, allemand, italien, arabe, chinois ou sanskrit, doit normalement trouver cette information dans l'*index rerum* où figurent toutes ces expressions étrangères. Si cette expression est grecque, il est également possible de la retrouver dans l'index des termes grecs. On a adopté en la simplifiant la translittération d'Émile Benveniste.

Le recours aux index est évidemment nécessaire pour savoir où est traitée une notion, où est évoquée une doctrine, où est mentionné un auteur qui ne font pas l'objet d'une entrée particulière. Ces index sont au nombre de quatre.

L'index des termes grecs donne la graphie grecque, la translittération, les traductions les plus courantes ainsi que les occurrences des termes grecs du *Dictionnaire*.

L'index des doctrines, courants et mouvements de pensée permet de trouver facilement des informations complémentaires sur tel ou tel courant. Dans la mesure où l'histoire de la philosophie morale est en grande partie façonnée par la présence de ces courants et traditions, la consultation de cet index aidera le lecteur à mettre en rapport différentes époques et différentes notions.

L'index des auteurs propose pour chaque nom d'auteur, à l'exception des auteurs qui sont strictement contemporains, une courte notice biographique. Les dates de naissance indiquées sont celles qui se trouvent dans les sources biographiques et bibliographiques les plus sûres. En cas d'incertitude, les indications données par les auteurs des articles, quand elles étaient explicites, ont été suivies. Le classement alphabétique a respecté les conventions. Pour les auteurs arabes, il n'a pas été tenu compte de l'article précédant le nom. Pour les auteurs médiévaux, c'est, selon l'usage, le prénom qui décide de la place dans l'ordre alphabétique.

L'*index rerum* est très détaillé en raison du grand nombre de notions évoquées ou traitées au sein du *Dictionnaire* et de la différenciation de sens établie à l'intérieur des entrées les plus volumineuses. Dans le classement alphabétique, il n'a pas été tenu compte des signes diacritiques.

Chaque article est assorti d'une bibliographie sélective mais internationale, ce qui a parfois imposé de rajouter quelques titres aux bibliographies initialement proposées par les auteurs. Ces bibliographies ont été conçues pour donner au lecteur les références des travaux mentionnés dans l'article, mais aussi pour présenter la littérature critique relative à la question traitée. Dans les articles consacrés aux auteurs ou aux courants, la bibliographie des textes et la littérature critique ont été présentées séparément. Pour les œuvres classiques, nous avons essayé dans la mesure du possible de donner la date de la publication originale, à côté de la date et de la description complète de l'édition de référence de l'ouvrage ou de l'édition en laquelle il est le plus aisément accessible aujourd'hui. Lorsque les auteurs sont l'objet d'une entrée, plutôt que de donner les références complètes de leurs œuvres dans la bibliographie de tous les articles où elles sont citées, nous avons invité le lecteur à se reporter à cette entrée.

Les auteurs de l'Antiquité, du Moyen Âge ou de la Renaissance cités dans le corps d'un article le sont le plus souvent sans que leurs dates de naissance et de mort soient données. Nous conseillons au lecteur de se reporter à l'*index nominum* pour en savoir plus sur chacun de ces auteurs. Nous avons évité dans la mesure du possible de laisser dans le texte des articles des citations sans référence ou des allusions imprécises aux œuvres des auteurs. Fournir une référence complète nous a paru le seul moyen de donner réellement au lecteur la possibilité de se reporter à l'œuvre citée pour disposer d'un contexte plus large ou prolonger une analyse.

Des renvois ou corrélats sont proposés à la fin de chaque article ; ils recoupent en partie les indications fournies par la table analytique. La fonction des renvois est de compléter, ou de nuancer, la lecture de l'article par celle d'un autre article. La plupart des corrélats renvoient à des auteurs de la

même période ou à des notions voisines, mais certains établissent des passages entre auteurs d'époques différentes, entre des cultures distinctes ou des ensembles de notions que rien ne semblait rapprocher.

Entre la structure la plus apparente du *Dictionnaire,* la liste des entrées, et la couche la plus profonde que donnent les index des noms et des notions, il existe une couche intermédiaire : le réseau des doctrines, le réseau des renvois et le réseau des secteurs qu'indique la table analytique. Cette couche semi-profonde est première dans l'ordre de l'invention. Elle a déterminé la conception du *Dictionnaire* et peut servir à en mieux saisir le projet.

Le moins que puisse faire un *Dictionnaire* d'auteurs est de présenter tous ceux qui ont contribué à le rédiger. La liste des notices bio-bibliographiques permettra ainsi au lecteur de mieux connaître l'œuvre de l'auteur dont il aura lu l'essai.



ACCOUCHEMENT SOUS X

L'accouchement sous X est un procédé juridique qui permet aux femmes de tenir secrète leur identité lorsqu'elles mettent au monde un enfant. Après l'accouchement et pendant deux mois, la femme peut changer d'avis et reconnaître l'enfant, délai qui s'étend jusqu'à ce que celui-ci ait été placé en vue de son adoption. Mais cette institution renferme aussi, depuis la loi du 8 janvier 1993, une fiction légale selon laquelle la femme qui met au monde un enfant par ce procédé est censée n'avoir jamais accouché. De cette manière, la loi abolit les effets juridiques qui suivent normalement l'accouchement, c'est-à-dire, la possibilité pour l'enfant, pour autant qu'il n'a pas été adopté, d'établir sa filiation maternelle par la voie judiciaire. Cette fiction légale donne à ce procédé toute son originalité parce qu'elle produit les effets d'un avortement à l'égard de la femme, tandis que l'enfant qu'elle met au monde est vivant et sera, par le biais d'une adoption, inscrit dans une nouvelle généalogie. Alors que l'ancien accouchement secret cherchait à éviter l'avortement et l'infanticide, dans un contexte où l'avortement n'existait pas, l'actuel accouchement sous X fonctionne comme une des modalités qui s'offrent aux femmes pour élargir leurs libertés procréatives négatives. À la contraception et l'avortement s'ajoute cette dernière institution qui leur garantit, au négatif, une maternité toujours volontaire et jamais contrainte. Grâce, en outre, à l'articulation de ce dispositif avec celui de l'adoption plénière, on assure à l'enfant né ainsi la possibilité d'être inscrit très vite dans une nouvelle famille, se transformant, lui aussi, en un enfant désiré dès sa naissance.

L'accouchement sous X est aujourd'hui sévèrement menacé par un mouvement politique puissant qui cherche à établir un droit de l'enfant à connaître ses origines. La loi du 22 janvier 2002 a aboli les abandons secrets mais n'a pas pour autant mis en cause cette institution devenue désormais la cible de toutes les attaques. Des nombreuses propositions cherchent, avec l'abolition de l'accouchement X, à transformer la législation sur l'adoption et à créer ainsi une identité irrémédiable entre la maternité biologique et la maternité légale. À l'appui de ces revendications, on avance des arguments moraux qui visent à montrer que cette institution produit des torts aux femmes et surtout aux enfants, principales victimes de ce que certains n'hésitent pas à qualifier de crime d'état.

Les torts que l'accouchement sous X produit aux femmes

Les militants du droit à connaître ses origines considèrent que les femmes qui accouchent de cette façon ne le font pas librement. Une femme, selon leur point de vue, ne saurait jamais abandonner un enfant qu'elle met au monde sans que ceci soit pour elle une violence intolérable, comparable au fait de vivre avec une jambe ou un bras en moins. Dans la mesure où elle n'a pas avorté, ce « non-choix » implique qu'elle voulait effectivement cet enfant. Si elle a des difficultés qui la poussent à ne pas assumer « son enfant », celles-ci sont nécessairement transitoires. La solution serait, de leur point de vue, de prendre en charge les enfants de ces femmes jusqu'à ce que leur situation s'améliore. Le caractère définitif de l'accouchement sous X, suivi immédiatement d'une adoption, ne fait que profiter au lobby des adoptants qui se retrouve par ce moyen avec des nouveau-nés sans passé, prêts à être intégrés dans une nouvelle famille. Pour arrêter une telle injustice, il faudrait supprimer l'accouchement sous X, contraindre les femmes à devenir automatiquement les mères des enfants qu'elles mettent au monde, ce qui rendrait les abandons à la naissance plus difficiles. Car la perspective d'avoir à assumer son geste un jour face à l'enfant serait un facteur de dissuasion puissant. Mieux vaut une petite contrainte initiale qu'une longue vie des malheurs et des regrets. Les militants des origines prônent, suivant la même logique de protection des femmes, la fin des adoptions plénières, lesquelles substituent d'une manière définitive les parents biologiques par

les parents adoptifs. Ils proposent de ne garder que les adoptions simples, lesquelles permettent de conserver le lien avec la mère biologique, faisant coexister les deux filiations d'une manière additive et non pas substitutive.

L'idée selon laquelle une femme ne saurait pas vouloir librement se séparer de l'enfant qu'elle met au monde suppose de faire du non-avortement un test des sentiments et des dispositions véritables. Mais lier ces sentiments et ces dispositions au délai légal de l'IVG mène à des conclusions absurdes. Tandis qu'elles peuvent avorter jusqu'à la 12e semaine, ce délai écoulé leurs sentiments sont censés assurés. L'écueil de cette hypothèse qui prend l'avortement comme test du désir maternel est qu'elle pourrait s'appliquer aussi au droit d'avorter lui-même. Ne dit-on pas d'ores et déjà que les femmes qui avortent sont aussi contraintes par leur entourage ? Par ailleurs, le caractère difficile du choix que font ces femmes ne devrait pas mettre en question la liberté dans laquelle il se réalise. En effet, nombre des décisions que les personnes prennent dans la vie telles que divorcer, avorter, préférer dans certaines circonstances mourir que vivre, ne sont pas dues à une adhésion positive et joyeuse mais à une évaluation du choix le moins nuisible dans un contexte donné. Dans la mesure où souvent on ne peut pas choisir le contexte d'une décision mais juste prendre une décision dans un contexte on ne saurait affirmer que, à chaque fois que le contexte est défavorable, la décision ne peut pas être libre. Autrement, on confond un choix libre et un choix joyeux. Par ailleurs, les femmes qui accouchent ainsi doivent être informées de l'ensemble des autres solutions qui se proposent à elles, telles que reconnaître l'enfant et le confier à l'aide sociale. Elles sont informées aussi de l'ensemble des aides que l'État octroie aux femmes qui veulent garder leurs enfants en dépit de leur situation de détresse économique et familiale. Elles sont si bien « informées » que certaines études empiriques (Trillat) montrent qu'il s'agit de véritables pressions sur leur choix ce qui conduit à des abandons différés bien plus nuisibles aussi bien pour elles-mêmes (dont l'abandon sera déclaré par un juge et non plus par elles-mêmes) que pour les enfants qui ne pourront pas être adoptés rapidement par une nouvelle famille. Ainsi, l'on peut affirmer que ces prétendus torts que subiraient les femmes ne sont que l'expression de certaines normes qu'on voudrait leur imposer. Transformer en victimes des agents volontaires c'est la meilleure façon de les contraindre à agir comme on le souhaite et les rendre paradoxalement victimes de ceux qui les plaignent.

Les dommages des enfants

Selon les militants des origines, l'accouchement sous X produirait aux enfants des torts de nature psychologique énormes. Un enfant né ainsi, de « personne » comme ils se plaisent à le dire d'une manière imagée, serait un handicapé psychique, ne pouvant construire sa vie, son identité, ni retrouver un équilibre quelconque. Le destin de ces individus serait tronqué, leur vie finie avant même de commencer à cause du trou noir mis à la place de leurs origines. Selon ce courant, ce n'est pas l'abandon mais le fait de ne pas connaître le nom de la mère qui serait à l'origine de ces malheurs. Le fait de le connaître, même si la femme ne souhaite pas leur donner une quelconque explication ou même les rencontrer, constituerait pour eux la solution miraculeuse de tous leurs maux. Ce pari « thérapeutique » semble toutefois bien hasardeux, de même que les maux qu'il est censé guérir. Car, si l'on peut penser que l'abandon en tant que tel peut être source de perturbations, dont l'origine est foncièrement sociale, compte tenu de l'œil discriminant avec lequel sont perçus les enfants adoptés, on ne voit pas pourquoi le dévoilement d'un nom pourrait en modifier les conséquences. Sauf à articuler ces prétendus malheurs aux solutions que proposent les militants des origines, c'est-à-dire la promotion d'un modèle de pluriparentalité dans lequel l'abandon ne serait jamais définitivement opéré. Ainsi, au lieu de se battre contre les discriminations sociales dont sont victimes les enfants adoptés tout en permettant que les femmes continuent de jouir de la liberté d'abandonner dans le secret, ces théories s'appuient sur ces préjugés pour transformer les règles familiales existantes. Comme si pour lutter contre le racisme ou l'homophobie on prônait que les minorités cessent de procréer ou que les homosexuels fassent des thérapies pour devenir « normaux ». Ainsi, si ces théories soulèvent une question ce serait plutôt celle des solutions à promouvoir pour lutter contre ces discriminations tout en préservant les droits des femmes, et précisément la désacralisation des origines pourrait en constituer une première voie. Cette dernière présente un autre avantage, qui est de permettre aux femmes stériles de devenir mères à part entière par le procédé de l'adoption plénière.

Ainsi, même si l'accouchement sous X n'est pas une solution idéale parce qu'il ne résout pas les questions délicates liées à l'abandon et à l'adoption, qu'il accorde par ses secrets et ses fictions une place encore trop importante aux origines, il demeure moins nuisible pour les femmes et pour les enfants que les effets qui se dégageraient de son abolition.

► DELAISI DE PARSEVAL G. & VERDIER P., *Enfant de personne*, Paris, Odile Jacob, 1994. — IACUB M., « L'inconvénient d'être né de personne », *Raisons politiques*, n° 12, décembre 2003, p. 55-76. — TRILLAT B., *Les Adoptions, essai sur les institutions*, Presses Universitaires de Lyon, 1995.

Marcela IACUB

→ Avortement ; Discrimination sexuelle ; Enfant ; Liens privés ; Maternité.

ACTE ET OMISSION

Selon la doctrine des actes et des omissions, il est généralement moins mauvais de s'abstenir d'empêcher un mal que de l'accomplir d'une façon active. On a considéré cette doctrine comme un moyen de maintenir des prohibitions absolues, tout en évitant des conflits moraux insolubles, et également comme une façon de maintenir la distinction entre le fait de faire son devoir et le fait d'aller au-delà de ce qu'exige le devoir. Les débats relatifs à cette doctrine font appel à des arguments qui comptent parmi les plus complexes et les plus subtils dans la philosophie morale contemporaine.

Certains utilitaristes purs et durs avancent que, puisque seules les conséquences importent, il est hors de propos de se demander si elles sont produites par des actions ou par des omissions. Des auteurs plus circonspects reconnaissent que, selon nos intuitions morales ordinaires, le fait de provoquer activement un dommage semble bien pire que de s'abstenir de l'empêcher, mais ils tentent d'attribuer ces différences dans la réaction morale aux circonstances et au contexte plutôt qu'à une simple opposition entre une action et une omission. Examinons ce dernier genre de critique avant d'étudier quelques réponses récentes.

Exemples de « comparaison » et de « conflit »

Soit deux situations considérées comme comparables à cette différence près que, dans la première, la mort de A est le résultat direct de l'action de B, tandis que dans la seconde la mort de A est le résultat du fait que B s'abstient de le sauver. On nous demande alors de comparer les deux situations : la conduite de B dans la première situation est-elle moralement pire que dans la deuxième situation ?

Selon l'exemple célèbre de James Rachels (1975, 78-80), Smith, qui est en mesure d'hériter une fortune à la mort de son jeune cousin, noie cet enfant pendant qu'il prend un bain. Dans un deuxième scénario, Jones, qui est également en position d'héritier, s'introduit dans la salle de bains avec l'intention de tuer son cousin mais, lorsqu'il se rend compte que l'enfant a glissé accidentellement sous l'eau, il se contente de le regarder se noyer. Rachels avance que si Jones alléguait que lui (contrairement à Smith) n'a pas tué l'enfant mais l'a simplement laissé mourir, on considérerait ordinairement cette allégation comme une affreuse perversion du raisonnement moral. Il doit donc découler de cela que le fait de tuer quelqu'un ne peut être *en soi* pire que de se retenir de le sauver. Ce sont plutôt des facteurs extérieurs, tels que la méchanceté (parfois même la paresse peut expliquer l'absence d'intervention), qui justifient le fait que nous regardions habituellement l'action comme moralement pire que l'omission correspondante. En rendant les deux situations similaires à tous égards, à l'exception du fait que l'agent mette ou non son corps en action au moment de la noyade de l'enfant, Rachels a toutefois postulé que la distinction acte/omission correspondait à la simple distinction empirique entre action et *inaction*.

Bruce Russell (1977, 87-97), tout en reconnaissant avec Rachels que dans ce scénario il est aussi mauvais de s'abstenir de sauver l'enfant que de le tuer, admet qu'il y a d'autres types de situation (des situations de conflit), où la distinction morale entre actes et omissions est moins facile à nier. Il nous demande de considérer s'il est moralement préférable de tuer un individu et ainsi de sauver plusieurs autres personnes (qui ont besoin pour survivre des organes vitaux de cet individu), ou tout simplement de laisser mourir ces personnes. Russell admet avec les défenseurs de la doctrine que, puisqu'il serait mauvais de tuer la première personne afin de sauver les autres, il serait moralement meilleur de les laisser tout simplement mourir. Pour lui, la différence moralement significative est que, dans la première option, la mort d'une personne contribuerait au bien-être de plusieurs autres, tandis que le fait de laisser ces autres-là mourir ne ferait aucun bien à la personne en question. Ainsi, seule la première option implique le sacrifice d'une personne à l'avantage d'autres, et elle contredit donc le principe kantien fondamental selon lequel on ne devrait jamais utiliser une personne comme « simple moyen » pour servir les fins d'autres personnes.

Cependant, bien que le principe kantien soit violé ici par le fait de tuer plutôt que de s'abstenir de sauver, on pourrait envisager facilement une situation où on laisse délibérément une personne mourir afin de servir les autres, ce qui contredirait également le principe kantien. Imaginons, par exemple, qu'on laisse délibérément un mendiant mourir de faim, afin que son cadavre puisse servir à la recherche. La conclusion de Russell est, comme celle de Rachels, que toute la délibération morale repose sur des facteurs qui sont extrinsèques à la distinction acte/omission, laquelle apparaît comme une distinction non morale et purement empirique relative au fait que l'agent utilise ou non son propre corps.

Mais ce dernier exemple soulève des questions. Si le fait de classer une attitude dans la catégorie des omissions atténue nécessairement sa méchanceté, comme le soutiennent les partisans de la distinction acte/omission, alors ces derniers pourraient facilement objecter que des mauvaises actions évidentes telles que laisser quelqu'un mourir de faim ou observer la noyade d'un cousin avec joie et sans intervenir ne sont, en réalité, pas du tout des omissions.

Or, si le fait que Jones ne fasse rien pour sauver l'enfant qui se noie pourrait d'une certaine façon être considéré comme une *action*, l'exemple dont se sert Rachels ne démontrerait plus que la

doctrine acte/omission se heurte à nos intuitions morales ordinaires. Mais les critiques expliciteront alors ce qu'ils ont postulé depuis le début, et objecteront qu'appeler « ne rien faire » une « action », c'est abandonner l'essentiel de la doctrine, c'est-à-dire la question purement empirique de savoir si l'agent utilise ou non son corps de façon pertinente.

Remise en question de l'interprétation empirique

Un effort remarquable pour défaire cette camisole de force empirique a été tenté par Philippa Foot (*Virtues and Vices,* 1981, 19-32), laquelle propose que les termes « faire » et « laisser faire » soient substitués à « acte » et « omission ». Ses raisons sont que le mot « omission », tel qu'il est employé normalement, signifie inaction, tandis que l'on pourrait dire que A a « laissé mourir » B – en admettant que A soit moralement disculpé de meurtre – même lorsque l'action de A a contribué à écarter un obstacle à la mort de B, et ne s'est pas simplement « abstenue d'empêcher » la mort de B.

Pour Philippa Foot, laisser mourir quelqu'un n'est pas forcément de l'inaction, mais elle ne va pas jusqu'à nier que tuer implique nécessairement une action. Jonathan Bennett (1966) va plus loin : il évoque le cas d'une personne X, qui sait que le prochain pas que fera Y (mais celui-ci l'ignore) le conduira à tomber du sommet d'une haute falaise, mais s'abstient de le prévenir « parce que cela lui est égal ou qu'il préfère voir Y mort ». Bennett conclut que, en face d'une telle malignité, « il est normal de dire que non seulement X laisse mourir Y, mais qu'il le tue ». Cependant, le point de vue selon lequel nos jugements moraux peuvent ainsi déterminer directement si l'on peut dire que quelqu'un a tué une autre personne ou l'a simplement laissée mourir a été critiqué et jugé non satisfaisant au plan théorique.

Une interprétation intermédiaire, dans laquelle les éléments empiriques et moraux sont indissolublement mêlés, a été soutenue récemment par certains partisans de la doctrine tels que Warren Quinn (« Actions, intentions... », 1990) et Jeff McMahan (« Killing... », 1993).

Cependant, la reformulation de la doctrine de l'acte et de l'omission par Warren Quinn rétablit en grande partie le contraste entre action et inaction, mais avec la réserve suivante : la catégorie active, même si elle est constituée d'actions qui mènent à des maux, s'élargit jusqu'à incorporer des maux provenant d'un « genre spécial d'inaction ». Quinn donne l'exemple d'un train spécial qui a été programmé pour aller sans s'arrêter vers le site d'un désastre afin d'y sauver cinq personnes qui sont en danger de mort imminente. Bien qu'ils aient aperçu un homme bloqué sur la voie, les sauveteurs, à bord du train, décident de ne pas freiner, préférant qu'il soit tué plutôt que de voir échouer leur tentative de sauvetage.

Quinn justifie l'affirmation selon laquelle ces sauveteurs ont tué l'homme bien qu'ils aient été strictement inactifs, en soulignant qu'ils avaient non seulement le contrôle du train qui l'a écrasé, mais aussi la volonté de le tuer. S'ils avaient, malgré ce contrôle, simplement « toléré l'action du train qui a causé la mort de l'homme » (disons, parce qu'ils s'occupaient d'autres personnes blessées, et que freiner aurait impliqué qu'ils les abandonnassent), ils n'auraient fait que laisser mourir cet homme. Quinn montre que l'homme sur la voie a un droit de ne pas être tué par le train, droit qui prend le pas sur le droit des autres d'être sauvés : les individus sont « des fins en eux-mêmes » et, pour cette raison, il est moralement impératif qu'ils aient leur mot à dire sur ce qu'on leur fait, même si l'intérêt collectif doit ainsi être compromis.

Mais les propos de Quinn soulèvent certains problèmes. Si, pour lui, on fait du mal en sacrifiant les intérêts d'une seule personne à ceux des autres, alors il faut montrer pourquoi, à l'exception des situations telles que celle du train programmé pour rouler sans arrêt, le fait de faire ce mal implique nécessairement une action. Notre exemple précédent, dans lequel on ne donne rien à manger à un mendiant affamé afin que son cadavre puisse être utilisé à des fins de recherches, semblait montrer, bien au contraire, que l'on pourrait sacrifier des gens pour que cela profite à d'autres, et donc leur faire du mal, selon Quinn, même en restant inactif. Il semble qu'ici nous ayons deux critères, l'un empirique et l'autre moral, qui se contredisent : d'une part, le critère d'action ou d'inaction, et, d'autre part, le critère de savoir si les individus sont traités comme de simples moyens pour les fins des autres ou comme des fins en eux-mêmes.

Une difficulté connexe provient de l'intérêt exclusif que Quinn accorde aux situations de « conflit », parce que celles-ci sont nécessairement des situations où les intérêts de personnes différentes entrent en conflit. Puisque le but de l'euthanasie active, volontaire, est de ne bénéficier qu'à la personne qui l'a demandée, elle semblerait ne pas compter comme un « faire », un « meurtre », selon le critère moral de Quinn, mais pourrait cependant compter comme tel selon son critère empirique. A cause de cette impossibilité de donner une signification morale à l'élément empirique, les propos de Quinn manquent d'une véritable cohérence.

Supprimer un dispositif de survie, tuer et laisser mourir

McMahan se concentre sur l'intervention active qui consiste à supprimer un dispositif de survie et se demande quand cette intervention signifie « tuer » et quand elle signifie « laisser mourir ». Il se réfère à de nombreux exemples critiques de personnes qui meurent à cause de la conduite de quelqu'un d'autre et, faisant appel

aux intuitions morales ordinaires ainsi qu'à l'usage ordinaire, il classe les cas consistant à « tuer » dans un groupe et ceux qui reviennent à « laisser mourir » dans un autre. Il cherche ensuite un trait commun ayant une dimension à la fois empirique et morale, qui serait présent chaque fois qu'il s'agit de « tuer » et absent chaque fois qu'il s'agit de « laisser mourir », trait qui pourrait expliquer que nous portions des jugements moraux différents sur les deux groupes.

McMahan donne comme premier exemple un nageur qui, dans une mer dangereuse, essaie de sauver un homme qui se noie. Lui-même en difficulté, le sauveteur doit repousser cet homme qui, lui, se noie tandis que le nageur survit. En faisant appel à l'intuition morale ordinaire et à l'usage ordinaire, McMahan montre que l'on ne peut pas accuser le nageur d'avoir tué l'homme. McMahan nous prévient qu'il ne faut cependant pas en conclure que, chaque fois que quelqu'un se contente de supprimer un obstacle à la mort, il laisse mourir la personne au lieu de la tuer. L'intrus dans un hôpital, qui trouve son ennemi sous assistance respiratoire et sans surveillance, et qui saisit l'occasion pour se débarrasser de lui en débranchant l'appareil, cet homme-là, alors, peut certainement être accusé d'avoir tué. La conclusion provisoire de McMahan est que ce qui distingue les cas où l'on « tue » des cas où l'on « laisse mourir », c'est le fait de savoir si, oui ou non, l'obstacle à la mort, qui est supprimé, avait été placé là par l'individu lui-même. Néanmoins, le fait de retirer une assistance que l'individu lui-même n'avait pas fournie peut être considéré comme la création d'une nouvelle menace.

Ensuite McMahan suggère que c'est seulement dans le cas où l'assistance fournie par un individu requiert un effort supplémentaire de sa part pour la maintenir (ce qui veut dire que l'aide initiale n'était pas « autonome ») que le fait de la retirer équivaudrait à simplement laisser mourir l'autre personne. La « cause primaire » se trouve dans les circonstances : non pas dans l'intervention de l'individu, mais dans les conditions antérieures. Si, par contre, l'assistance est déjà autonome, alors la « cause primaire » est l'intervention de l'individu, et on peut dans ce cas considérer qu'il tue activement et non qu'il laisse tout simplement la mort se produire.

Pour McMahan, l'importance morale que revêt le fait de savoir si une intervention active est considérée comme « cause primaire » de la mort est à rechercher dans notre moralité ordinaire, qui définit à la fois notre notion fondamentale de « cause » en tant que force active et « la forme et le degré de la responsabilité morale d'un agent dans la mort de quelqu'un ».

Le défaut principal de la thèse de McMahan provient de son incapacité de voir à quel point l'intention de provoquer la mort joue un rôle capital pour expliquer notre conviction que, par exemple, l'intrus qui débranche l'appareil d'assistance respiratoire de son ennemi le tue. Cela amène McMahan à formuler des critères relatifs au fait de tuer (opposé à « laisser mourir »), qui, nous l'avons déjà vu, excluent de faire de l'intention l'une des clés du problème. Or, il est vrai que « être la cause » et « avoir l'intention » vont souvent de pair dans des situations courantes ; ainsi, il est peu probable qu'un individu supprimerait l'aide apportée à une autre personne dans le but de créer une nouvelle menace pour la vie de celle-ci, à moins que son intention soit de provoquer la mort de cette personne. Cependant, un agent peut être la « cause primaire » de la mort d'un autre, selon les critères de McMahan, sans pour autant, contrairement à ce que dit McMahan, être considéré comme l'ayant tué, et ce précisément parce qu'il n'a pas l'intention de provoquer la mort de l'autre. Ainsi, un médecin pourrait, selon les critères de McMahan, être la « cause primaire » de la mort d'un patient atteint d'un cancer incurable, s'il lui donne de la morphine pour soulager sa douleur, alors qu'il sait que cela peut provoquer sa mort. Mais, puisqu'il n'a pas l'intention de le faire mourir, on ne peut considérer qu'il l'a tué.

Si la doctrine acte/omission doit avoir la moindre crédibilité, même par rapport à la morale ordinaire, il faut la séparer de façon nette de la distinction action/inaction. Non seulement les omissions peuvent impliquer des interventions actives, mais parfois l'inaction peut se ranger dans la catégorie des actes. C'est l'exemple du médecin qui est maître et responsable du sort d'un patient, et qui lui refuse un traitement qui pourrait le sauver. Si le fait de s'abstenir de fournir un moyen de survie est bien une omission, celle-ci pourrait être justifiée lorsque le fait d'agir aurait coûté au sauveteur un effort personnel insupportable ou lorsque l'action aurait entraîné la violation d'une interdiction morale encore plus rigoureuse. Le même type de conduite, classé dans la catégorie des actes, ne serait toutefois considéré comme un meurtre que s'il y avait une intention de provoquer la mort. À défaut de cette intention, l'action pourrait être justifiée en faisant appel à la doctrine du double effet. Cependant, pour introduire de telles déterminations supplémentaires de son statut moral, il faudrait sortir totalement du domaine de la doctrine acte/omission.

► BENNETT J., « Whatever the consequences », *Analysis*, 1966. — BOTROS S., « Acts, omissions and keeping patients alive in a persistent vegetative state », *in* P. FELLOWS éd., *Philosophy and Technology*, Cambridge Univ. Press, 1995, 99-119. — CERRUTI F. R., *L'Euthanasie. Approche médicale et juridique*, Toulouse, Privat, 1987. — DAVSON-GALLE P., « Killing and relevantly similarly letting die », *Journal of Applied Philosophy*, 1998, 15 (2), 199-201. — DINELLO D., « On killing and letting die », *Analysis*, vol. 33, 1971, 83-86. — FISCHER J. M. &

RAVIZZA M. éd., *Ethics, Problems and Principles*, Harcourt Brace Jovanovich, 1992. — FOOT P., *Virtues and Vices*, Basil Blackwell, 1981. — GLOVER J., *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, 1986. — ISAACS T., « Moral theory and action theory, killing and letting die », *American Philosophical Quarterly*, 1995 (4), 355-368. — KAMM F., « Harming, not aiding, and positive rights », *Philosophy and Public Affairs*, 15, 1986, 5-11. — MACKIE J., *Ethics*, Penguin Books, 1977. — MALM H., « Killing and letting die and simple conflicts », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, n° 3, 1989, 238-258. — MCMAHAN J., « Killing, letting die, and withdrawing aid », *Ethics*, 103, janv. 1993, 250-279. — NESBITT W., « Is killing no worse than letting die ? », *Journal of Applied Philosophy*, 1995, 12 (1), 101-106. — ODDIE G., « Killing and letting die : bare differences and clear differences », *Philosophical Studies*, 1997, 88 (3), 267-287. — PINCKAERS O. P. & SERVAIS T., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Éd. Univ. de Fribourg et Paris, Le Cerf, 1986. — QUINN W., « Actions, intentions and consequences : the doctrine of doing and allowing », *The Philosophical Review*, 99, 1990, 131-155. — RACHELS J., « Active and passive euthanasia », *The New England Journal of Medicine*, 292, 1975, 78-80. — RUSSELL B., « On the relative strictness of negative and positive duties », *The American Philosophical Quarterly*, 1977, 87-97. — THOMAS d'AQUIN, *Summa Theologica* XVII, la 2ae Q. 6, art. 3, trad. fr. et notes A. Raulin & A.-M. Roguet, Paris, Le Cerf, 1984. — TOOLEY M., « An irrelevant consideration : killing versus letting die », *Killing and Letting Die*, éd. B. Steinbock, Englewood Cliff, Prentice Hall, 1980. — TRAMMELL R., « Saving Life and Taking Life », *The Journal of Philosophy*, LXXII, 5, 13 mars 1975, 131-137. — WILLIAMS B., « Doing and not doing », in *Virtues and Reasons*, P. Foot & R. Hursthouse éd., Oxford, Clarendon Press, 1995. — WOOZLEY A. D., « A duty to rescue : some thoughts on criminal liability », *Virginia Law Review*, vol. 69, 1983, 1273-1300.

Sophie BOTROS

→ *Action; Causes de l'action ; Conflit , Conséquentialisme ; Double effet ; Euthanasie ; Pratique ; Responsabilité ; Vie et mort.*

ACTION

À Théétète qui lui demande de définir le verbe, l'Étranger répond : c'est le signe qui s'applique aux actions (Platon, *Le Sophiste*, 261 *d* - 262 *a*). Mais les verbes ne décrivent pas nécessairement des actions. En général, on se sert de l'idée intuitive d'action pour classer les verbes plutôt que des propriétés des verbes pour définir l'action. Ces classifications coïncident, en partie, parce qu'elles proposent toutes des moyens d'opposer les états ou les dispositions (connaître, dormir, croire, souffrir, etc.) aux actions proprement dites (bâtir, détruire, rire, flatter, etc.) et des façons de subdiviser les actions elles-mêmes, selon qu'elles sont liées ou non à la réalisation d'un objectif (Kenny, *Action, Emotion and Will*, 171-186 ; Ryle, *La Notion d'esprit*, 113-148 ; Vendler, *Linguistics in Philosophy*, 97-121). Cependant des divergences assez profondes subsistent à propos des verbes qu'il convient de ranger dans telle ou telle catégorie. Certaines de ces difficultés ont pour origine le fait que le mot action s'applique à des choses aussi différentes que : *a) la causalité naturelle :* brûler, dissoudre, mouiller, types d'action dont les agents peuvent être inanimés (soleil, acide, pluie, etc.) ; *b) les comportements expressifs :* rire, pleurer, crier, jouir, types d'action réservés, en grande partie, aux agents humains ; *c) les activités instrumentales ou conduites orientées vers un but :* poser, déplacer, se déplacer, poursuivre, saisir un objet en mouvement, plier, couper, construire un abri, manger, types d'action réservés aux agents animés et aux objets imitant le comportement d'agents animés ; *d) les actes dirigés vers autrui :* offenser, flatter, épouser, voter, acheter, avertir, conseiller, promettre, séduire, protester, défier, persuader, menacer, types d'actions réservés pour la plupart aux agents humains bien que certains puissent être attribués à des agents animés non humains (défier, menacer, séduire par exemple).

On peut envisager bien d'autres façons de classer les types d'action. Elles poseront probablement autant de problèmes. Le cas des comportements expressifs est complexe : doit-on les ranger du côté des états ou des actions en général ? On peut se demander, aussi, s'il ne vaut pas mieux classer à part la causalité naturelle, dont les agents sont plutôt métaphoriques : on parle de *l'*action du soleil, jamais de *ses* actions, au sens d'actes singuliers.

La division activité orientée vers un but/actes dirigés vers autrui est particulièrement difficile à préserver. Pourtant, cette division est extrêmement utile, parce qu'elle nous aide à ne pas abandonner immédiatement l'étude de l'action à la psychologie ou à la neuropsychologie. Si toutes les actions ressemblaient aux conduites instrumentales ou orientées vers un but, il faudrait, en effet, se poser avant tout des questions à propos des plans d'actions, des capacités de se représenter l'environnement physique, d'anticiper, de s'orienter dans l'espace et le temps, de coordonner ses mouvements, etc., même si, en définitive, on trouvait des raisons de rejeter le modèle de l'action qui vient généralement avec ces notions. Mais il serait absurde d'analyser l'acte de flatter de ce point de vue seulement. Pour savoir ce que c'est que flatter et comment on réussit à le faire, il vaut mieux commencer par s'intéresser à ce que veut dire comprendre une institution ou se représenter un environnement institutionnel (normes, règles, lois, sanctions, récompenses, etc.), comprendre ou essayer de comprendre autrui (ses intentions, croyances, désirs, préférences, émotions, etc.) et de se faire comprendre de lui (sans exclure les manipulations auxquelles ces tentatives peuvent donner lieu), avoir un certain rapport à soi, toutes choses qui comportent bien évidemment des aspects psychologiques ou neuropsychologiques, mais que l'on ne peut pas réduire à ceux qui se manifestent dans la coordination des mouvements corporels en

vue de la réalisation d'un objectif. Il faut ajouter que, si la question des sensations de mouvement ou d'effort peut se poser dans le cas des comportements instrumentaux, elle n'a pratiquement aucun sens dans le cas des actes dirigés vers autrui : quel genre d' « effort » ressent-on lorsqu'on flatte ?

D'autre part, les différentes sortes d'abstention, tolérance, omission que l'on rencontre dans toutes les actions réservées aux agents animés peuvent être considérées comme des actions (Von Wright, *Norm and Action*, 109-110) ce qui montre, en passant, que l'action ne s'exprime pas obligatoirement dans un mouvement perceptible et qu'elle n'est pas le simple opposé de l'immobilité apparente.

Il n'est pas très facile d'identifier les caractères communs à tout ce que l'on désigne au moyen du terme action ou à tout ce qui appartient au domaine d'application de la notion, d'autant qu'aux emplois courants s'ajoutent des emplois savants. Psychologues et sociologues utilisent le terme action en un sens assez large, auquel ils donnent, la plupart du temps, une valeur polémique. Parler d'action sert à signifier le rejet du behaviorisme, ou l'engagement en faveur de l'individualisme méthodologique, ou contre le déterminisme historique ou pour la sociologie compréhensive à la Weber, etc. Mais si l'on donne ce sens large au terme action, il s'applique à tous les comportements humains ou presque. À l'inverse, certains philosophes donnent un sens extraordinairement étroit à l'action : c'est l'être-en-commun, par opposition à l'activité instrumentale ou stratégique à visée dominatrice (Arendt, *Condition de l'homme moderne*, 1958) ou, dans un style beaucoup plus emphatique, c'est l'ouverture à l'Être, à l'Infini, à la Vérité, à la Transcendance, le lieu privilégié de la rencontre entre raison et religion où l'homme tout entier se révélerait (Blondel, *L'Action*). Mais si l'on donne ce sens étroit au terme action, il ne s'applique à aucun comportement humain ordinaire ou presque. En tout, il semble que l'action soit l'une de ces idées très générales qui n'admettent pas de définition en termes de conditions nécessaires et suffisantes d'application.

Les philosophes contemporains de l'action, analytiques principalement (Neuberg, *Théorie de l'action*), ont estimé que, s'il n'était pas raisonnable de proposer une définition générale de l'action, il n'était pas impossible d'en parler de façon intéressante, en examinant quelques-unes des réponses qu'il était possible d'apporter à une question dont les implications morales sont évidentes : peut-on justifier rationnellement la distinction ordinaire, préthéorique si l'on peut dire, entre ce qu'on fait et ce qui arrive, distinction notionnelle, que les indications lexicographiques ou grammaticales courantes ne suffisent pas à fixer. Les verbes, « tomber », « trébucher », « transpirer », par exemple, qui expriment apparemment ce qui arrive et non ce qu'on fait, peuvent prendre la signification d'un faire, à certaines conditions que les philosophes ont précisément voulu établir. On pourrait appeler cette question : le problème de l'action. Coïncide-t-il avec le problème de la liberté ? À première vue, oui. La meilleure réponse à la question « Qu'est-ce qui distingue ce que nous faisons de ce qui nous arrive ? » devrait être : ce que nous faisons authentiquement, c'est ce que nous faisons librement. L'action ne serait rien d'autre que le comportement libre, en un sens important quelconque du mot libre. Mais on peut nier la possibilité de la liberté en quelque sens que ce soit et réussir, néanmoins, à proposer des critères pour séparer ce qu'on fait de ce qui arrive : les critères les plus courants (causes mentales, justifications juridiques ou sociales) n'impliquent pas obligatoirement la liberté. Ce qui signifie, en un certain sens, qu'il ne faut pas confondre le problème de l'action et celui de la liberté. La liberté n'est qu'une des réponses qui ont été apportées au problème de l'action.

Le problème de l'action reste néanmoins au centre des préoccupations des philosophes moraux dans la mesure où l'action, quelle que soit sa caractérisation, demeure le principal objet des jugements moraux ou des prédicats moraux « être bon », « être mauvais », même s'il n'est pas le *seul*, les prédicats moraux s'appliquant aussi à des états ou à des dispositions (sentiments, caractère) et, lorsqu'on donne un sens suffisamment large au terme « bien », qui inclut « bon », à des objets naturels et artificiels également (Moore, *Principia Ethica*, 2-3).

L'examen du problème de l'action nous amène à discuter de questions conceptuelles, ontologiques, épistémologiques.

Les questions conceptuelles sont approximativement celles qui sont évoquées dans les essais de classification des actions, la plus discutée depuis l'Antiquité étant celle du savoir ce qui nous permet de distinguer les actions *immanentes* telles que croire, entendre ou connaître, des actions *transitives* telles que chauffer, couper ou frapper (Kenny, *op. cit.*, 196). Mais on peut juger que, défini de cette façon, le domaine des questions conceptuelles est trop étroit. En réalité, il faudrait envisager une caractérisation plus large : les questions conceptuelles portent sur les différentes façons d'identifier l'action dans l'ensemble des mouvements et des changements. Leur discussion conduit inévitablement à l'examen de la signification des notions qui sont utilisées habituellement pour distinguer l'action humaine des mouvements naturels : intention, motif, préférence, choix, décision, volonté, disposition, raisons, etc. (Ricœur, *La Sémantique de l'action*, 5), ou de l'ensemble des méthodes qui nous permettent de donner un sens d'action aux mouvements physiques ou corporels (Ladrière, Pharo & Quéré éd., *La Théorie de l'action*, 1993). Ces questions peuvent être examinées au moyen des techniques lexicologiques ordinaires qui nous

permettent de construire des définitions. Mais on peut également les aborder d'un point de vue logique. Par exemple, au lieu d'essayer de définir l'intention, on s'intéressera au rôle logique que les expressions d'intention peuvent jouer, c'est-à-dire à leur contribution à la vérité des phrases dans lesquelles elles figurent (Davidson, *Actions et Événements*, 1993, 119-145).

Les questions ontologiques portent sur le genre d'entités que sont les actions. Elles se posent de façon aiguë si l'on admet une hiérarchie ontologique donnant la priorité aux objets ou aux personnes et un statut subordonné aux états et aux changements d'état. On se demande alors si les actions peuvent être considérées comme des particuliers, c'est-à-dire si on peut leur donner une dignité ontologique comparable à celle des objets ou des personnes ou s'il n'est pas plus raisonnable de leur laisser seulement un statut subordonné, c'est-à-dire de dépendance à l'égard des objets et des personnes (propriété, état ou changement d'état). D'autres questions, dérivées, portent sur la possibilité de déterminer avec précision les limites spatio-temporelles de l'action, entre autres : que reste-t-il de l'action si on élimine tout ce qui risquerait d'apparaître comme un préliminaire ou une conséquence de l'action ? Peut-on admettre que l'action de poignarder quelqu'un ayant entraîné sa mort soit comptée comme une action distincte de l'action de le tuer ? À quelles conditions peut-on affirmer qu'il s'agit de la même action ou de deux actions différentes ? (Bennett, *Events and their Names* ; Danto, « Basic Actions » ; Davidson, *op. cit.* ; Goldman, *A Theory of Human Action*).

Les questions épistémologiques portent sur la nature de l'explication de l'action, la principale étant : l'explication d'une action peut-elle être authentiquement causale ? À la suite de Wittgenstein (*Le Cahier Bleu et le Cahier Brun,* 1965, 43-46), certains philosophes ont estimé que, du fait que les explications de l'action font nécessairement référence à des *raisons* (sans quoi ce ne seraient pas des explications d'actions, mais d'événements subis), ces explications ne peuvent pas être authentiquement causales (Winch, *The Idea of a Social Science* ; Melden, *Free Action* ; Kenny, *op. cit.* ; Von Wright, *op. cit.*). Il existe, bien sûr, différentes interprétations de cet argument dit wittgensteinien. Mais celle qui a suscité le débat est, dans ses grandes lignes, la suivante. Il n'y aurait aucun sens à parler d'une recherche causale : *a)* si les termes entre lesquels on veut établir une relation n'ont pas d'indépendance logique ; *b)* s'il est inutile de procéder inductivement, par hypothèses, vérifications, recherche d'une loi de couverture ; *c)* s'il est nécessaire de mettre un terme à la recherche, en cessant d'envisager la possibilité qu'il y ait des causes aux causes et des effets aux effets.

Or, c'est exactement la situation dans laquelle on se trouve lorsqu'on recherche des raisons. On pourra dire, si on estime que la forme de l'enquête nous donne des indications sur la forme de l'explication, que l'explication par les raisons présente des caractères *normatifs* (elle admet un lien logique ou une connexion interne entre raisons d'agir et action), *non inductifs* (les raisons sont appréhendées immédiatement, sans hypothèses, vérifications, lois), *intentionnels* (l'explication par les raisons ressemble à une imputation de responsabilité qui met un terme à l'enquête et sélectionne une partie seulement des conséquences, celles que l'agent a, ou aurait dû envisager), caractères qui sont exactement ceux que l'explication causale exclut, à première vue du moins. C'est ce contraste qui s'exprime dans ce qu'on appelle *la dichotomie des causes et des raisons.*

Le philosophe américain Donald Davidson a provoqué une certaine sensation en s'attaquant à cette dichotomie dans un article publié en 1963 (« Actions, raisons et causes », *in* Davidson, *op. cit.,* 1993, 15-36). Tout en admettant, avec les wittgensteiniens, que l'explication par les raisons n'était pas inductive et qu'elle était intentionnelle et partiellement normative, Davidson a soutenu qu'il n'en résultait pas qu'elle ne pouvait être, en aucun cas, causale, tout simplement parce que l'explication causale n'est, d'après lui, ni nécessairement inductive, ni incompatible avec un certain degré de normativité et d'intentionnalité. Davidson a donc donné une certaine légitimité à l'idée qu'une explication par les raisons pouvait être *causale* et, de ce fait, il a sérieusement ébranlé la dichotomie des causes et des raisons. L'une des questions les plus débattues actuellement est celle de savoir si les objections de Davidson suffisent à ruiner cette dichotomie.

De nombreux philosophes ont vu dans cette discussion un écho ou un prolongement du fameux débat sciences de la nature / sciences de l'homme ou expliquer / comprendre, qui a partagé les philosophes en Allemagne, principalement à la fin du XIXe s. et au début du XXe (Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel,* 1987, 125 ; Ricœur, *Temps et Récit,* I, 235-255 ; Taylor, « Interpretation and the Sciences of Man »). Quoi qu'il en soit, c'est plutôt autour de la dichotomie des causes et des raisons que les arguments *épistémologiques* les plus intéressants sont échangés à présent, et que des aspects tout à fait centraux de la question de l'explication de l'action, les problèmes de la causalité mentale, en particulier, sont discutés.

Il existe des relations évidentes entre les questions conceptuelles, ontologiques et épistémologiques, mais il n'est pas impossible de les traiter séparément. Il peut se faire que deux philosophes adoptent une ontologie de l'action identique (l'action est un événement sous une certaine description) tout en s'opposant sur la question de l'explication de l'action : l'un sera causaliste et l'autre anticausaliste. Il arrive également que deux philosophes donnent la même signification à un

terme du vocabulaire de l'action (les motifs, les choix seraient des événements mentaux), le premier tirant parti de cette définition pour nier la réalité de ce à quoi le terme devrait renvoyer (les événements mentaux sont des entités abstraites ou fictives) et le second pour l'affirmer (les événements mentaux existent).

Sources aristotéliciennes

Les philosophes contemporains qui abordent la question de l'action de cette façon renouent, en réalité, avec la tradition aristotélicienne, Aristote n'ayant proposé ni définition de l'action, ni inventaire des présupposés sans lesquels l'action serait prétendument inconcevable. On ne trouve, dans ses écrits, qu'un ensemble de réflexions relatives à des questions inspirées par des opinions communes, dont le principal intérêt est moral bien qu'elles soient envisagées à certains moments de l'analyse de façon relativement autonome. En dépit de l'ambiguïté de ses formulations, notamment celles qui concernent l'extension du terme *praxis* / πρᾶξις qui signifie tantôt l'ensemble des actions par opposition à la *theoria* / θεωρία, tantôt un certain genre d'action par opposition à la *poiêsis* / ποίησις, Aristote a légué un ensemble de grandes divisions conceptuelles et une image générale de l'action humaine qui continuent d'exercer une profonde influence.

Les divisions sont les suivantes : *a)* action et passion : *poiêsis-pathêsis* (ποίησις-πάθησις) ; *b)* acte parfait et acte imparfait : *energeia-kinêsis* (ἐνέργεια-κίνησις) ; *c)* action et production : *praxis-poiêsis* (πρᾶξις-ποίησις) ; *d)* action et contemplation : *praxis-theoria* (πρᾶξις-θεωρία).

Dans son examen, Aristote met en évidence la complexité de la première opposition (*poiêsis-pathêsis*) dont il dit qu'elle pose de difficiles problèmes logiques (*Physique*, III, 201 *a* 21 ; 202 *b* 19). Il accorde la plus grande importance à la seconde *(energeia-kinêsis)* qu'il se contente de reconduire, en un certain sens, dans les deux dernières *(praxis-poiêsis* et *praxis-theoria). Kinêsis* désigne l'acte imparfait, le mouvement qui ne prend un sens d'action que s'il est accompli, s'il est venu à son terme (*peras* / πέρας). *Energeia,* c'est l'acte parfait, qui prend un sens d'action aussitôt qu'il a lieu. La différence peut être établie au moyen d'un test grammatical. Chaque fois qu'il est possible d'utiliser indifféremment le présent ou le parfait ou l'accompli, on est en présence d'une *energeia* (on peut substituer « j'ai vu ce livre » à « je vois ce livre » sans altération du sens : voir est une *energeia*). Chaque fois que cette substitution est impossible, on est en présence d'une *kinêsis* (on ne peut pas substituer « j'ai construit une maison » à « je construis une maison » : construire une maison est une *kinêsis*) (*La Métaphysique*, θ, 6, 1048 *b* 15-35).

Bien que l'opposition *kinêsis-energeia* soit loin d'avoir un sens clair et constant et que son application ne soit pas toujours évidente (« écouter » est une *energeia* ; mais « écouter une symphonie », est-ce une *energeia* ou une *kinêsis* ?), c'est elle qu'on retrouve dans les distinctions *praxis-poiêsis*, *praxis-theoria.* D'abord sous la forme d'une opposition entre un agir purement instrumental visant un résultat ou la fabrication d'un objet *(poiêsis)* et un agir expressif, sans fin clairement assignée ou qui n'a d'autre fin que son propre exercice *(praxis)*. Ensuite sous la forme d'une opposition entre l'ensemble des activités qui modifient des états de choses, pour lequel le terme *praxis* est employé en un sens plus large (qui inclut aussi la *poiêsis*) et une activité purement théorique ou contemplative *(theoria).* Mais on a pu dire de l'activité purement contemplative *(theoria)* qu'elle était le meilleur exemple de *praxis* qui soit, puisque c'est la seule activité authentiquement expressive, la seule qui ne vise rien d'autre qu'elle-même.

Les problèmes d'exégèse concernant l'image de l'action humaine que Aristote aurait transmise ne sont pas moins délicats. Aristote a proposé différents critères d'identification des actions humaines : ce sont celles dont l'homme est le principe et dont il dépend de lui qu'elles se produisent ou pas (*Éthique à Eudème*, II, 6). On peut les reconnaître au fait qu'elles sont accompagnées de plaisir, ou précédée d'une délibération ou susceptibles d'être louées ou blâmées. En tout, l'image qui semble se dégager est celle d'un enchaînement d'étapes : désirer, délibérer, choisir, agir (*Éthique à Nicomaque*, III, 1-7). Cette image a été partiellement formalisée dans le syllogisme pratique, le raisonnement dont la conclusion est une action ou une décision (entre autres, *Mouvement des animaux*, 7, 701 *a* 5-35 ; *Éthique à Nicomaque*, VII, 5, 1147 *a* 5-35). Dans la théorie aristotélicienne, le syllogisme pratique sert à la fois de mode de description de l'action et d'explication du mécanisme de l'action. Bien que de nombreuses tentatives aient été faites de séparer plus clairement la description ou la caractérisation de l'action de son explication, il semble qu'on en soit resté, en général, à cette position ambiguë, dans laquelle la description ou l'identification de l'action et son explication sont partiellement confondues. Aristote s'était bien gardé de donner un sens trop précis au syllogisme pratique. Il était loin d'ignorer toutes les difficultés que pouvait entraîner un parallèle étroit entre raisonnement théorique et raisonnement pratique. Le syllogisme pratique, tel qu'il est généralement interprété, est une création des exégètes. En outre, l'image de l'action en tant que succession d'étapes clairement séparées et ordonnées, telle qu'elle est présentée dans la littérature d'exégèse, ne correspond pas exactement à celle que l'on trouve dans les écrits d'Aristote qui avait, semble-t-il, une conception beaucoup moins atomiste ou causaliste de l'action humaine et n'hésitait pas à confondre les étapes dans une perspective plutôt finaliste. Il est sûr, enfin, que l'image de l'action dont le

moteur serait un désir qu'il serait impossible d'évaluer rationnellement ou moralement, inspirée aux exégètes par Hume, n'est pas celle qu'Aristote a présentée, même si son insistance sur le désir (*orexis* / ὄρεξις) en tant que ressort de l'action a pu légitimer les revendications de filiation de la part des humiens.

En effet, même si Aristote estime, comme le fera David Hume, que seul le désir (ou l'appétit) peut mettre un corps en mouvement, qu'il ne peut pas y avoir action s'il n'y a pas eu désir, leurs points de vue divergent quant aux *propriétés du désir* et à *la place qu'il occupe* ou pourrait occuper dans le déroulement de l'action. Pour Hume, les désirs ou les préférences possèdent les propriétés de ne pas pouvoir être évalués rationnellement ou modifiés essentiellement par la raison. Quant à leur place dans le schéma de l'action, elle est très claire : c'est le désir ou la préférence qui est au commencement de l'action, la raison vient *ensuite,* en tant que calcul de moyens. L'action, c'est simplement la satisfaction d'un désir ou d'une préférence, par la mise en œuvre des moyens les mieux appropriés (*Traité de la nature humaine,* 524-525). Aristote, de son côté, n'a jamais dit que les désirs ou les préférences ne pouvaient pas être évalués rationnellement ou modifiés essentiellement par la raison. D'autre part, la place qu'il donne au désir dans son schéma de l'action est loin d'être claire. Rien ne semble lui interdire d'envisager la possibilité que le désir ne soit qu'une *conséquence* d'un choix rationnel, qu'il *suive,* pour ainsi dire, la raison. Dans sa description du syllogisme de l'incontinent (le problème dit de *l'acrasia* / ἀκρασία), il semble suggérer que le désir n'a pas suivi le choix comme il aurait dû le faire, si le mouvement allant des prémisses à la conclusion pratique avait suivi son cours normal. Plus précisément, il observe qu'un désir opposé est venu contrarier celui qui aurait dû mettre le corps en mouvement, conformément à ce qui ressortait des prémisses (*Éthique à Nicomaque,* VII, 5, 1147 *a* 25-35).

En définitive, Hume défend une conception de la rationalité de l'action purement instrumentale (puisque, d'après lui, seuls les moyens peuvent faire l'objet d'une évaluation rationnelle), alors qu'Aristote a plutôt en vue ce qu'on pourrait appeler une rationalité pratique (puisque les fins de l'action elles-mêmes peuvent, à son avis, être évaluées rationnellement). Cette distinction repose, en partie, sur leurs conceptions divergentes du désir et de la place qu'il occupe ou peut occuper dans le déroulement de l'action.

Actions et événements

À la suite d'Aristote, certains philosophes ont essayé de clarifier le concept d'action en examinant les propriétés logiques des verbes qu'ils ont distinguées de leurs aspects purement grammaticaux. Pour isoler une classe de verbes d'action, il ne suffit pas, en effet, d'établir une liste de verbes susceptibles d'admettre une construction active et passive, c'est-à-dire de verbes transitifs (manger, tuer, cuire, déplacer, etc.). Si l'on s'en tient à ce critère, on rangera dans la même catégorie les verbes « frapper » et « entendre » qui sont tous deux des verbes transitifs, mais n'expriment pas du tout la même notion, puisque « frapper » semble indiquer que quelque chose passe d'un agent vers un patient, alors que dans le cas d'« entendre », ce serait plutôt l'inverse qui serait censé se produire. En fait, le critère de la transitivité ne permet pas de séparer les deux grandes classes d'actions qui ont été distinguées par Aristote, opposition reconduite par Thomas d'Aquin, qui sépare deux genres : *actio manens in agente* et *actio transiens in objectum* (Kenny, *op. cit.*, 196). Les actions du premier genre sont celles qui demeurent dans l'agent ou qui induisent un changement d'état de l'agent seulement. Ce sont des actions *immanentes* (exemples : voir, comprendre, connaître). Les actions du deuxième genre sont celles qui modifient quelque chose non pas dans l'agent qui a initié le changement, mais dans le patient. Ce sont des actions *transitives* (exemples : chauffer, couper, tuer, etc.). Différents tests ont été utilisés pour évaluer la pertinence de cette division. En conclusion, la classification aristotélicienne a été corrigée, raffinée sans être essentiellement altérée (Kenny, *op. cit.*, 175 ; Vendler, *op. cit.*, 97-121).

Mais Davidson a rejeté la plupart des principes sur lesquels elle s'appuyait (*op. cit.*, 149-198). Il a contribué, de ce fait, à modifier la conception de l'action héritée d'Aristote. D'après Davidson, la meilleure façon de représenter l'action transitive, c'est-à-dire la seule qui soit compatible avec la logique élémentaire (ou, plus exactement, avec le langage quantificationnel de premier ordre) consiste à mettre en évidence le fait que l'action est un *événement* qui admet une description intentionnelle (*op. cit.*, 71-72, 149-198).

Cette proposition, modeste en apparence, bouleverse en réalité l'ontologie traditionnelle de l'action. Habituellement, l'action est considérée comme une sorte d'état, ou de changement d'état, d'un ou de plusieurs objets ou personnes, c'est-à-dire comme ce que l'on *dit* d'un ou de plusieurs objets ou personnes. Dans la théorie de Davidson, l'action apparaît plutôt comme la chose dont on parle. Son existence n'est plus subordonnée à celle des objets ou des personnes : les mariages et les meurtres n'ont pas moins de titres à être des pièces de notre mobilier ontologique que les robes et les haches. L'un des résultats les plus intéressants de cette analyse, c'est qu'elle élimine, à un certain niveau de la description au moins, l'opposition traditionnelle de l'agent et du patient. Ce renversement ontologique complique sérieusement les problèmes qui se posent en philosophie de l'action et aussi, indirectement, en philosophie morale.

Types d'action et actions singulières

Il est recommandé, généralement, de distinguer les *types d'action* (se marier, se plaindre, offenser) des *actions singulières* (ce mariage, cette plainte, cette offense). En effet, les problèmes qu'on rencontre lorsqu'on s'intéresse aux types d'action sont en principe différents de ceux auxquels on est confronté lorsqu'on s'occupe d'actions singulières. Dans le premier cas, il s'agit essentiellement de problèmes de classification (est-ce que « rire » est un comportement expressif ou une action dirigée vers autrui ?). Dans le second, il s'agit de problèmes d'identification : une action singulière peut être rangée sous plusieurs types différents : poignarder, tuer, protester, par exemple. Comment choisir ? La division types d'action / actions singulières n'est pas sans importance en philosophie morale. Il se peut qu'une action soit moralement indifférente en tant que type (se plaindre) tout en étant bonne ou mauvaise en tant qu'action singulière (cette plainte). D'autre part, la question de savoir si, pour être bonne ou mauvaise, une action doit l'être sous toutes ses descriptions en tant que type (sauver la vie d'un innocent, mentir) ou sous certaines seulement, n'a pas de solution évidente, surtout lorsqu'une action type est jugée intrinsèquement mauvaise (mentir, par exemple).

À cette difficulté spécifique s'ajoute une difficulté beaucoup plus générale, qui tient à la possibilité même d'envisager l'action comme un particulier dont on pourrait donner plusieurs descriptions différentes.

Soit l'exemple canonique de l'assassinat de César par Brutus. On peut l'envisager selon l'intention (tuer César), selon les motifs tournés vers le passé (venger Pompée), selon les motifs orientés vers le futur (empêcher César de devenir roi, sauver la République), selon les moyens (poignarder César), selon les conséquences inattendues (provoquer l'effroi de l'assemblée) ; du point de vue neurophysiologique (activation des neurones, contraction des muscles, mouvement du bras armé) ; du point de vue phénoménologique (sensations de mouvement de Brutus). En tuant César, Brutus a-t-il accompli *une* seule action qu'on peut décrire de toutes ces façons différentes, ou *plusieurs* actions différentes qui ont été identifiées au moyen de ces descriptions ?

Si l'on adopte la première position (une action et plusieurs descriptions), c'est qu'on défend une théorie *unitaire* de l'action (Anscombe, *Intention,* 34-47 ; Davidson, *op. cit.,* 88). Si l'on choisit la seconde (plusieurs actions différentes), on est *pluraliste* (Goldman, *op. cit.*).

Davidson soutient la thèse unitaire car, d'après lui, chaque action est un événement unique, singulier, mais en même temps indéterminé parce qu'on peut l'identifier ou le caractériser au moyen d'un ensemble très vaste de descriptions différentes et aussi acceptables, dont le contenu peut varier selon nos intérêts et le genre d'explication que nous voulons en donner (psychologique, historique, sociologique, neurophysiologique, etc.). Poignarder César, tuer César, venger Pompée, sauver la République, sont des façons aussi correctes de caractériser un événement singulier et indéterminé. Le pluraliste rejette la théorie unitaire, pourtant conforme à nos intuitions communes, sous le prétexte qu'elle ne propose pas de critères rigoureux d'identité des descriptions, car il est manifeste, pour le pluraliste, que toutes les propriétés décrites ne coïncident pas, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas substituables dans tous les contextes. Par exemple : on ne peut substituer « l'assassinat de César » à « l'effroi de l'assemblée » dans un contexte causal puisque l'assassinat de César a provoqué l'effroi de l'assemblée mais l'effroi de l'assemblée n'a pas provoqué l'assassinat de César.

Danto estime que l'on peut hiérarchiser une partie de ces descriptions, en isolant au moins ce qu'il appelle l'*action de base* (Danto, *op. cit.*). L'action de base est celle qu'on fait directement et non au moyen d'une autre action. Pour tuer César, il faut le poignarder. Pour poignarder César, il faut faire un mouvement brutal de son bras armé. Mais, pour faire ce mouvement, que faut-il faire d'autre ? Activer ses neurones ? Au bout du compte, il y a quelque chose que l'on fait directement : c'est l'*action de base* qui exprime notre pouvoir de faire, celui que l'on éprouve de façon immédiate sans autre intermédiaire. Les prétendues descriptions de l'action sont, en réalité, des conséquences de l'action de base. Davidson répond qu'il est absurde de prétendre que tuer quelqu'un soit, en toute rigueur, une conséquence ou un effet causal d'une action de base telle que faire un mouvement brutal de son bras armé. « Tuer quelqu'un » est une description d'un événement indéterminé, exactement au même titre que « faire un mouvement brutal de son bras armé ». Aucune de ces descriptions n'a de priorité ontologique ou explicative. Aucune n'est de *base* (Davidson, *op. cit.,* 85-86).

En réalité, une bonne partie des objections à la théorie unitaire de Davidson a pour origine le rejet de son ontologie. Les pluralistes n'admettent pas que l'action puisse être considérée comme une entité simple et indécomposable qu'on peut seulement décrire de plusieurs façons différentes. Ils estiment que les actions sont des propriétés réelles d'agents réels, ayant des limites spatio-temporelles précises. C'est pourquoi ils soutiennent, par exemple, que « poignarder César » n'est pas la même chose que « tuer César » en invoquant le fait que l'épisode concret « tuer César » n'a pas nécessairement la même durée que l'épisode « poignarder César », puisque César peut mourir longtemps après le coup de poignard (cf. la discussion de Bennett, *op. cit.,* 188-231).

L'intentionnalité de l'action

En essayant de séparer le plus nettement possible les actions immanentes (telles que croire, entendre, etc.) et les actions transitives (telles que brûler, couper, déplacer), on risque de perdre de vue le fait que les actions transitives partagent certaines des caractéristiques des actions immanentes, *l'intentionnalité,* au sens logico-linguistique du terme, en particulier. Il semble même que, pour certains philosophes, l'intentionnalité entendue en ce sens soit la caractéristique essentielle de l'action et que, par conséquent, l'opposition action immanente / action transitive soit accessoire.

Soit un propriétaire irascible qui tire sur un jeune homme qui touche à sa voiture et le tue. Mais ce jeune homme est son fils, qu'il n'avait pas reconnu. Du point de vue extensionnel ou objectif, les deux descriptions : « tuer le jeune homme » et « tuer son fils » se valent. S'il est vrai que le propriétaire a tué le jeune homme, il est vrai aussi qu'il a tué son fils : le contexte est dit *transparent.* Du point de vue du propriétaire, les choses se présentent d'une tout autre façon. S'il est clair que le propriétaire ne savait pas que le jeune homme était son fils (et même s'il souhaitait se débarrasser de lui), on ne peut pas dire que les deux descriptions se valent. On ne peut pas affirmer : s'il est vrai qu'il a tué intentionnellement le jeune homme, il est vrai aussi qu'il a tué intentionnellement son fils. C'est pour cette raison que l'on peut dire de l'adverbe « intentionnellement » qu'il induit une sorte d'*opacité référentielle.* Aussitôt que cet adverbe est introduit dans la description, on risque d'en modifier la valeur de vérité, si l'on substitue l'une des expressions (le jeune qui a touché la voiture) à l'autre (le fils) en dépit du fait que les deux expressions font référence à la même personne. On peut avoir des raisons d'ajouter : ce n'est que sous la description : « tuer le jeune homme qui a touché à la voiture » que l'événement est l'*action* du père. Autrement dit, l'intentionnalité entendue en ce sens large de propriétés conceptuelles ou logico-linguistiques d'attitudes propositionnelles telles que croire et désirer est un élément essentiel dans la procédure d'identification de l'action. Ce serait le critère de l'intentionnalité qui nous permettrait de distinguer ce que nous faisons de ce qui nous arrive.

Il existe, en philosophie de l'action, une tendance permanente à ramener l'analyse de l'action à celle du concept d'intention, c'est-à-dire, en un sens, à confondre l'examen de l'action transitive et celui de l'action immanente. L'exemple du propriétaire irascible pourrait nous inciter à conclure, dans une veine kantienne, que ce qui compte, lorsque nous cherchons à identifier l'action, c'est ce qui est souhaité, désiré, voulu, c'est l'intention de faire, ce qui est fait effectivement étant purement accidentel. Certains philosophes précisent : ce qui est souhaité, désiré, voulu, sans ajouter ce qui est *su,* car on peut distinguer, dans une action, ce que l'on veut faire ou ce que l'on a l'intention de faire de ce qu'on sait qu'on fera en réalisant cette intention. D'après la doctrine du *double-effet,* on *sait* qu'en bombardant une ville, on tuera des civils, mais cela ne signifie pas qu'on a l'*intention* de les tuer ou qu'on les aura tués *intentionnellement* (Anscombe, « War and Murder », 58-59).

Mais la question de l'action perd une grande partie de son intérêt si l'action transitive est réduite à l'action immanente, et si certaines des énigmes de l'action transitive, telles que la possibilité d'une relation causale entre les croyances et les désirs qui sont des événements mentaux et ces événements physiques que sont les mouvements du corps sont tout simplement ignorés.

Or, l'interprétation logico-linguistique de l'intentionnalité ne nous dit rien de ces questions. La réduction de l'intentionnalité à son sens logico-linguistique a toujours suscité une certaine insatisfaction, nourrie d'assez fortes objections : entre autres, le fait que l'intentionnalité, entendue au sens logico-linguistique, risque d'exclure, de façon assez absurde, la *vision* du domaine mental puisque « voir » est un verbe qui, semble-t-il, n'induit pas de contexte opaque. Mais, en philosophie de l'action, l'inconvénient principal de la notion d'intentionnalité au sens logico-linguistique, c'est qu'elle ne permet pas de prendre clairement parti sur la question de la réalité des événements mentaux et, par conséquent, sur la question de la causalité mentale. C'est pour cette raison, principalement, que certains philosophes ont cherché à développer des théories *causales* de l'intentionnalité, en exploitant, semble-t-il, la psychologie de Hume et son schéma de l'action, tous deux confondus dans la théorie de la *direction d'ajustement* (Searle, *L'Intentionnalité,* 1983, 22-23). Pourtant, les observations à partir desquelles cette notion a été élaborée n'ont rien de causal. On les doit à Élizabeth Anscombe (*Intention,* 56-57). L'idée de direction d'ajustement sert à mettre en évidence le fait qu'on peut envisager deux façons différentes de produire des vérités (ou de commettre des erreurs). Ou bien l'on produit des vérités en faisant correspondre notre esprit à ce qui se passe dans le monde (notre esprit s'ajuste au monde) ou bien l'on produit des vérités en faisant correspondre le monde à ce qui se passe dans notre esprit (le monde s'ajuste à l'esprit). En principe, la théorie de la direction d'ajustement ne dit pas grand-chose de plus. Elle ne précise pas, par exemple, comment s'opèrent ces ajustements, quelles facultés sont mobilisées dans chaque cas (croire ? désirer ? vouloir ?). L'opposition conditions de vérité (pour les croyances), conditions de satisfaction ou de réalisation (pour les désirs) est une spécification de la notion très générale de direction d'ajustement. L'interprétation causale de la notion de satisfaction ou de réalisation est une spécification supplémentaire (dont on peut se

demander, d'ailleurs, si elle est légitime). Elle s'inspire vraisemblablement de la partition de nos états mentaux proposée par Hume entre, d'une part, des états qui visent à représenter le monde et, d'autre part, des états qui visent à le transformer ou à le préserver.

Ce qui semble caractériser les premiers, c'est *l'inertie* et les seconds, *l'efficacité* ou le pouvoir motivant. À première vue, les croyances seraient des états représentationnels inertes et les désirs des états efficaces ou motivants. Dans le langage de la théorie de la direction d'ajustement, on dit que les croyances et les désirs ont des *directions opposées* : dans les croyances, l'esprit tend à s'adapter au monde ; dans les désirs, l'esprit tend à faire de sorte que le monde s'adapte à lui.

Mais cette dichotomie des croyances et des désirs, ainsi que le schéma général de l'action qui sous-tend la version causale de la théorie de la direction d'ajustement ont soulevé des objections considérables. La critique de la dichotomie des croyances et des désirs est venue principalement de la philosophie morale. Quant aux objections au schéma général de l'action qui sous-tend la version causale de la théorie de la direction d'ajustement, ce sont celles qui sont faites dans le contexte de la controverse épistémologique autour des causes et des raisons. Commençons par la dichotomie des croyances et des désirs.

Si les croyances sont des moyens d'ajuster l'esprit au monde et les désirs d'ajuster le monde à l'esprit, croyances et désirs n'ont qu'*une seule* direction d'ajustement. Mais si les croyances n'ont qu'une seule direction d'ajustement, elles ne peuvent être, à elles seules, les ressorts d'une action. Les croyances sont inertes ; elles ne peuvent causer une action que si, et seulement si, elles sont mises au service des désirs : c'est la thèse de Hume. Contre Hume, certains philosophes soutiennent que les croyances peuvent avoir, par elles-mêmes, un pouvoir motivant. En d'autres termes, les croyances auraient une *double* direction d'ajustement. Elles pourraient, bien entendu, viser à correspondre au monde. Mais elles pourraient également viser à ce que le monde corresponde à elles. Le cas des croyances morales sert de justification à ce point de vue : elles auraient un pouvoir motivant autonome, c'est-à-dire indépendant des désirs.

La théorie de la direction d'ajustement devrait prédire que, si les jugements moraux expriment des croyances, ces jugements n'auront aucun lien particulier à l'action ou aux réactions. Cette théorie devrait prédire également que, si les jugements moraux expriment des désirs, ces jugements auront un lien particulier à l'action, c'est-à-dire qu'ils seront des motifs d'action : ils nous feront agir ou réagir. Les philosophes moraux ont ajouté deux autres options, incompatibles avec la théorie de la direction d'ajustement : *a)* les jugements moraux expriment des croyances, mais elles ont un lien particulier à l'action parce que ces croyances ont pour caractéristique spécifique d'éveiller un désir d'agir ; *b)* les jugements moraux expriment des croyances mais elles ont un lien particulier à l'action parce que ces croyances ont pour caractéristique spécifique d'avoir une forme d'autorité propre, un pouvoir motivant autonome qui ne nécessite pas, *exclut* même, le concours d'un désir.

La première option, celle qui ne reconnaît aucun lien particulier entre les jugements moraux et l'action, est dite *externaliste*. Les trois autres sont dites *internalistes*, parce qu'elles reconnaissent, d'une façon ou d'une autre, l'existence d'une connexion interne ou d'un lien nécessaire entre le jugement moral et l'action (Nagel, *The Possibility of Altruism*, 7-23 ; Brink, *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, 37-80). Les deux options incompatibles avec la théorie de la direction d'ajustement, sont internalistes. L'incompatibilité est flagrante dans le cas de la seconde, plus ou moins inspirée de Kant. Elle postule en effet l'existence de croyances qui pourraient viser à ce que le monde s'ajuste à ce qu'elles représentent, *indépendamment* de tout désir. Si cette hypothèse était défendable, il faudrait admettre que les croyances pourraient avoir une *double direction d'ajustement*. Elles pourraient, bien entendu, viser à représenter le monde de façon adéquate ; mais elles pourraient également viser à modifier le monde afin que celui-ci devienne plus conforme à elles. Cette option affirme l'existence de motifs purement moraux, ou non instrumentaux, ou non prudentiels. Ces motifs sont donnés par nos croyances morales elles-mêmes ou, plus exactement, par notre connaissance morale, c'est-à-dire par nos croyances morales *vraies*. C'est, précisément, la vérité de nos croyances morales qui garantit leur pouvoir motivant, de la même façon que c'est la vérité des croyances non morales qui garantit, à la longue, leur autorité dans nos façons de penser et d'agir. On voit donc le lien entre cette option internaliste et le réalisme moral qui affirme l'existence de vérités morales. S'il n'y avait pas de vérités morales, le pouvoir motivant des croyances morales ne serait pas garanti. Cependant, certains réalistes moraux préfèrent défendre leur point de vue sans s'encombrer d'une thèse incompatible avec la théorie de la direction d'ajustement. Ils choisissent l'option externaliste (Brink, *op. cit.*, 79). Bref, le cas de la motivation morale nous montre comment une discussion en philosophie morale peut contribuer à enrichir un problème de philosophie de l'esprit ou de l'action ; en l'occurrence, la question de savoir si les croyances ont *une* ou *deux* directions d'ajustement. Passons à la controverse épistémologique autour des causes et des raisons.

L'explication de l'action

En donnant une signification causale à l'idée d'intentionnalité de l'action, on évite la réduction traditionnelle de l'action transitive à l'action

immanente. En outre, cette interprétation causale semble respecter certains principes de l'explication ordinaire de l'action. Les explications ordinaires de l'action telles que « J'ai ouvert mon parapluie parce qu'il pleuvait » ou, plus exactement, « J'ai ouvert mon parapluie parce que, d'une part, je désirais me protéger de l'averse et que, d'autre part, je croyais qu'ouvrir mon parapluie était un bon moyen de me protéger » peuvent donner l'impression de satisfaire à deux exigences de l'explication causale. En premier lieu, ces explications mettent en relation des entités indépendantes : croyances et désirs, d'un côté, action de l'autre. En second lieu, la relation qu'elles établissent n'est pas de simple succession (comme pour le jour et la nuit) ou de pure coïncidence car elle résiste, apparemment, aux tests contrefactuels habituels qui servent à déceler l'existence d'une relation causale : si je n'avais pas eu le désir de me protéger de l'averse et la croyance qu'ouvrir mon parapluie était un bon moyen de me protéger de l'averse, je n'aurais pas ouvert mon parapluie. Mais le fait que l'interprétation causale n'est pas incompatible avec certaines de nos intuitions ordinaires ne signifie pas qu'elle soit à l'abri des objections philosophiques.

En effet, tout en étant causales en ce sens minimal, ces explications présentent des caractéristiques spécifiques. D'une part, elles font intervenir des événements mentaux (désirs, croyances) en tant qu'antécédents. Mais la question reste ouverte de savoir si l'on peut attribuer à ce genre d'antécédents des pouvoirs causaux directs ou s'il ne convient pas plutôt de leur accorder seulement des pouvoirs causaux « obliques » par le biais des événements cérébraux desquels ils dépendraient. Dans l'état actuel de la discussion, on ne peut même pas écarter la possibilité que ces événements mentaux soient purement épiphénoménaux, c'est-à-dire qu'ils n'aient aucun pouvoir causal direct ou indirect. On peut même aller jusqu'à penser que l'évocation d'événements de ce genre n'est qu'une façon de parler commode que les progrès de nos connaissances contribueront à éliminer (Engel, *Introduction à la philosophie de l'esprit*). D'autre part, l'explication de l'action par les désirs et les croyances a pour effet de rendre l'action *raisonnable*. Si je désirais me protéger de l'averse et si je croyais qu'ouvrir mon parapluie me protégerait de l'averse, il était raisonnable, pour moi, d'ouvrir mon parapluie.

Davidson estime que ces caractéristiques spécifiques de l'explication de l'action n'interdisent pas qu'elle soit causale (*op. cit.*, 15-36). Elles excluent, toutefois, la possibilité de prédire et, en fin de compte, d'aligner les sciences humaines sur les sciences de la nature (*ibid.*, 15-36, 277-302). Mais pour certains philosophes, si les conclusions de Davidson étaient fondées, toutes les sciences spécialisées (géologie, biologie, etc.) devraient être écartées du domaine de la science. D'après eux, Davidson isole les sciences humaines des sciences de la nature sans raison décisive (Fodor, *Psychosemantics*, 4-6). D'autres philosophes, plus ou moins inspirés par Wittgenstein (*op. cit.*, 43-46), adoptent une attitude parfaitement opposée. Ils estiment que la théorie de Davidson rapproche trop les sciences humaines des sciences de la nature. D'après eux, la théorie causale de l'action contient une grave confusion conceptuelle. Cette théorie causale dit que les caractéristiques spécifiques de l'explication de l'action imposent certaines limites. On ne peut guère faire mieux que proposer ou suggérer une image raisonnable de l'action et les prédictions sont exclues. Mais, en réalité, ce n'est pas de limites qu'il faudrait parler mais d'incompatibilité.

Proposer ou suggérer une image raisonnable de l'action, c'est faire tout autre chose qu'en donner une explication causale. À l'origine de cette confusion il y a une image trompeuse de l'action humaine (l'action est conçue comme l'*effet* des croyances et des désirs alors qu'elle n'en est que l'*expression*) et une incompréhension de ce que signifie donner des raisons de son action (donner des raisons de son action reviendrait à conclure une enquête causale conduite au moyen d'hypothèses réfutées ou confirmées, qui pourrait, en principe, rester inachevée puisque la chaîne des causes est infinie, alors que c'est une attestation de responsabilité qui met un terme à la discussion).

On pourrait dire, en résumé, que les philosophes se partagent sur la nature de l'explication de l'action entre causalistes forts, causalistes faibles et anticausalistes. Mais il faudrait ajouter que ces trois groupes, opposés entre eux, ont en commun d'avoir beaucoup de mal à répondre à certaines questions portant sur le rôle ou la place de l'*agent* dans l'action.

Action et agent

Les causalistes forts ou stricts réservent l'expression « intentionnalité » à la description de relations entre événements mentaux et événements physiques, que les premiers soient ou non accompagnés de conscience, qu'ils soient le fait d'un agent ou pas. Il suffirait, pour qu'il y ait action, que la flèche de la causalité aille des événements mentaux aux événements physiques. Mais cette conception de l'action présente deux sérieuses difficultés : *a)* comment résoudre le problème des chaînes causales déviantes ? *b)* comment préserver, en respectant ces conditions, une distinction significative entre faire et subir ou entre ce qu'on fait et ce qui arrive, distinction à défaut de laquelle il pourrait sembler absurde de parler d'action ?

Il est difficile d'envisager des solutions à ces problèmes sans faire intervenir les notions d'agent et d'agentivité. Mais ces notions ne sont pas faciles à intégrer dans une théorie causale stricte. C'est du moins ce qui apparaît à l'examen des solutions qu'on a tenté d'apporter aux deux difficultés citées.

Si tout ce qu'on veut dire en parlant de relation causale entre des désirs, des croyances et des mouvements corporels, c'est qu'on peut observer certaines régularités dans l'apparition de certains événements physiques à la suite de certains événements mentaux ou qu'on peut prédire certains événements physiques à partir de certains événements mentaux, le problème des *chaînes causales déviantes* se posera inévitablement.

Il peut y avoir coïncidence entre des désirs et des croyances préalables et l'état de choses qui s'est réalisé, sans qu'il se soit réalisé *à cause* de ces désirs et de ces croyances. X veut tuer Y, mais rate sa cible tout en provoquant la panique d'une horde de sangliers qui piétinent Y et le tue. L'état de choses voulu par X s'est réalisé, mais pas de la manière souhaitée, ce qui pose le problème de savoir si X a tué Y intentionnellement. Ce genre d'exemple donne des raisons d'estimer que la correspondance entre l'antécédent et le conséquent ne suffit pas et qu'il faut avoir certaines garanties d'agentivité pour le processus tout entier, qui ne serait une action que si et seulement si il pouvait être imputé à l'agent du début à la fin, sans résidu (Searle, *op. cit.*, 105-124). Mais c'est une condition à laquelle il est impossible de satisfaire (Davidson, *op. cit.*, 115).

Entendue au sens d'une intention préalable, l'intentionnalité ne garantit pas que l'action puisse être mise au compte de l'agent, parce qu'entre cette intention préalable et l'état de choses terminal, il peut n'y avoir qu'une relation de coïncidence. Entendue au sens d'un contrôle constant du processus allant du plan initial à la réalisation de l'état de choses terminal, l'intentionnalité est une notion illusoire. On ne peut pas exclure la possibilité que la maîtrise de certaines parties du processus, au moins, aient échappé à l'agent. On peut, certes, laisser à l'agent lui-même le soin de décider si cette action est la sienne, en dépit de sa maîtrise partielle du processus. Mais, dans ce cas, l'assimilation du concept d'intentionnalité à celui de causalité par les désirs et les croyances ne tient plus. En fait, on passe d'une version *réaliste* à une version *interprétationniste* de l'intentionnalité, car si l'agent peut décider qu'une action est la sienne en fonction de considérations qui ne sont pas liées à ce qui s'est produit effectivement dans la chaîne des événements, rien n'interdit à un observateur-interprète de le faire à sa place conformément à certaines considérations morales, sociales ou juridiques.

La conception « téléologique » de l'action (Taylor, *The Explanation of Behavior*) n'échappe pas à ce dilemme. Ou bien on estime que l'agent contrôle effectivement toutes les séquences qui doivent contribuer à la réalisation de la fin vers laquelle il tend et corrige effectivement toutes les déviations de trajectoires, ce qui dans le cas des actions humaines est parfaitement irréaliste ou indémontrable ; ou bien on pense que l'agent donne un sens téléologique global à son action, en décidant qu'elle est la sienne du moment que son but a été réalisé, même s'il n'a pas contrôlé ou corrigé effectivement toutes les séquences, ce qui revient à endosser une théorie interprétationniste. De toute façon, la version réaliste de l'action téléologique n'est pas causale à proprement parler car elle suppose l'existence et l'intervention d'un agent visant des fins, personnage dont les causalistes stricts préfèrent se passer.

Cependant, même si on réussissait à proposer des solutions causales acceptables au problème des chaînes causales déviantes, il n'est pas sûr qu'il serait possible d'en trouver aussi à la seconde difficulté. Si l'action se résume à l'ensemble des relations causales entre événements qui se produisent en moi et hors de moi, en quoi est-elle la mienne ? En quoi suis-je authentiquement agent ? Ne suis-je pas comme le théâtre d'événements qui m'arrivent, le spectateur impuissant de ce qui se passe en moi ? Comment peut-on justifier rationnellement la distinction entre ce qu'on fait et ce qui arrive à partir d'une description aussi squelettique de l'action ? D'autre part, rien ne nous interdit d'envisager la possibilité que les désirs et les croyances soient, pour ainsi dire, sélectionnés ou appréciés non seulement de l'extérieur mais aussi de l'intérieur. C'est bien cette possibilité qu'on évoque lorsqu'on affirme que les croyances et les désirs peuvent être acceptés, rejetés, évalués, maîtrisés (Taylor, « What is human agency ? », 17-49 ; Frankfurt, « La liberté de la volonté et la notion de personne », 253-269). Mais *qui* procède à l'évaluation des désirs et des croyances ? *Qui* est tantôt fier tantôt honteux de les avoir ?

Ceux que ces problèmes embarrassent se sont demandé s'il ne valait pas mieux substituer à l'idée d'une causalité des événements celle d'une causalité de l'agent (Chisholm, *Person and Object*, 69-72). Ils ont estimé que la question de l'agent était celle qu'il fallait examiner ou régler en priorité. Différentes caractérisations de l'agent ont été proposées. Les unes sont plutôt réalistes : l'agent ne serait pas simple sujet ou support de prédicats mentaux et physiques ; il aurait un statut ontologique équivalent à celui des événements physiques et mentaux et des pouvoirs causaux propres. Les autres sont plutôt interprétationnistes : l'agent serait une sorte de fiction morale ou juridique, invoquée pour mettre un terme aux procédures d'imputation de responsabilité (Hart, « The ascription of responsibility and rights »). En tout cas, la question de l'agent soulève les redoutables problèmes de l'identité personnelle, du rapport à soi-même, de la nature du « Moi », problèmes qui n'ont pas été clarifiés par leur traduction logico-linguistique, l'analyse du pronom à la première personne « Je » ayant laissé ouvertes la plupart des options métaphysiques traditionnelles (Ricœur, *Soi-même comme un autre*).

Mais si certains philosophes ont préféré, en définitive, ne pas tenir compte de l'agent, ce n'est

pas (ou pas seulement) parce qu'ils craignaient d'affronter ces problèmes. Il existe, en effet, de bonnes raisons de ne pas vouloir satisfaire à l'exigence de mentionner l'agent dans la description de l'action. Mentionner l'agent, c'est s'exposer au risque de régression infinie, celui que l'on court lorsqu'on se demande s'il faut vouloir sa volonté pour que l'action soit vraiment volontaire (et ainsi de suite à l'infini : vouloir la volonté de la volonté, etc.) En outre, demander pourquoi l'agent n'est pas mentionné dans la description de l'action en tant que composant de l'action au même titre que les désirs et les croyances n'est peut-être pas plus raisonnable que demander pourquoi le terme gâteau n'est pas mentionné dans la recette en tant qu'ingrédient du gâteau (Velleman, « What happens when someone acts »).

Toutefois ces problèmes ne se posent de façon aiguë que si l'agent est censé intervenir en tant que cause réelle de l'action, en tant qu'objet du monde ou appartenant au monde au même titre que d'autres objets. Ces problèmes disparaissent lorsque l'agent est introduit dans la description en tant que fiction morale ou juridique ou en tant que limite du monde, un peu comme s'il était un point sans étendue (Anscombe, « The first person »). L'agent n'est plus un ingrédient de l'action, dont le statut ontologique s'apparenterait à celui des autres ingrédients, événements mentaux et physiques.

Certains philosophes estiment que l'agentivité cesserait d'apparaître comme un mystère, si on acceptait de revenir aux notions assez ordinaires de « conscience d'agir », « sentiment de l'effort », « expérience de l'action ». Une partie d'entre eux ont même cru trouver dans cette dimension « qualitative » des arguments en faveur de la possibilité de « naturaliser » l'action, c'est-à-dire de concilier l'agentivité et la causalité événementielle (Searle, *op. cit.*, 140-171). Cette solution à l'énigme de l'agentivité semble reposer sur l'idée qu'il y aurait une classe d'événements dont on ne pourrait pas dire que nous les subissons, pour la bonne raison qu'il serait évident que nous ne les subissons pas. D'après Searle, par exemple, il semblerait qu'on puisse établir le fait qu'il existe une différence dans ce que l'agent « ressent » lorsqu'il lève la main de son plein gré et lorsqu'il le fait sous l'influence d'une manipulation chimique ou électrique, de sorte que ce que l'agent « ressent » pourrait servir de critère de distinction entre ce qu'il fait et ce qui lui arrive (*ibid.*, 114-115). Mais, à supposer que ce genre d'hypothèse soit vérifiable et plus ou moins confirmée, elle ne serait pas très instructive. Elle ne nous donnerait certainement pas les moyens de distinguer l'action de l'événement subi dans tous les cas qui nous préoccupent habituellement. Il serait assez absurde d'essayer de vérifier une hypothèse disant qu'il y a une différence « qualitative » évidente entre lever la main de son plein gré pour enlever son chapeau quand il fait trop chaud et lever la main pour enlever son chapeau parce qu'on nous a donné l'ordre de le faire (à l'armée, en prison, dans un lieu de culte, etc.).

Il n'est pas sûr, d'autre part, que les notions de « conscience d'agir », « sentiment de l'effort », « expérience de l'action », aient une pertinence causale. On pourrait tout aussi bien leur laisser seulement un statut épiphénoménal. Et, dans ce cas, la possibilité de concilier agentivité et causalité événementielle au moyen de l'argument des états qualitatifs serait vraisemblablement compromise.

Au point où nous en sommes, il semble qu'il existe, dans cet ensemble de réflexions sur l'action, un certain nombre d'éléments qui pourraient contribuer à favoriser le dialogue entre deux traditions philosophiques qui se sont plutôt distinguées par leurs difficultés à communiquer : les traditions dites analytique et phénoménologique (Petit, *L'Action dans la philosophie analytique*). Certaines théories de l'action en philosophie analytique, celles en particulier qui s'appuient sur la notion de *première personne* (Cayla, *Routes et déroutes de l'intentionnalité*), s'accordent avec les théories phénoménologiques, pour refuser deux formes de réductionnisme : *a)* la réduction de l'intentionnalité de l'action à la causalité événementielle ; *b)* la réduction de l'intentionnalité à l'action à ses caractérisations logico-linguistiques (opacité référentielle, etc.). Ces deux réductions appauvriraient excessivement nos idées courantes de l'action. La première parce qu'elle élimine l'agent ; la seconde parce qu'elle ne semble pas être en mesure de justifier la distinction que nous avons l'habitude d'établir entre les actions immanentes (telles que voir ou entendre) et les actions transitives (telles que frapper ou déplacer). Ces théories s'accordent aussi pour rejeter les analyses de l'action purement interprétationnistes, c'est-à-dire celles qui sont exclusivement envisagées du point de vue de la *troisième personne*, analyses qui se contentent de voir dans les idées d'agent et d'action, des sortes de *fictions* morales juridiques ou sociales.

Mais la question est de savoir s'il est possible de concilier le refus de la réduction de l'intentionnalité de l'action à la causalité événementielle et le rejet de l'interprétationnisme. Il me semble que les chances de succès d'une telle entreprise sont assez faibles, dans la mesure où ce qui paraît justifier le rejet de la réduction de l'action à la causalité événementielle, c'est le problème de l'agent ou de l'agentivité. Or, il est difficile de proposer une caractérisation non interprétationniste convaincante de l'agent et de l'agentivité. D'autre part, si l'on finit par admettre que l'interprétationnisme est la meilleure ou la moins mauvaise option possible, étant donné que l'agent ou l'agentivité ne peuvent pas être éliminés de nos descriptions de l'action, il n'est pas sûr qu'on puisse faire mieux que se contenter de réserver à l'intentionnalité de l'action un sens assez faible, le sens logico-linguistique. Mais la discussion est loin d'être close.

Philosophie de l'action et philosophie morale

Les difficultés que rencontrent les philosophes de l'action devraient modérer l'optimisme de ceux qui voudraient subordonner la philosophie morale à la philosophie de l'action sous le prétexte que, si la philosophie morale a pour objectif de proposer des critères d'évaluation de l'action bonne, elle doit, auparavant, essayer de clarifier l'idée d'action, en répondant à des questions conceptuelles, ontologiques, épistémologiques. En effet, l'examen de ces questions peut nous montrer qu'elles ne seront probablement ni résolues, ni clarifiées sans le secours de la philosophie morale. Ainsi, ce n'est pas la philosophie de l'action qui a réussi, par ses ressources propres, à justifier la possibilité d'une action déterminée par des motifs impartiaux, objectifs, altruistes. C'est plutôt cette exigence, présente dans la plupart des théories morales, qui a incité les philosophes de l'action à envisager l'existence de motivations purement cognitives. On ne peut pas s'attendre, non plus, à ce que les choix ontologiques en philosophie de l'action s'imposent d'eux-mêmes. Entre les doctrines qui donnent à l'action un statut ontologique primitif comparable à celui des objets et des personnes et celles qui n'accordent à l'action qu'un statut dérivé, subordonné à l'existence des objets et des personnes, il est difficile de trancher autrement qu'en faisant intervenir toutes sortes de considérations morales. On peut en dire autant de la théorie de l'agent qui a probablement de meilleures justifications en philosophie morale qu'en philosophie de l'action.

Le domaine de la philosophie morale excède celui de la philosophie de l'action et, en dépit des efforts considérables qui ont été accomplis en ce sens (Neuberg, *op. cit.* ; Ricœur, *La Sémantique de l'action,* 5), l'autonomie de la philosophie de l'action à l'égard de la philosophie morale est loin d'être garantie.

► ANSCOMBE G. E. M., *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957 ; « The first person », *in* GUTTENPLAN S. éd., *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press, 1975, 45-65 ; « War and Murder », *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers* III, Oxford, Basil Blackwell, 1981, 51-61. — ARENDT H., *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. G. Fradier, préf. P. Ricœur, Paris, Calmann-Lévy / Agora, 1988. — ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1983 ; *Éthique à Eudème*, trad. V. Décarie, Paris, Vrin, 1984 ; *Mouvement des animaux*, éd. et trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1973 ; *Physique*, I-IV, éd. et trad. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1966 ; *La Métaphysique*, t. II, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1981. — BENNETT J., *Events and their Names*, Oxford, Clarendon Press, 1988. — BILODEAU R., « Philosophie de l'action », *in* ENGEL P. éd., *Précis de philosophie analytique,* Paris, PUF, 2000, p. 189-212. — BLONDEL M., *L'Action,* I. *Le problème des causes secondes et le pur agir*, Paris, Alcan, 1936 ; II. *L'Action humaine et les conditions de son aboutissement*, Paris, Alcan, 1937. — BRATMAN M., *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999 ; *Faces of Intention : Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — BRINK D. O., *Moral Realism and the Foundations of Ethics,* New York, Cambridge Univ. Press, 1989. — CAYLA F., *Routes et déroutes de l'intentionnalité. La correspondance R. Chisholm / W. Sellars,* Combas, L'Éclat, 1991. — CHISHOLM R. M., *Person and Object*, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1976. — DANTO A., « Basic actions », *American Philosophical Quarterly*, 2, 1965, 141-148. — DAVIDSON D., *Actions et Événements* (1982), trad. et introd. P. Engel, Paris, PUF, 1993. — ENGEL P., *Introduction à la philosophie de l'esprit*, Paris, La Découverte, 1994. — FODOR. J. A., *Psychosemantics*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1988. — FRANKFURT H., « La liberté de la volonté et la notion de personne » (1971), *in* NEUBERG M. éd., *op. cit.*, 1991, 253-269. — GOLDMAN A., *A Theory of Human Action*, New York, Prentice Hall, 1970. — GRIVOIS H. & PROUST J. eds, *Subjectivité et conscience d'agir. Approches cliniques et cognitives de la psychose,* Paris, PUF, 1998. — HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), trad. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987. — HART H. L. A., « The ascription of responsibility and rights », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 49, 1948, p. 171-194. — HORNSBY J., *Simple Mindedness. In Defense of Native Naturalism,* Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1996 ; *Simple Mindedness. In Defense of Naive Naturalism in the Philosophy of Mind,* Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1997. — HUME D., *Traité de la nature humaine* (1739-1740), trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1946. — KANT E., *Critique de la raison pratique* (1788), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1974. — KENNY A., *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963. — LADRIÈRE P., PHARO P. & QUÉRÉ L. éd., *La Théorie de l'action*, Paris, CNRS, 1993. — LIVET P. éd., *De la perception à l'action,* Paris, Vrin, 2000. — MELDEN A. I., *Free Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961. — MELE A. R. éd., *The Philosophy of Action,* Oxford, Oxford Univ. Press, 1997 ; *The Philosophy of Action,* Oxford, Oxford Univ. Press, 1997. — MOORE G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Univ. Press, 1903 (trad. fr. à paraître aux PUF « Philosophie morale »). — NAGEL T., *The Possibility of Altruism*, Oxford, Clarendon Press, 1970. — NEUBERG M. éd., *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Bruxelles, Mardaga, 1991. — PETIT J.-L., *L'Action dans la philosophie analytique*, Paris, PUF, 1991 ; *Les neurosciences et la philosophie de l'action,* Paris, PUF, 1997. — PLATON, *Le Sophiste*, éd. et trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925. — RICŒUR P., *La Sémantique de l'action*, Paris, CNRS, 1977 ; *Temps et Récit,* I, Paris, Le Seuil, 1983 ; *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. — RYLE G., *La Notion d'esprit* (1949), trad. S. Stern-Gillet, introd. F. Jacques, Paris, Payot, 1978. — SEARLE J., *L'Intentionalité* (1983), trad. C. Pichevin, Paris, Minuit, 1985 ; *Rationality in Action,* Cambridge, Mass., The MIT Press, 2001. — TAYLOR Ch., *The Explanation of Behavior,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964 ; « What is human agency ? », *Philosophical Papers, I. Human Agency and Language*, Cambridge, Univ. Press, 1985, 17-49 ; « Interpretation and the Sciences of Man », *Philosophical Papers II. Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Univ. Press, 1985, 15-57. — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* t. 2, Paris, Le Cerf, 1984. — VELLEMAN J. D., « What happens when someone acts », *Mind,* 101, 403, 1992, 461-481 ; *The Possibility of Practical Reason,* Oxford, Clarendon Press, 2000. — VENDLER Z., *Linguistics in Philosophy*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1967. — VON WRIGHT G. H., *Norm and Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963. — WEBER M., *Économie et société* (1921), trad. J. Freund,

Paris, Plon, 1971. — WINCH P., *The Idea of a Social Science*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958. — WITTGENSTEIN L., *Le Cahier bleu et le Cahier brun* (1958), trad. G. Durand, Paris, Gallimard, 1965.

Ruwen OGIEN

→ *Aristote ; Causes de l'action ; Hume ; Kant ; Pratique , Rationalité ; Réalisme moral ; Ricœur , Wittgenstein.*

ACTION COLLECTIVE

Communication et action collective

On a pu soutenir que la communication à elle seule, dans les conditions de la libre discussion, exige l'acceptation implicite d'un principe normatif, qui est au cœur de toute morale (le principe d'universalisation de Karl Otto Apel et Jürgen Habermas). Cela va de pair avec le passage d'une éthique substantielle à une éthique procédurale. Une telle éthique ne se souciant pas des résultats mais du processus suivi, ne semble pas devoir se préoccuper des conséquences, à moins que leur prise en compte ne fasse partie du processus. Pourtant les morales conséquentialistes sont celles qui ont le plus tenté de prendre en compte la dimension non seulement intersubjective mais collective des morales. Mais le problème d'une telle morale, par exemple la morale utilitariste, est alors de régler les rapports éventuellement conflictuels entre les estimations du bien-être collectif et les exigences individuelles, qui sont déjà des exigences morales. En particulier, les individus ne s'estiment responsables que de leurs seules actions (et des conséquences prévisibles de ces actions), c'est-à-dire des comportements qu'ils engagent intentionnellement. Or la détermination du bien-être collectif ne peut pas se limiter à ces seuls effets intentionnels. Une éthique collective peut-elle alors espérer passer de la responsabilité individuelle à une responsabilité collective ? Il faudrait pour cela définir des « actions collectives ». Un individualiste méthodologique considérera l'alliance de ces deux termes comme un oxymore. Mais nous préférerons y voir un raccourci pour désigner un entrelacement d'actions individuelles se référant à un but qui ne prend de sens qu'au niveau collectif (par exemple le gain d'une équipe, le bon fonctionnement d'une entreprise, d'une institution, d'un système d'échanges, d'un réseau culturel), actions qui présupposent une coordination avec les actions orientées vers le même but d'autres individus. Or la communication est le moyen privilégié de la coordination. La définition des différentes formes de l' « action collective » implique donc de préciser les formes de communication qui assurent ces entrelacements entre actions individuelles. Ce serait prendre le contre-pied des morales utilitaristes, qui ont construit leur évaluation à partir d'un résultat collectif supposé acquis, posant par exemple une fonction d'utilité collective sans pouvoir la justifier, au lieu de construire cette évaluation en fonction des conditions du processus d'émergence de ce résultat collectif.

Action collective versus *action individuelle*

La solution la plus obvie semble être de construire l'action collective à partir des actions individuelles, plus une certaine dose de communication. La dose maximale est atteinte avec le savoir commun ou *common knowledge* (défini ainsi par Lewis (*Convention : A Philosophical Study,* 1969) : chacun sait quelle action collective vise l'autre, chacun sait que l'autre le sait, et ainsi de suite à l'infini. Mais on ne voit même pas comment atteindre de tels sommets dans une action collective. Je ne suis jamais sûr que tel membre du collectif que je ne connais pas bien a compris le but et les méthodes de l'action commune de la même façon que moi. On tendra donc à se rabattre sur une simple « croyance mutuelle » (cf. Tuomela, *A Theory of Social Action*, 1984 ; c' est le premier à avoir construit une théorie formalisée de l'action collective) moins exigeante, puisqu'une croyance peut être fausse. L'inconvénient, c'est que je peux à moi seul, en partant d'une croyance fausse, soutenir l'édifice infini de la croyance mutuelle. Ainsi je crois faussement que A croit *p*. En fait, il ne croit pas *p*. Donc tous ne croient pas *p* et le premier étage de la croyance mutuelle semble manquer. Mais je peux le remplacer par un deuxième étage, car je crois (faussement) qu'il croit *p* et que tous croient *p*, etc. Mais ce château en Espagne solipsiste risque fort de s'écrouler quand on en viendra à une action collective, où la coordination exige que certaines croyances soient sinon identiques, du moins compatibles. La croyance mutuelle semble donc trop faible pour une action collective.

Tuomela soutient pourtant qu'elle suffit (« Group beliefs », 1992, p. 285-318). Et pour cela, il va jusqu'à penser possible que la croyance d'un groupe puisse n'être partagée en privé par aucun des membres du groupe. Ainsi il se pourrait qu'aucun catholique ne pense en privé que la contraception est mauvaise, et que pourtant en public, le groupe catholique condamne la contraception. On doit donc distinguer une croyance « de position sociale » et une croyance « personnelle ». Mais il nous semble qu'on ne peut pas alors parler de « croyance mutuelle », car si chaque sujet privé croit que tous les sujets publics croient, etc., chaque sujet privé ne croit pas que tous les sujets privés croient, etc. Les sujets des croyances ne sont donc pas les mêmes. Dans une telle situation, l'action collective ne va-t-elle pas révéler la discordance entre croyances publiques et privées, si tous les catholiques pratiquent la contraception ? Peut-on imaginer une action collective dans laquelle le groupe aurait une croyance dans le but poursuivi, et les acteurs de

toutes autres croyances ? Cependant même cette situation bizarre semble possible. Prenons l'exemple de la foule qui attaque la Bastille (Tuomela, « We will do it », *Philosophy and Phenomenological Research*, juin 1991, p. 249). Le groupe des assaillants pourrait bien revendiquer le résultat comme un acte révolutionnaire, la destruction d'un symbole monarchique, alors même que, par hypothèse, aucun des individus en action ne croirait cela pendant l'action (l'un penserait délivrer son ami, l'autre se venger de tel garde, l'autre détruire un bâtiment peu esthétique, etc.).

On pourrait peut-être utiliser la notion de « manifesteté mutuelle » proposée par D. Sperber et D. Wilson dans *La Pertinence* (p. 65 *sq*.). Même si aucun des acteurs n'a sur le moment pensé à détruire un symbole monarchique, il est « susceptible d'accéder à cette pensée », de se la rendre manifeste, elle fait partie de son « environnement cognitif ». L'avantage de la « manifesteté mutuelle » par rapport au « savoir mutuel », c'est qu'elle n'est pas forcément fondée sur un savoir, puisqu'on peut accéder à une pensée par des voies non démonstratives. Son avantage par rapport à la notion de « croyance mutuelle », c'est qu'elle ne se réalise qu'au moment où chacun a effectivement accès à tel fait, accède aussi à la pensée que les autres y ont accès, etc. Son inconvénient, c'est qu'elle ne porte pas seulement sur les faits, mais sur l'environnement cognitif, qui comporte aussi des interprétations. Or les environnements cognitifs des attaquants de la Bastille pourraient comporter chacun des interprétations totalement différentes de l'attaque, et pour nous assurer que ces interprétations sont bien mutuellement manifestes, nous devrions revenir au savoir mutuel, ce qui semble peu réalisable.

Problème de coordination

Nous devons donc pour résoudre notre problème jouer sur la relation entre les croyances des acteurs et les données de l'action elle-même, et en particulier sur les problèmes de coordination dont elle exige la résolution. Il se pourrait que, parmi les assaillants de la Bastille, aucun ne partage la même interprétation de cette attaque, comme nous l'avons vu. Mais il suffit que leurs interprétations des actes en cours soient compatibles avec la poursuite de l'assaut. L'inconvénient de la notion de « manifesteté mutuelle », qui est de renvoyer à des interprétations pour lesquelles un critère d'identité est difficile à appliquer, se trouve ici retourné en avantage : on n'a pas besoin de s'assurer que les interprétations sont identiques, elles peuvent diverger, pourvu que les actions individuelles qui leur sont associées puissent d'abord se coordonner localement, ensuite que ces coordinations puissent présenter des convergences, puissent s'enchaîner sans contredire la description de l'événement comme une attaque. Tel assaillant court à la recherche de son ami embastillé. Ce faisant il doit se débarrasser de tel garde. Tel autre y voit le garde dont il veut se venger, et il va donc aider le premier à éliminer son adversaire. Et l'action progresse vers la « prise » de la Bastille. Si le second s'arrêtait aux portes, parce qu'il a déjà tué le garde en question, si le premier se contentait d'esquiver les gardes et de faire sortir en douce son ami, etc., le groupe irait à l'échec, et l'attaque ne se transformerait jamais en prise de la Bastille. Il semble donc possible qu'une action collective se construise par une sorte d'accrétion : des actions individuelles, même liées à des interprétations différentes, se coordonnent localement, ces actions mutuelles locales convergent entre elles, et ainsi de suite. Mais, pour pouvoir parler d' « action », ce qui suppose une certaine intentionnalité, il faut que chaque convergence soit interprétée comme telle par ses acteurs. Nos deux héros doivent, pour que l'action collective se poursuive, se faire chacun une idée, non seulement de leur coordination pour éliminer le garde, mais des autres coordinations en cours et de leurs convergences, qui soit compatible avec la poursuite et l'accrétion de ces convergences. Ces idées n'ont pas à être identiques, mais simplement compatibles avec la séquence des convergences. Le groupe qui agit et l'action collective se construisent donc ensemble. Les raisons et les buts plus lointains pour lesquels chacun s'engage dans une coordination locale peuvent différer. Simplement, les mouvements que ces interprétations motivent doivent être compatibles avec une séquence d'événements qui permette la poursuite de l'accrétion des coordinations locales, cet enchaînement reconnu constituant l'action collective.

Il suffit alors qu'un individu ait participé à une des actions locales qui ont convergé en cascade vers l'action collective pour qu'il fasse partie du groupe. Tuomela donne l'exemple de ce passager en fauteuil roulant qui encourage de la voix ceux qui poussent le car tombé en panne (« We will do it », p. 254). Il fait partie de l'action collective. En revanche, nous sommes très exigeants sur l'attribution du mérite d'une action collective. Nous exigeons qu'on ait expressément anticipé le résultat de cette action, qu'on en ait manifesté l'intention, indiqué les moyens, et qu'on ait pris part à l'une au moins des corrections de trajectoire nécessaires pour empêcher l'action de capoter. Il y a donc une différence entre *1* / le « groupe *impliqué* », comprenant tous ceux qui ont simplement participé à une coordination locale en convergence avec l'action collective ; *2* / ceux qui sont *engagés* dans l'action, c'est-à-dire ont considéré leur coordination locale comme insérée dans au moins une coordination plus globale ; *3* / le « groupe *acteur* », qui comprend seulement ceux qui ont suivi la séquence complète, qui l'ont acceptée, et qui ont réorienté son cours au moins une fois pour assurer la cohérence de son déroulement.

L'interprétation collective et la composition du groupe

Les problèmes que nous avons rencontrés avec le savoir et la croyance mutuelle naissent de ce que l'on confond souvent les « impliqués » et les « acteurs », et de ce que l'on confond l'action collective proprement dite et son interprétation collective, parce que l'on considère comme cas idéal et paradigmatique celui où le groupe est déjà constitué avant l'action (chacun sait qui est membre du groupe et qui ne l'est pas, et quelle est l'action collective). Mais très souvent, l'interprétation « collective » se construit après coup. On commence par identifier le noyau des responsables à qui revient le mérite de cette action (les « acteurs »), et on attribue leurs interprétations explicites à l'ensemble. Ainsi nous considérons la prise de la Bastille comme la destruction d'un symbole de la royauté. Nos deux héros pourraient récuser cette interprétation, ils n'en auraient pas moins participé à l'action collective. L'interprétation collective n'a pas à être partagée par tous les acteurs de l'action collective : elle est admise par défaut comme celle du groupe, si aucun de ceux qui peuvent prétendre être acteurs ne s'oppose explicitement à cette vue rétrospective. Prendre pour cas idéal celui où les membres du groupe se veulent d'avance tous responsables et acteurs de l'action, c'est transformer cette rétrospection en anticipation. Mais il est rare que l'on puisse ainsi confondre les deux.

Puisque l'action collective se construit dans le temps, de même que se définit dans le temps le groupe acteur, on ne peut pas supposer le groupe défini une fois pour toutes avant l'action collective. Nous y perdons sur la précision statique concernant le groupe, mais nous y gagnons de pouvoir ancrer les croyances mutuelles des acteurs dans l'effectivité dynamique de l'action. Il n'est pas nécessaire que tous sachent qui fait quoi dans l'action collective. Il est en revanche nécessaire qu'à chaque problème de coordination, chacun soit localement conscient du sens dans lequel doit s'orienter cette coordination pour assurer la convergence collective. Il est pratiquement impossible que chacun sache que chacun donne bien tel sens à la séquence entière de l'action collective. Il faut donc remplacer l'unanimité et la mutualité statique par un consensus dynamique. Quand nous arrivons à trouver une cohérence, c'est-à-dire au moins un chemin qui conduise à un résultat collectif à travers ce réseau d'influences réciproques, nous admettons qu'il y a eu action collective. Se pose alors le problème de savoir quand prend fin une action collective, quand juge-t-on le résultat ? Là encore, la réponse se fait après coup, quand une autre action émerge et prend le relais. Mais une action collective peut se terminer progressivement (tout le monde ne participe pas à la démolition de la Bastille). Le résultat collectif et le groupe acteur se définissent mutuellement. La Bastille est prise (résultat) quand ses assaillants (le groupe acteur) ne rencontrent plus de résistance dangereuse en ses murs. Le groupe acteur est constitué de ceux qui sont restés jusqu'à la prise de la Bastille. Cette interdéfinition fait qu'il est possible de découper une même suite d'événements en différentes actions collectives qui ont des zones de recouvrement. Les Girondins ont considéré que la Révolution dérapait et cessait d'être démocratique, donc que l'action collective était terminée, quand les Montagnards pensaient que le pouvoir populaire n'étant pas encore assuré, elle n'était pas achevée. Il n'y a pas là pure indétermination : chaque césure doit s'appuyer sur l'observation d'acteurs qui quittent l'action, ou d'acteurs qui la rejoignent ou la poursuivent. Bien évidemment, cela multiplie les possibilités d'interprétations. Mais les problèmes de coordination sont toujours là pour donner une base aux différentes interprétations.

Nous sommes partis de la question : « Quel niveau de réussite de la communication nous assure qu'une action est collective ? » Nous ne pouvons pas exiger que chacun ait la même interprétation : la notion d'interprétation (une description précise des événements comme action) est trop fine pour être utile. Nous ne pouvons donc pas exiger un savoir mutuel, ni nous satisfaire d'une croyance mutuelle. Parler de croyance est mal situer le problème, puisque c'est adopter le même raffinement épistémique que la notion d'interprétation, en affaiblissant simplement l'ancrage de l'agent dans l'effectivité, ce qui est rédhibitoire pour l'action. La notion de manifesteté mutuelle n'assure toujours pas la coordination, puisqu'on ne voit pas comment des interprétations qui sont le résultat d'inférences non démonstratives auraient beaucoup de chances d'être communes. Elle permet cependant de nous rendre compte que si tous arrivent à un même noyau factuel, peu importe que les chemins interprétatifs soient fort divergents.

Nous pouvions croire que le problème de l'action collective était celui de la coordination des acteurs coopérant pour un même but ou pour un résultat final. Et cela que l'action collective soit coopérative et/ou compétitive, car les compétitions soumises à des règles exigent une coordination stricte – jeu d'échecs – et la guerre elle-même exige que chaque adversaire se coordonne sur l'autre – serait-ce pour l'éviter ou pour le surprendre. En fait, ces problèmes de coordination sont la solution du problème de l'identification de l'action collective et de ses acteurs. Il y a action collective quand les résolutions des problèmes de coordination locaux peuvent s'enchaîner selon un scénario en termes d'action, donc avec des moyens et un résultat, et que les acteurs locaux reconnaissent cet enchaînement quand il se révèle et le soutiennent. Une action collective se construit par l'accrétion de multiples actions individuelles qui posent chacune des problèmes de coordinations, et elle

implique de redéfinir ces coordinations en relation les unes par rapport aux autres, donc en reposant des problèmes de coordination plus élevés. Notons que cela requiert de chaque acteur un savoir beaucoup moins étendu que le savoir mutuel évoqué plus haut. Chacun doit savoir quel est le problème de coordination local auquel il participe, il doit savoir quel sens on peut tirer de la séquence des coordinations convergentes auxquelles il est mêlé. Mais son savoir ne porte donc que sur *un* chemin dans l'arbre (ou le réseau) des accrétions des coordinations de rang de plus en plus élevé, le chemin auquel les coordinations dans lesquelles il est engagé participent. Ce chemin rejoint, bien entendu, l'action collective globale, « la prise de la Bastille », qui est le segment terminal commun à tous les chemins, et qui donne son sens rétrospectif à tous. Pour le reste il suffit à notre acteur d'avoir des croyances sur le fait que d'autres coordinations locales convergent vers cette action collective, sans même identifier tous les acteurs de ces coordinations locales.

Mais notre « acteur » ne se réduit-il pas en quelque sorte à être le simple spectateur consentant de sa propre participation à l'action collective ? Il rencontre l'opportunité d'une coordination, il accepte l'emboîtement de celle-ci dans une coordination de degré plus élevé ; tout cela reste un engagement bien peu « actif ». Et si nous avons critiqué l'exigence de savoir mutuel ou celle de croyance mutuelle (chez Tuomela) en une intention collective (« prendre la Bastille »), n'avons-nous pas éliminé avec la notion de croyance mutuelle celle d'intention collective, d' « intention de groupe », ou celle de « we-intention », développée par Tuomela, l'intention d'obtenir un résultat collectif, de jouer chacun notre rôle en référence à ce but commun ? Cette notion aussi cependant doit être soumise à la critique, toujours parce qu'elle reste statique. L'intention de prendre la Bastille, si on n'y joint pas soit un plan d'attaque, soit la convergence quelque peu anarchique d'une foule aux intérêts divers, c'est au mieux l'accomplissement d'une action de communication collective, la diffusion d'un slogan, mais ce n'est pas ce qui définit l'action collective de prendre la Bastille. Cependant, en reportant l'effectivité de l'action collective sur l'articulation concrète des coordinations dans leur séquence événementielle, en reléguant l'intention collective au rang de slogan de communication, nous risquons aussi de manquer la dimension propre de l'engagement des acteurs. Or cette dimension est à la base de toute normativité pratique, et donc de toute morale.

M. Bratman a repris l'analyse de ce que D. Davidson nommait l'*intending*, l'intention déjà formée avant l'action, et qui la guide. Il propose de comprendre cette intention comme un plan d'action, et il s'interroge sur les conditions de définition d'un plan d'action commune. Il reproche à Tuomela de devoir accepter comme exemple satisfaisant d'action commune (*joint action)* une action de contrainte mutuelle – deux personnages qui se kidnappent mutuellement pour s'obliger l'un l'autre à aller à Palerme (« Shared cooperative activity », p. 327-341). Pour qu'une action soit commune, soutient Bratman, il faut que chacun des partenaires tienne compte de l'autonomie de l'autre, donc compte sur l'intention (d'action commune) d'autrui dans cette action. Cette intention doit être pour partie la raison de sa propre intention d'action commune ; et il doit savoir que son intention à lui est en partie la raison de l'intention de l'autre. Tout cela, ajoute Bratman, doit être de savoir mutuel. Cette reconnaissance d'autonomie implique que même une fois reconnue par autrui mon intention (d'action commune), je ne suis pas pour autant « engagé », « obligé » d'agir selon l'intention commune : je réserve la possibilité de me dégager si les choses ne se présentent pas à ma convenance. L'engagement, lui, demanderait une déclaration explicite (« Intention partagée et obligation mutuelle », colloque de Cerisy, *Limitations de la rationalité et constitution du collectif*, 1993, à paraître). Il semble pourtant qu'en évoquant cette possibilité de « se dégager » de l'action, Bratman présuppose qu'on était bien engagé, puisqu'on ne peut se dégager que d'un engagement. Il suffit de dire que l'intention commune n'est pas par elle-même un engagement irréversible, ni une obligation morale.

Les choses vont devenir plus claires si nous remplaçons l'exigence de savoir mutuel, hors de portée dans le cas d'action à plusieurs, par le substitut que nous lui avons donné : la reconnaissance par chaque acteur, au fur et à mesure des problèmes de coordination rencontrés, d'une certaine orientation générale de la structure de coordination de l'action collective. Dans le cas d'une action à deux, on retrouve bien alors l'emboîtement réciproque des intentions évoqué par Bratman. Le premier problème de coordination qui se présente met à l'épreuve la « communauté » de l'intention. Nous voulons chacun peindre la maison, mais si nous voulons ne pas avoir deux couleurs différentes pour chaque pièce, il nous faut par exemple choisir les couleurs ensemble et nous répartir le travail. Cette solution nous oriente bien vers l'action de « peindre la maison en commun ». J. R. Searle, qui soutient que la notion de « we-intention », d'intention collective, est irréductible à quelque articulation des intentions individuelles que ce soit (« Collective intentions and actions », 1990), pourrait trouver cette position trop faible : ces problèmes de coordination, deux personnes qui n'auraient pas d'intention commune, mais simplement des intentions individuelles qui, se contraignant l'une l'autre, nécessiteraient une coordination, pourraient les résoudre. Mais regardons le problème concret de coordination. Chacun veut peindre la cuisine d'une couleur différente. Il

faut donc choisir une couleur « commune ». Ce choix est donc forcément une intention commune. Au départ, chaque intention individuelle est différente. Puis, dans la communication, l'intention de Paul de peindre la cuisine en rouge devient une des raisons qu'a Pierre de ne plus vouloir la peindre en jaune, et inversement pour Paul, et tout cela est une des raisons qu'ils ont de la peindre en orange. La prise en compte de l'intention de l'autre amène la *révision* de chaque intention. L'entrelacement de ces révisions donne une intention commune, si du moins chacun prend à son compte ces révisions. C'est d'ailleurs conforme à la fonction de la communication, qui est que chacun donne à l'autre des informations dans le but de lui permettre de réviser son environnement cognitif.

Mais alors comment rendre compte de la différence entre une intention commune et deux intentions individuelles qui sont chacune des contraintes l'une pour l'autre ? Dans le second cas, chacun considère la révision comme une contrainte et non comme une intention, dans le premier, c'est l'intention même qui est révisée. Si ultérieurement apparaît un moyen de tourner l'une des contraintes et de revenir à l'intention individuelle première, on en profitera dans le second cas, alors que l'intention révisée servira toujours de base dans le second. L'arrière-plan intentionnel n'est donc pas le même, et le réseau des coordinations non plus : il comporte dans le second cas des échappatoires possibles pour revenir aux intentions premières, il n'en comporte plus dans le premier. Il y a donc bien dans l'intention commune une forme faible d'engagement, et elle consiste simplement en ce que les problèmes de coordination nous amènent à réviser de façon irréversible notre arrière-plan intentionnel. Ce qui n'empêche pas qu'éventuellement une nouvelle révision mette fin à l'intention commune, comme l'a noté Bratman, mais plus on s'est engagé dans des révisions communes, plus la révision que demande l'abandon de l'intention est coûteuse.

Nous avons donc réduit l'intention commune à l'acceptation des révisions du réseau d'intentions qui résultent de la solution commune de problèmes de coordinations entre intentions individuelles. Nous avons ainsi montré que notre définition « incrémentale » de l'action collective était suffisante, puisqu'elle implique cet entrelacement d'intentions qui se révisent l'une l'autre, entrelacement qui fait la différence entre une action « commune » et un faisceau d'actions parallèles. Nous pouvons cependant toujours faire des distinctions entre différentes formes d'implications dans l'action collective. Ainsi il nous faut différencier l'action au pluriel, qui résulte simplement de la nécessaire prise en compte par chaque acteur individuel de l'effet des intentions et des actions des autres sur sa propre action (pensez aux embouteillages), et qui n'est pas encore une action collective ; l'action « ensemble », qui réunit dans la même action collective ceux qui en sont les acteurs opérants et ceux qui n'y participent que par des signes conventionnels (pensez au vieillard sur son fauteuil roulant, qui encourage ceux qui poussent) ; enfin l'action « commune », qui exige non seulement que nous prenions notre part de l'action collective, mais que, en cas d'erreur, de maladresse ou de déviation d'autres participants, nous les aidions à retrouver le cours de l'action collective – ce sont alors nos actions et pas seulement nos intentions qui s'entrelacent.

Cette réduction de l'action et de l'intention collective à la dynamique des problèmes de coordination et à leur reconnaissance à différents degrés nous ouvre la possibilité de réduire ensuite les engagements explicites à des intentions communes. Prendre un engagement consisterait à réviser son réseau d'intentions d'action de manière à rendre très difficiles certaines révisions auxquelles nous ne voulons pas céder. Pour cela, il ne suffit pas d'une simple révision cognitive, il nous faut toujours accomplir quelque action publique, à tout le moins quelque déclaration (y compris vis-à-vis de nous-mêmes), qui vaut signe de la révision de nos positions et de celles que les autres peuvent nous attribuer. C'est en quoi la coopération diffère de la simple coordination. Nous coopérons quand, pour que nos actions coordonnées satisfassent au mieux les intérêts de chacun, il faut que l'un ou chacun de nous révise la possibilité de se livrer à certaines révisions, par exemple de faire défection dans une situation du genre « dilemme du prisonnier », et donc y renonce. Les engagements explicites restent révisables, mais nous devons, pour nous en délier aux yeux des autres, justifier de révisions importantes de la situation. Ces justifications ont pour fonction de maintenir la coordination entre les révisions que nous avons inspirées aux autres en prenant nos engagements, et celles que nous leur demandons à nouveau. Nous nommons obligations des engagements dont nous pensons que pratiquement aucune modification de situation envisageable ne pourra justifier leur révision, ni à nos yeux ni à ceux d'autrui. Les signes de la communication ont donc une fonction essentielle, puisqu'ils nous permettent de faire passer l'action collective du niveau de la simple coordination à celui de la coopération, des engagements et des obligations : ils sont les indices de nos intentions de réviser nos propres positions et celles d'autrui, ou du renoncement à certaines révisions qui nous amèneraient à quitter le réseau de coordinations auquel se ramène l'action collective. Et le problème de l'assignation de la responsabilité collective peut alors se démultiplier selon la variété des engagements, selon qu'on est impliqué, engagé, acteur dans l'action collective, qu'on s'y est engagé explicitement ou non. Là encore, la responsabilité comme la communication suit de près le réseau des coordinations.

► AXELROD R., *Donnant-Donnant*, Paris, Odile Jacob, 1992. — BOURDIEU E., *Savoir faire : contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris, Seuil, 1998. — BRATMAN M., *Intention, Plans, and Practical Reason*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1987 ; « Shared cooperative activity », *The Philosophical Review*, 1992, p. 327-341 ; « Intention partagée et obligation mutuelle », colloque de Cerisy, in *Les Limites de la rationalité*, t. I, éd. par DUPUY J.-P. & LIVET P., Paris, La Découverte, 1997, p. 246-266. — DAY P. & SCHULER D. éd., *Community practice in the network society : local action, global interaction*, London, New York, Routledge, 2004. — GILBERT M., « Modelling collective Belief », *Synthese*, 73, 1987, p. 185-204 ; *On Social Facts*, Londres, New York, Routledge, 1989. — HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr. J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987. — LAMOUREUX H., *La Pratique de l'action communautaire*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2002. — LEWIS D. K., *Convention : a Philosophical Study*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1969. — LIVET P., *La Communauté virtuelle*, Combas, L'Éclat, 1994. — LIVET P. & THÉVENOT L., « Les catégories de l'action collective », *in* ORLEAN A. éd., *L'Analyse économique des conventions*, Paris, PUF, 1994. — PARFIT D., *Reasons and Persons*, Oxford Univ. Press, 1984. — PETTIT P., *The Common Mind, an Essay on Psychology, Society and Politics*, New York, Oxford Univ. Press, 1993. — SEARLE J., « Collective intentions and actions », *in* COHEN, MORGAN & POLLACK éd., *Intentions in Communication*, Cambridge, MIT Press, 1990. — SPERBER D. & WILSON D., *La Pertinence*, (1986), Paris, Minuit, 1989. — TUOMELA R., *A Theory of Social Action*, Dordrecht, Reidel, 1984 ; « We will do it », *Philosophy and Phenomenological Research*, juin 1991, p. 249-277 ; « Group beliefs », *Synthese*, 91, 1992, p. 285-318 ; « What is cooperation », *Erkenntnis*, 38, 1993, p. 87-101. — Coll. : *L'acteur et ses raisons : mélanges en l'honneur de Raymond Boudon*, Paris, PUF, 2000.

Pierre LIVET

→ *Action ; Causes de l'action ; Communication ; Décision, Discussion ; Normes ; Risque.*

AFFAIRES
L'éthique des affaires

L'éthique des affaires se distingue des autres branches de la philosophie morale appliquée qui se développent rapidement en cette fin du XXe s. Sa bibliographie est nettement moins cosmopolite que, par exemple, celle de l'éthique médicale ou de l'éthique de l'environnement, et sa relation avec les professionnels des affaires est beaucoup plus complexe que, par exemple, celle qu'entretient l'éthique médicale avec les médecins, ou celle qui existe entre l'éthique de l'environnement et les professionnels qui œuvrent contre la pollution industrielle et touristique. Par ses hypothèses sociales et commerciales et son choix d'études de cas, l'éthique des affaires est principalement américaine (Freeman éd., *Business Ethics*, 1991 ; Nash, *Good Intentions Aside*, 1990). Les problèmes que cette éthique aborde sont spécifiques aux grandes entreprises américaines, qui se distinguent, par rapport aux normes mondiales, par une série de caractéristiques : une taille et une rentabilité importantes, une longue histoire, un environnement où s'exercent librement les lois du marché, un système législatif et juridique très évolué, une faible fiscalité et un système de communications très performant. L'éthique des affaires ne traite presque jamais des risques moraux propres à la gestion d'une PME de Buenos Aires ou d'EDF, la compagnie publique d'électricité française ; en outre, elle comprend mal les conditions de fonctionnement des entreprises dans des contextes de capitalisme naissant aussi différents que peuvent l'être l'Afrique et l'Europe orientale, quoique les problèmes de développement économique qui s'y posent ne soient pas totalement nouveaux. De plus, l'éthique des affaires reste la chasse gardée de philosophes, qui connaissent mal la vie des affaires et en ont souvent une piètre opinion, dont les conseils moraux sont, de ce fait, jugés hostiles, irréalistes ou puristes – et donc rejetés – par les praticiens des affaires (Stark, « What's the matter with business ethics ? »). On retrouve là aussi un contraste frappant avec les ouvrages d'éthique médicale, qui témoignent généralement de la sympathie pour les buts et pratiques des professionnels de la santé, et qui ont trouvé un public intéressé et bienveillant parmi les praticiens. Le fossé qui sépare l'éthique philosophique des affaires et les praticiens des affaires s'explique par le caractère moralement problématique du but des affaires. Une entreprise est une association de personnes constituée en vue de mener des transactions commerciales rentables. L'objectif de rentabilité, contrairement à celui de guérir les malades, de faire respecter la justice, ou de préserver le patrimoine biotique, n'est pas en soi moralement estimable, et les exigences de rentabilité peuvent entrer en conflit avec celles que la morale impose aux individus. Cela engendre une incertitude sur la nature de la morale des affaires, qu'on ne retrouve pas dans l'éthique médicale ou dans l'éthique environnementale, et qui se pose en ces termes : l'éthique des affaires est-elle l'étude des moyens moralement permissibles et non permissibles de mener des transactions rentables ? Reconnaît-elle d'autres fins que celles d'une opération commerciale rentable, d'autres fins qui s'ajoutent ou s'opposent à celles-là ? En tout état de cause, cette question sur la portée de l'éthique des affaires, à commencer par le débat sur « la responsabilité sociale de l'entreprise », domine les ouvrages sur ce thème depuis les années 1960.

La responsabilité sociale de l'entreprise

Au centre de la controverse sur la responsabilité sociale de l'entreprise se trouve la question de savoir si les entreprises ont une responsabilité quelconque au-delà du fait de fonctionner légalement et de fournir les rendements les plus élevés possible à leurs propriétaires ou investisseurs. Selon certains

auteurs, notamment Milton Friedman (*Capitalism and Freedom,* 133-136), les entreprises n'ont pas d'autre responsabilité que celle de gagner de l'argent, et quand, animées par un élan de bienveillance, elles tentent d'assumer des responsabilités supplémentaires, il en résulte souvent plus de mal que de bien. Elles peuvent alors nuire notamment aux mécanismes du marché, entraînant des conséquences néfastes pour tout le monde. Friedman prend l'exemple de la modération des prix. Cette stratégie peut bénéficier aux consommateurs à court terme, mais des données montrent, comme l'affirme Friedman, qu'elle entraîne, à long terme, une pénurie de produits et de main-d'œuvre ainsi que la création de marchés noirs : l'Europe de l'Est en a fourni récemment de nombreuses illustrations. Les prix jouent un rôle important en tant que signal de la rareté relative des ressources et du niveau de la demande, et le fait d'intervenir dans ces messages peut produire des effets indésirables pour les affaires et le public en général. Ainsi, la modération des prix, aussi bien intentionnée fût-elle, n'est sans doute pas une bonne façon de faire preuve de responsabilité sociale. D'autres mesures, en revanche, échappent aux objections de Friedman, en particulier lorsqu'elles suscitent le large soutien des chefs d'entreprise et des actionnaires, et lorsque les études de marché montrent qu'elles présentent un intérêt tant pour le monde des affaires que pour leurs bénéficiaires. Les exemples de ce type de mesures sont légion (Sorell & Hendry, *Business Ethics,* 1994, 29-31, 160-163) : programmes de formation destinés aux chômeurs des villes, parrainage dans le domaine des arts et des bourses d'études, détachement par les entreprises d'employés qualifiés mis au service de la communauté ou d'organismes du secteur public, donations caritatives, suspension des activités qui polluent l'air ou l'eau, ou qui nuisent aux animaux. Le fait d'assumer de telles responsabilités peut bénéficier au monde extérieur à l'entreprise, tout en favorisant la réputation ou l'image de l'entreprise elle-même. Certes, ces initiatives peuvent être éphémères, si elles se limitent à la durée pendant laquelle leur coût est relativement faible, elles peuvent aussi créer des attentes qui ne seront satisfaites qu'à court terme. Il est également vrai que ces initiatives sont parfois exploitées par les pouvoirs publics, qui comptent alors sur les entreprises pour financer des services et des institutions dont la prise en charge par l'État serait plus juste et plus fiable. Toutefois, ces objections n'ont rien à voir avec notre argument selon lequel, contrairement à ce qu'affirment Friedman et d'autres, il n'y a pas nécessairement de contradiction entre la prospérité d'une entreprise, ou la maximisation des rendements de ses actionnaires, et le fait que cette entreprise assume de plus larges « responsabilités sociales ».

Lorsque la responsabilité sociale de l'entreprise est commercialement rentable – c'est-à-dire lorsqu'elle fait augmenter les ventes ou assure une publicité gratuite – peut-on considérer qu'elle est morale ? On peut mieux cerner la question en la posant sous la forme d'un dilemme. Soit les actions de responsabilité sociale de l'entreprise font gagner ou économiser de l'argent, et sont par conséquent dans l'intérêt commercial de l'entreprise, auquel cas elles pourraient répondre à des motifs trop égoïstes pour avoir la moindre valeur morale ; soit elles ont une valeur morale, et sont donc entreprises indépendamment du profit ou de l'avantage commercial, auquel cas il ne s'agit pas d'une initiative appropriée pour une entreprise, dont la raison d'être est de dégager des bénéfices et d'acquérir une supériorité commerciale.

Il existe au moins deux moyens de sortir de ce dilemme. Le premier est de souligner qu'alors que le but général d'une entreprise est de gagner de l'argent, il n'est pas nécessaire que chacune de ses actions soit motivée par le gain, et certaines initiatives caritatives ou certaines activités déficitaires sont permissibles si elles sont compensées de façon significative par la création de bénéfices. Le deuxième est d'avancer que seules certaines théories morales considèrent qu'il y a opposition entre la moralité d'un acte et le fait qu'il soit motivé par l'intérêt, tandis que d'autres théories morales sont tout aussi acceptables. Cette autre solution du dilemme nous conduit à comparer la façon dont la moralité et l'intérêt personnel sont traités par la philosophie morale kantienne d'une part, et par l'utilitarisme, le néo-aristotélisme et l'égoïsme, d'autre part.

Morale et avantage commercial : le kantisme

La théorie qui oppose de la manière la plus stricte la morale à l'intérêt personnel est d'inspiration kantienne. Kant soutient que c'est le mérite et non le bonheur qui compte en morale, et il nie qu'une action puisse être moralement motivée si l'on en attend une récompense, ou si l'on espère y trouver le bonheur. Les exigences de la morale ne sont pas simplement des exigences hypothétiques ou conditionnelles, auxquelles on se plierait à condition d'y trouver un quelconque profit. Ces exigences sont catégoriques. Il faut s'y conformer sans réserves. Kant affirme, en outre, que nous trouvons toujours une raison de satisfaire à ces exigences, parce qu'elles s'adressent à quelque chose en nous qui ne peut manquer d'exister, pour peu que ces exigences soient applicables, à savoir : la conscience du fait que certaines règles ne souffrent pas d'exception, et s'appliquent, aussi inopportunes fussent-elles, à tous.

La différence entre la philosophie de Kant et les théories kantiennes en général – inspirées par Kant mais différemment formulées – réside dans le fait que ces dernières renoncent à mettre l'accent sur la pureté de la motivation morale et sur le caractère universalisable de toute pratique capable de nous motiver moralement, et qu'elles s'atta-

chent plutôt au concept de respect de la personne. Les théories qui affirment que certaines façons de traiter les individus sont immorales parce qu'elles sont dégradantes, humiliantes ou manipulatrices, ou parce qu'elles s'approprient des choix propres au sujet, veulent le plus souvent dire que ces traitements sont immoraux par le fait qu'ils portent atteinte au respect de la personne. Ou encore, des théories morales qui identifient certains traitements des individus à des violations des droits de l'homme s'appuient parfois sur une conception selon laquelle traiter les hommes comme il le faut se limite à respecter ce qu'ils partagent avec tous les autres hommes. Si de telles théories ne sont pas directement inspirées par l'injonction kantienne de traiter tous les êtres humains en tant que fins et non simplement comme moyens, elles en sont pour le moins très proches.

En pratique, pour peu que des activités commerciales prétendent être morales, elles ont plus de chances de l'être selon des critères d'inspiration néo-kantienne que kantienne ; en revanche, lorsqu'elles concernent le personnel des entreprises plutôt qu'un large public, elles se rapprochent alors des critères kantiens. Par exemple, lorsqu'une entreprise prend des mesures pour préserver la santé de son personnel, il est probable qu'elle le fait en vertu de l'idée selon laquelle ses employés sont des êtres humains qui ont le droit d'être protégés, autant que possible, de la maladie, de la douleur et du danger : on se rapproche là de la compréhension kantienne du respect de la personne. De même, lorsqu'une entreprise s'applique à fournir au client ce qu'elle s'est engagée à lui fournir, ou à se conformer au seul prix fixé au moment de la transaction, c'est qu'elle pense respecter les règles d'une transaction équitable, et qu'exiger un prix supérieur au prix convenu ou ne pas livrer les biens et services attendus et payés reviendrait à abuser des clients. C'est également, probablement, par respect pour la personne que les entreprises présentent une comptabilité qui donne aux investisseurs actuels ou potentiels une vision exacte de la position financière et des perspectives d'avenir de l'entreprise.

Ce type de mesures – la protection de la santé et de la sécurité, une facturation honnête, la tenue d'une comptabilité exacte – est destiné aux personnes financièrement impliquées dans l'entreprise – employés, clients ou investisseurs – et non aux personnes extérieures à l'entreprise qui bénéficient des réalisations de la responsabilité sociale de l'entreprise. En ce qui concerne des programmes tels que la formation des chômeurs ou le financement d'écoles ou d'orchestres, il n'est pas toujours plausible que le principe du respect de la personne, ou d'ailleurs un principe moral quelconque, soit à l'œuvre. Une entreprise essaie le plus souvent de répondre à la demande de la communauté, d'élargir sa clientèle, ou autre, au bénéfice de sa propre santé commerciale.

Morale et avantage commercial : utilitarisme, aristotélisme et égoïsme

L'utilitarisme est moins exigeant que le kantisme. Il n'affirme pas qu'un acte est dénué de valeur morale s'il sert les intérêts de l'agent. Mais il ne dit pas non plus qu'il existe une étroite relation entre la morale et l'intérêt. Il assimile, par contre, l'acte moral avec ce qui produit le plus de bien-être, que cet acte serve ou non l'intérêt de l'agent. L'utilitarisme ne verrait pas forcément d'objection à ce qu'une entreprise organise un plan de formation pour des raisons ayant trait à la bonne image qu'elle veut donner d'elle-même. Au contraire, si la somme des bénéfices qu'en tire la communauté est suffisamment importante, et si l'entreprise mène cette action non seulement dans son propre intérêt mais aussi pour produire de tels bénéfices, alors l'utilitarisme pourrait bien féliciter l'entreprise et lui attribuer, contrairement à la théorie kantienne, un authentique mérite moral. L'utilitarisme fournit donc un cadre dans lequel les motivations commerciales et morales peuvent s'harmoniser.

Cela ne signifie pas, pour autant, que l'utilitarisme exclue l'éventualité d'un conflit entre l'intérêt commercial et la morale. Tant s'en faut. L'utilitarisme reconnaît qu'un tel conflit peut exister, et affirme de plus que l'intérêt commercial doit être sacrifié s'il en résulte un bien-être plus grand. Par exemple, un grand détaillant en boucherie pourrait, motivé par des raisons utilitaristes, renoncer aux fournisseurs qui pratiquent l'élevage industriel. Celui-ci nuit au bien-être d'un nombre de bêtes si grand que l'équilibre des utilités recommanderait d'acheter des bêtes aux éleveurs qui s'abstiennent de telles pratiques, mais dont les tarifs sont plus élevés, ce qui entraîne des effets commerciaux désavantageux pour le détaillant. Un fabricant de meubles pourrait, de la même façon, être touché par des arguments utilitaristes en faveur de la préservation de bois rares, et opter pour l'utilisation d'un bois moins rare et moins demandé par les consommateurs. Ou encore, des arguments inspirés par l'utilitarisme peuvent exiger que des entreprises s'établissent dans des lieux où elles constituent une forte concentration de capital et de savoir-faire, et où existe au départ une demande considérable de capital ou de savoir-faire. Ce serait le cas dans de nombreux pays en développement, par exemple. De même, l'utilitarisme pourrait être invoqué lorsque des entreprises disposent de ressources qui seraient utiles en cas d'urgence. Parmi les exemples les moins sujets à controverse, citons celui de l'armateur de flotte marchande qui mettrait ses navires à la disposition de l'armée en cas de guerre, ou celui d'une compagnie minière opérant dans des régions reculées, dont le matériel de télécommunications serait réquisitionné pour rechercher des personnes portées disparues. Un exemple plus controversé

consisterait à mettre à la disposition des sans-abris le parc de logements vacants mais habitables d'un spéculateur immobilier. Dans de tels cas, l'utilitarisme pourrait réclamer des formes de responsabilité sociale dans l'entreprise qui ne seraient nullement justifiées par l'intérêt. Les situations exceptionnelles qui justifient des mesures opposées à l'intérêt d'une compagnie ne sont pas obligatoirement éphémères ou urgentes comme dans le cas de cyclones ou de séismes. La dette de nombreux pays en développement pourrait, à titre d'exemple, constituer une urgence à long terme qui justifierait, sur des bases utilitaristes, que les grandes banques acceptent de passer une partie de leurs prêts par pertes et profits.

Il est vrai que l'utilitarisme fournit à la fois des arguments pour et contre les sacrifices de l'entreprise. Aux avantages que procureraient la suppression de la dette des pays en développement ou le fait de mettre des logements à la disposition des sans-abris correspondent des coûts en termes de bien-être pour les personnes associées aux banques et aux organismes propriétaires, sous la forme d'une moindre rentabilité et peut-être d'une perte d'emplois. Et des sociétés en position de faiblesse peuvent susciter des opérations de rachat par des entreprises qui ne se soucient que du résultat financier. Pour des raisons utilitaristes, ces considérations incitent à ne pas trop exiger des entreprises, même en cas de circonstances exceptionnelles. Il existe des arguments utilitaristes en faveur de la création d'un environnement qui soit, *ceteris paribus,* favorable aux entreprises et à leurs intérêts, car l'action commerciale peut aussi améliorer directement le bien-être de ses employés. Ainsi, l'utilitarisme peut aussi bien justifier le laissez-faire que le sacrifice de l'intérêt commercial. Encore plus important est le fait qu'il autorise l'émergence de conflits entre la morale et l'intérêt de l'entreprise, et qu'il prévoit leur résolution en invoquant le bien-être public, que l'existence de l'entreprise est supposée promouvoir. Du fait qu'il reconnaît aussi bien les bienfaits que procure le commerce que les cas où d'autres considérations prennent le pas sur les affaires, on ne peut pas accuser l'utilitarisme d'être une théorie trop abstraite, anticommerciale, excessive, ou moralement contraignante : à ces égards, elle est plus compatible avec les affaires que la théorie morale de Kant. Parallèlement, elle admet que les entreprises puissent avoir des objectifs légitimes autres que le profit, et n'est donc pas condamnée à approuver une pratique des affaires qui subordonnerait tout au profit.

L'aristotélisme est une autre forme de philosophie morale qui tient compte de la coordination des exigences morales et commerciales. Selon Aristote, nous devrions développer certains types de pratiques qui favorisent l'épanouissement humain. Nous devrions par exemple devenir courageux, tempérés et justes, car ces qualités nous permettront de bien vivre en tant qu'êtres humains. Appliqué à l'éthique des affaires, l'aristotélisme indique comment les vertus humaines peuvent se manifester dans la pratique des professionnels des affaires. En outre, cette théorie peut expliquer comment certaines actions qui n'apportent pas nécessairement un avantage financier direct ou significatif à une entreprise peuvent néanmoins contribuer à un épanouissement de l'organisation, qui se situe au-delà des critères purement financiers du succès.

L'aristotélisme partage avec l'utilitarisme certains avantages qui lui permettent de s'appliquer au monde des affaires. Ainsi, le concept d'épanouissement qui, comme le concept utilitariste de bien-être, admet que les biens économiques puissent faire partie des composantes d'une bonne vie. Il est vrai que pour Aristote, une vie consacrée à l'accumulation des gains et des honneurs, ou à la recherche du plaisir, n'est pas le meilleur type de vie. Il estimait néanmoins que la vie idéale devrait faire une certaine place à la richesse, aux honneurs et au plaisir, et il pensait même que ces éléments sont indispensables à l'épanouissement. Les activités qui créent de la richesse, comme les affaires, et qui procurent honneurs et plaisirs, contribuent donc à l'épanouissement. Celui-ci consiste toutefois également, et avant tout, à réaliser ou accomplir ce qui est potentiellement excellent dans la nature humaine, à savoir la capacité de raisonnement pratique et théorique, et celle de vivre en communauté. Les vertus ou les pratiques nécessaires au plein exercice de ces capacités peuvent parfois contraindre l'individu à limiter son accumulation de richesses, sa quête d'honneurs ou sa pratique des plaisirs, de sorte que, comme pour l'utilitarisme, un conflit peut naître entre la morale et d'autres choses, notamment celles que l'on a l'opportunité et la motivation d'accomplir en affaires. Par conséquent, il faut peut-être renoncer, au nom de la tempérance ou de la justice, à la possibilité de toucher une rémunération personnelle en échange de l'octroi d'un contrat, ou celle d'exercer des pressions sur des employés pour nouer des relations personnelles. D'une manière différente, le fait de contester ou de dénoncer une pratique nuisible de la compagnie, de « tirer la sonnette d'alarme » *(whistle blowing),* comporte des risques qu'il faut peut-être assumer dans l'intérêt de la justice, malgré la loyauté due à l'entreprise ou aux employés responsables de ces pratiques. Et cela parce que les raisons que l'on a d'être vertueux ne doivent pas céder devant les exigences de son rôle d'homme d'affaires ou de salarié (Newton, « Virtue and role : reflection... », 1992).

L'aristotélisme – ou « théorie de la vertu », comme on le nomme parfois – fait l'objet d'un regain d'intérêt depuis quelque temps en éthique des affaires, pour la seule raison qu'il peut appréhender directement des conflits entre valeurs personnelles et commerciales tels qu'en rencontrent

de nombreux praticiens des affaires dans leur vie professionnelle (Solomon, *Ethics and Excellence,* 1992). L'utilitarisme est utile pour comparer entre le bien-être de l'organisation commerciale et celui d'autres entreprises, du public ou de l'environnement. Il peut prendre en compte les conséquences à grande échelle des actions des employés et dirigeants de l'entreprise ; toutefois, certains considèrent que l'utilitarisme convient moins bien à la résolution des questions concernant les valeurs personnelles, questions que les chefs d'entreprise ont tendance à considérer comme l'essence de l'éthique des affaires – problèmes de trafic d'influence, de révélation de la vérité, rivalité au sein des entreprises et entre elles. En revanche, l'aristotélisme n'oblige pas à considérer qu'un conflit entre la progression dans la carrière, ou la réalisation d'un profit, et un comportement juste constitue forcément un conflit entre la morale et l'intérêt. Justice et profit font *tous les deux* partie de l'intérêt personnel, puisque son propre épanouissement est dans l'intérêt de chacun, et que la justice et la réussite matérielle sont deux composantes d'une existence humaine épanouie.

L'aristotélisme va plus loin que l'utilitarisme dans son rejet de l'antagonisme que Kant discerne entre morale et intérêt personnel. Seul l'égoïsme éthique élimine effectivement cet antagonisme en définissant ce qu'il est juste de faire, pour une personne, par ce qu'il est dans son intérêt de faire. Très compatible avec la rhétorique de certains professionnels des affaires, l'égoïsme éthique trouve naturellement sa place en éthique des affaires. Selon cette conception, les personnes doivent agir de manière à servir au mieux leur intérêt ; mais l'agent peut aussi œuvrer pour autrui, si cela peut prévenir un préjudice à l'encontre de ses propres intérêts, ou si le bénéfice obtenu par autrui engendre un bénéfice net à son propre avantage. L'égoïsme éthique condamne l'altruisme pur, par lequel l'individu agit pour le bénéfice de l'autre sans obtenir le moindre avantage, et réprouve les actes qui procurent un avantage personnel moindre que celui obtenu par les autres. Cependant, l'égoïsme éthique désapprouve l'égoïsme pur, qui peut, à long terme, s'avérer contraire aux objectifs ou aux intérêts de l'agent.

Le concept d'un contrat social fondé sur l'intérêt personnel est important en théorie morale, et s'applique naturellement à l'éthique des affaires. Dans de nombreux pays, les entreprises jouissent de privilèges, notamment la responsabilité limitée, et l'on peut considérer, de ce fait, qu'elles opèrent dans le cadre d'un contrat social qui impose à l'entreprise une série de responsabilités envers la société. Dans le même ordre d'idée, on peut juger que le pouvoir considérable des grandes multinationales, qui peut dépasser celui de certains États, entraîne des responsabilités proportionnellement plus importantes. Bien qu'il soit possible de faire un usage théorique du contrat social sans présumer que ce contrat est fondé sur l'intérêt personnel, le concept de contrat social au service des intérêts personnels semble parfaitement justifier certaines formes d'aides fournies par l'entreprise à la société. Par exemple, dans le contexte actuel qui se caractérise, dans certains pays industrialisés, par des différences de revenu particulièrement marquées entre riches et pauvres, et par des profits pour les entreprises et des salaires pour leurs dirigeants qui sont particulièrement élevés, et pour cette raison nuisibles à leur image, les entreprises pourraient avoir intérêt à augmenter leurs donations charitables si elles veulent désamorcer une éventuelle pression politique en faveur d'une baisse des prix ou d'un relèvement de l'impôt sur les sociétés. Dans les mêmes circonstances, le monde des affaires pourrait faire pression pour obtenir une augmentation des dépenses sociales de l'État en vue de prévenir la violence ou un accroissement de la criminalité parmi les plus démunis. L'égoïsme éthique non seulement fournit un certain cadre naturel pour légitimer les projets de responsabilité sociale des entreprises, mais il représente également une compensation morale naturelle à la philosophie économique du capitalisme libéral, selon laquelle la recherche de l'intérêt personnel de chacun doit bénéficier, de manière involontaire mais bien réelle, à tous. Malheureusement pour ses adeptes, l'égoïsme éthique demeure toutefois peu convaincant en tant que cadre moral général. L'un de ses inconvénients est qu'il ne sait pas expliquer la valeur que nous accordons à l'altruisme. Certaines actions qui exigent un degré élevé de sacrifice, et que nous considérons généralement non seulement comme admirables mais comme moralement *idéales,* sont moralement non permissibles pour l'égoïsme éthique. C'est une chose d'affirmer qu'il est *difficile* de se comporter en saint ou en héros, mais l'égoïsme éthique va jusqu'à prétendre qu'un tel comportement est *immoral.*

Autres problèmes

À la question primordiale de savoir si l'éthique des affaires peut concilier exigences morales et objectifs commerciaux, la réponse semble être affirmative. Sauf pour un kantisme particulièrement contraignant, l'idée d'une action à la fois moralement méritoire et commercialement judicieuse semble parfaitement cohérente, notamment du point de vue de l'utilitarisme et de l'aristotélisme. Mais il reste à savoir si une éthique philosophique des affaires saura s'adresser aux professionnels des affaires. Dans ce cas comme dans d'autres en éthique appliquée, le défi consiste à produire des principes qui non seulement correspondent à des situations réelles, mais aient en outre un sens, dans ces situations, pour les personnes que ces principes sont censés guider. En d'autres termes, la tâche consistant à formuler une éthique philosophique des affaires qui soit accep-

table est, du moins en partie, un défi lancé aux capacités de persuasion de l'éthique des affaires.

Il est possible que le discours en question ne soit pas univoque. Aux États-Unis, les affaires sont largement reconnues comme une profession, et tout le monde convient que la formation aux affaires est une formation professionnelle comparable au droit ou à la médecine ; il est par conséquent normal que les professionnels des affaires disposent, comme les autres, d'un code déontologique qui soit objet de réflexion et d'application (Stark, « What's the matter with... », p. 44). On peut en revanche douter de l'efficacité de ce discours pour les professionnels des affaires qui n'ont pas été formés aux États-Unis, sans compter le vaste nombre de non-professionnels n'ayant reçu aucune formation, qui dirigent des petites entreprises aux États-Unis et ailleurs. Si elle ne veut pas se réduire à n'être que l'éthique des grandes entreprises, l'éthique philosophique des affaires ne doit pas espérer avoir prise sur la pratique commerciale, même aux États-Unis, en se contentant d'invoquer le statut professionnel des hommes d'affaires. Les chances de succès d'une telle tentative à destination des PME seraient encore plus faibles en Europe. On trouve un discours plus efficace dans les écrits des groupes de pression, dans les textes dénonçant les menaces que peuvent constituer de nouvelles lois pour les affaires, et dans la documentation destinée à promouvoir les initiatives de nombreuses compagnies européennes et américaines dans le domaine de l'éthique. Ce type de texte illustre en effet tout le bien que peuvent accomplir des entreprises réelles œuvrant dans le monde réel (Adams, Carruthers & Hamil, *Changing Corporate Values,* 1990).

▶ ADAMS R., CARRUTHERS J. & HAMIL S., *Changing Corporate Values,* Londres, Kogan Page, 1990. — AURIAC J.-M., *Statégie de l'entreprise et éthique,* Paris, Techniplus, 1996. — BEAUCHAMP T. & BOWIE N. éd., *Ethical Theory and Business,* Englewood Cliffs (NJ), 3ᵉ éd., 1988 ; *Business Ethics,* Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1982. — BOWIE N., *Business Ethics,* Oxford, Blackwell, 1999. — BOWIE N. E., *The Blackwell Guide to Business Ethics,* Malden Mass., Blackwell, 2002. — CHARIÉ J.-P., « Pour une libre concurrence à dimension humaine : redéfinir les règles de loyauté », France, Assemblée nationale, Commission de la Production, *Journal officiel,* 1995. — COWTON C. & CRISP R., *Business Ethics,* Oxford, Oxford Univ. Press, 1998. — DAVIES P. & QUINN J., *Ethics and Empowerment,* New York, Macmillan, 1999. — DION M., *L'Éthique de l'entreprise,* Paris, FIDES, 1995. — DONALDSON T. & DUNFEE T. W., *Ethics in Business and Economics,* Dartmouth, Ashgate Publishing Group, 1997. — DUSKA R. F., *Education Leadership and Business Ethics,* Dordrecht, Kluwer, 1998. — ENDERLE G., *International Business Ethics,* Indiana, Univ. Press of Notre Dame, 1999. — EVEN-GRANBOULAN G., *Éthique des affaires et de l'entreprise,* Paris, PUF, 1998 ; *Éthique et économie,* Paris, L'Harmattan, 1998. — FREDERICK R. E., *Comp to Business Ethics,* Oxford, Balckwell, 1999. — FREEMAN E. éd., *Business Ethics : The State of the Art,* New York, Oxford Univ. Press, 1991. — FRIEDMAN M., *Capitalism and Freedom,* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1962. — GELINIER O., *L'Éthique des affaires,* Paris, Le Seuil, 1991. — GRIFFTHS M. R. & LUCAS J. R., *Ethical Economics,* New York, Macmillan, 1996. — JONES-MACZJOLA S., *Further Ahead,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — MERCIER S., *L'Éthique dans les entreprises,* Paris, La Découverte, 1999. — MOHON R., *Stewardship Ethics in Debt Management,* Dordrecht, Kluwer, 1999. — MOUSSÉ J., *Fondements d'une éthique professionnelle,* Paris, Éd. d'Organisation, 1989. — MURPHY P. E., *Business Ethics,* Hoboken (NJ), Wiley, 2004. — NASH L., *Good Intentions Aside : A Manager's Guide to Resolving Ethical Problems,* Boston, Harvard Univ. Press, 1990. — NEWTON L., « Virtue and role : reflections on the social nature of morality », *Business Ethics Quarterly,* juil. 1992. — NOVAK M., *Une éthique économique,* Institut La Boétie, Paris, Le Cerf, 1987. — PUEL H., *L'Économie au défi de l'éthique,* Paris/Cujas, Le Cerf, 1989. — SEIDEL F. dir., *Guide pratique et théorique de l'éthique des affaires et de l'entreprise,* Paris, Eska, 1995. — SOLOMON R.. *Ethics and Excellence : Cooperation and Integrity in Business,* New York, Oxford Univ. Press, 1992. — SOLOMON R. & HANSON K. R., *La Morale en affaires ; clé de la réussite,* Paris, Éd. d'Organisation, 1989 (trad. de *It's Good Business,* 1981). — SORELL T. & HENDRY J., *Business Ethics,* Londres, Butterworth-Heinemann, 1994. — STARK A., « What's the matter with business ethics ? », *Harvard Business Review,* mai-juin 1993. — VERSTRAETEN J., *Business Ethics : Broadening the Perspectives,* Leuven/Sterling, Va., Peeters, 2000. — Coll. : Institut de l'entreprise, *L'Entreprise et l'Éthique,* Paris, 1991. — WERHANE P. H., *Business Ethics in Theory and Practice,* Dordrecht, Kluwer, 1999 ; *Moral Imagination and Management Decision-Making,* Oxford, Oxford Univ. Press, 1999.

Tom SORELL

→ *Corruption ; Déontologie ; Économie ; Entreprise ; Finance ; Kant ; Pénalisation ; Professionnelle (Éthique) ; Utilitarisme.*

ALAIN, 1868-1951

Lagneau, qui fut le maître et le dieu d'Alain, « ne traitait jamais de morale » (*Souvenirs*..., *PS*, p. 720, 739 et 784). On voudrait dire qu'Alain en traitait toujours, mais ce serait, entre les deux, marquer trop fortement l'écart. « C'est assez d'apprendre à penser », explique l'élève (*ibid.*, p. 720), et cette formule dit aussi la vérité de la morale. C'est toujours l'esprit qui se sauve ou se perd. Au reste, s'il fut incontestablement un moraliste, nous verrons en quel sens, Alain n'est jamais moralisateur. « La morale ne nous tourne jamais à juger les autres, disait-il, et c'est à ce signe qu'on la reconnaît » (*Propos*, t. 1, p. 647). Toute leçon de morale est immorale, en ce sens, en tout cas moralement insuffisante. Que pourrait-on y enseigner d'ailleurs, puisque la morale est « sans règles » (*Histoire*..., *AD*, p. 117, voir aussi *P 1*, p. 646), et à qui, puisqu'elle « n'est jamais pour le voisin » (*La Conscience morale*, p. 7-8 ; voir aussi *P 1*, p. 1097) ? La morale est tout entière de soi à

soi, comme Rousseau l'avait vu (*P 2*, p. 477-478), comme Kant le confirme (*Histoire...*, *AD*, p. 115-118). Le moralisateur se trompe d'objet, ou plutôt de sujet, et nous trompe par là. Alain, à l'inverse, renvoie chacun à sa conscience, qu'on connaît assez, et que personne d'autre ne connaît. Quelle conscience ? Il n'y en a qu'une. Les gens du métier ont tort de distinguer conscience morale et conscience psychologique. En vérité, « toute conscience est d'ordre moral, puisqu'elle oppose toujours ce qui devrait être à ce qui est » (*Histoire...*, *AD*, p. 53-54), et c'est pourquoi, écrit Alain, « on ne se connaît point si on ne se condamne » (*ibid.*, p. 190). C'est la conscience même. C'est le seul juge. C'est la seule loi. Kant a raison sur le fond, mais point toujours sur le détail. L'universel n'est pas une garantie, ni une excuse. Par exemple il y a « des mensonges héroïques », reconnaît Alain, et des sincérités coupables (*Histoire..., ibid.* ; *Conscience morale*, p. 11 ; *P 1*, p. 646). Qui ne voit que la casuistique est nécessaire (*Préliminaires...*, *AD*, p. 1173-1175, *Les Dieux*, *AD*, p. 1346) et insuffisante ? La morale est « sans règles, mais non pas sans principes » (*Histoire...*, *AD*, p. 117). C'est donc aux principes qu'il faut revenir, et donner des leçons de philosophie plutôt que de morale. C'était être fidèle encore au Maître : « Suivant en cela l'exemple de Lagneau, j'ai souvent laissé au père, à l'ami, au confesseur, le détail de la morale » (*Histoire...*, *AD*, p. 118). C'est que le détail est sans valeur propre, qui n'est moral que par le principe mis en œuvre. Quel principe ? La liberté. C'est ce qu'Alain a lu chez Descartes et Kant, et qu'il ne cessera d'approfondir. Faut-il alors se contenter de théorie ? Point davantage. S'agissant de morale, tout homme en sait assez, et le plus savant n'est pas pour cela plus honnête. La morale est toute pratique : « Le bien est difficile à suivre, facile à connaître » (*P 1*, p. 645), et « il n'y a jamais d'autre difficulté dans le devoir que de le faire » (*Définitions*, *AD*, p. 1050). Ni moralisateur, donc, ni théoricien de la morale : Alain est un philosophe, et la philosophie pour lui, en tout cas la philosophie vivante, n'est pas une théorie parmi d'autres ; c'est « une disposition de l'âme », devant le vrai (*Définitions*, *AD*, p. 1078), autant dire que c'est l'esprit même. C'est pourquoi la philosophie « vise toujours à la doctrine éthique, ou morale » (*81 chapitres...*, *PS*, p. 1072). L'esprit n'est pas une chose, l'esprit n'est pas un être : c'est un acte, ou plutôt c'est un devoir. Quel devoir ? Le devoir de penser, le devoir d'être libre, et c'est le même, et c'est le seul, et l'unique fondement de la morale. Non, certes, que la morale soit par là démontrée, puisqu'elle ne peut ; mais en ceci qu'il n'y aurait pas de morale autrement. « La plus haute valeur humaine c'est l'esprit libre [...], tous les philosophes sont d'accord là-dessus », et le christianisme l'exprime encore plus fortement « par la scandaleuse image du dieu crucifié. C'est toujours l'homme qui est dieu, mais l'homme en sa vraie grandeur, si indépendante de pouvoir et de richesse » (*P 1*, p. 1188-1189). Spiritualisme laïque : humanisme. C'est l'esprit de Kant, tel qu'il culmine, selon Alain, dans la seconde formulation de l'impératif catégorique (*Histoire...*, *AD*, p. 117). Traiter l'humanité comme une fin, en soi-même aussi bien qu'en autrui, c'est ce qu'on appelle l'humanité (en tant qu'elle n'est pas une espèce mais une vertu, en tant qu'elle est la seule espèce, pour mieux dire, qui soit aussi un devoir), c'est ce qu'on appelle la liberté (contre le fatalisme des causes efficientes), c'est ce qu'on appelle l'esprit, et c'est ce qu'on appelle la morale. « L'esprit n'est pas une hypothèse en l'air. C'est la fonction propre de l'homme [...], et qui se sait esprit se veut libre » (*Histoire...*, p. 94). De là la fameuse définition des *Lettres sur Kant* : « La morale consiste à se savoir esprit et, à ce titre, obligé absolument ; car noblesse oblige » (*Lettres à Sergio Solmi*, p. 63). La grande affaire est d'être un homme, toute la morale se joue là, et toute la philosophie. Une philosophie bornée à l'homme ? « Je ne vois point la borne », répondait Alain (*Saisons de l'esprit*, 4), et c'est la philosophie même, toujours finie, et toujours infinie.

Moralisme et volontarisme

On a trop fait d'Alain un moraliste, entendant par là qu'il ne serait pas vraiment philosophe. C'est l'avoir peu lu, ou peu compris. S'il y a en lui un La Bruyère ou un Montaigne, et c'est tant mieux, et ce n'est pas donné à tout le monde, il y a aussi autre chose. Alain, lui, est un professionnel de la philosophie : enseignant hors pair, lecteur éblouissant, métaphysicien hardi, et plus difficile qu'on ne le croit. « Clarum per obscurius », disait-il après Lagneau. S'il est moraliste, comme l'a bien vu Georges Pascal, c'est plutôt au sens technique du terme, au sens où « Fichte appelle sa doctrine *Reiner Moralismus*, en tant qu'elle fait d'une loi de l'action, et non de l'être, le principe suprême de la philosophie » (*Vocabulaire* de Lalande, cité par G. Pascal, *L'Idée de philosophie chez Alain*, p. 22). Primat de la raison pratique, ou primat, pour mieux dire, de la volonté. Alain a gardé des stoïciens cette leçon qu'il retrouvera chez Descartes et Lagneau : « C'est la volonté qui juge et pense » (*Lettre à Elie Halévy*, du 3 avril 1901), dans la connaissance aussi bien que dans l'action, et c'est en quoi toute vérité, comme toute vertu, est « de volonté » (*Abrégés...*, *PS*, p. 801). Stoïcisme toujours, et chez Descartes encore, et chez Kant encore. « C'est la volonté qui est l'âme de l'âme » (*ibid.*, p. 801), et l'âme n'existe que par là : « Ce beau mot ne désigne nullement un être mais toujours une action » (*Définitions*, *AD*, p. 1031). Par quoi Alain est moins intellectualiste, contrairement à ce qu'on dit parfois, que volontariste. Si l'esprit « met tout en ordre », comme disait Anaxagore, et dans la perception elle-même (*Souvenirs...*, *PS*, p. 743 ; voir aussi *Abrégés...*, *PS*,

p. 793), c'est pour autant seulement que l'esprit – tel l'*hégémonikon* / ἡγεμονικόν des stoïciens – est doué de volonté ou, mieux, est la volonté jugeant. D'où la liberté encore, et le doute héroïque de Descartes. Penser c'est juger, juger c'est vouloir, et « le seul devoir est d'être libre » (*Conscience morale*, p. 2). Alain reprend pourtant, et bien souvent, le fameux « Nul n'est méchant volontairement » de Socrate ou de Platon (voir par ex. *P 1*, p. 410-411 et 743-745). Mais c'est pour y trouver la volonté, plutôt que la science : le méchant n'est pas celui qui se trompe, c'est celui qui se laisse emporter, celui qui « s'abandonne au lieu de se conduire » (*P 1*, p. 743), celui, autrement dit, qui échoue à vouloir. On en sait toujours assez pour agir en homme : ce n'est pas l'intelligence qui est en défaut, c'est la volonté ; ce n'est pas la science qui manque, c'est le courage. Si nul n'est méchant volontairement, c'est qu'on n'a point besoin de vouloir pour se laisser emporter par le plaisir, la colère, l'égoïsme ou la peur. Il suffit de se laisser aller, de se laisser tomber, et c'est ce que fait le méchant (le *méchéant*, rappelle Alain, celui qui tombe mal, *P 2*, p. 802, ou plutôt qui tombe, et c'est le mal), et rien n'est plus facile, en ce sens, que d'être méchant sans le vouloir. « Car il n'est pas difficile de céder à la peur ; il n'y a qu'à la laisser faire. Comme pour dormir le matin, il suffit de s'abandonner. Le paresseux ne choisit point la paresse ; la paresse se passe très bien d'être choisie. La gourmandise de même, et la luxure, et tous les péchés ; cela va tout seul » (*P 1*, p. 410). La morale suppose au contraire qu'on résiste à l'esclavage des désirs ou des peurs : en quoi « toute vertu est courage », comme dit Alain, ce qui explique que « le mot "lâche" soit la plus grave des injures » (*Propos d'un Normand*, 1909, p. 189). Volontarisme, donc : « Faire ce qu'on veut est le bien, pourvu qu'on sache vouloir » (*Lettres à Sergio Solmi*, 7, p. 64), et tel est en effet l'esprit de la vertu stoïque comme de la bonne volonté selon Kant. Non qu'Alain oublie pour cela Platon, bien au contraire ; mais c'est sa conception de l'homme surtout qu'il retient, ce fameux sac de peau, avec ses trois étages – ventre, poitrine et tête : l'hydre, le lion, le sage –, structure ternaire sur laquelle Alain ne cesse de revenir et de s'émerveiller (voir par ex. *P 1*, p. 674-676, 914-915 et 1141-1143, *P 2*, p. 31-32, 85-86 et 390-392, *Mars*, *PS*, p. 575-576, *Platon*, *PS*, p. 905, *Préliminaires...*, *AD*, p. 1200, *Conscience morale*, p. 15-17...). Il ne s'agit que d'être un homme, mais cela ne va point sans choix. Car enfin le tyran ou l'assassin sont humains aussi. Trop humains ? Alain, qui n'aimait guère Nietzsche, dirait plutôt qu'ils le sont trop peu, ou trop mal, n'étant soumis qu'à la partie en eux la plus animale (le ventre) ou la plus impulsive (le thorax). « Etre vaincu en soi-même par soi-même animal, c'est la faute », écrit Alain (*P 1*, p. 646), et nul n'en est fier. Faute contre l'esprit, contre l'humanité, et contre soi. À l'inverse, « dès qu'un homme se gouverne bien lui-même, il se trouve bon et utile aux autres sans avoir seulement à y penser. C'est l'idée de toute morale ; le reste n'est que police de Barbares » (*P 1*, p. 71). Autant dire qu'Alain ne croit guère à la morale des sociologues, qui n'est pour lui que bonnes mœurs et soumission – complaisante ou craintive, selon les cas – au *gros animal*. C'est Gygès qu'il s'agit de conduire, ou cela seul, du moins, est moral strictement : « L'homme moral est invisible à l'homme, nous avons tous l'anneau magique » (*P 1*, p. 1097), et c'est en quoi « la morale est une solitude » (*Conscience morale*, p. 8). Elle n'en est pas moins universelle pour autant. Que « la morale change selon les temps, les climats, les polices, les conventions », c'est là une « idée faible », sinon une idée fausse, et qui rate l'essentiel. « On invoque Montaigne. Mais qui mieux que lui a honoré le courage, la tempérance, la patience, la sagesse ? » Qui a mieux « reconnu l'homme dans les peuples du Nouveau Monde » (*ibid.*, p. 6) ? D'ailleurs toute morale extérieure est factice, ou plutôt n'est pas morale : « Entrer dans la vie morale, c'est justement se délivrer des règles, juger par soi-même, et, en définitive, n'obéir qu'à soi » (*Propos d'un Normand*, 1909, p. 169). Cela vaut aussi, et *a fortiori*, contre les morales théologiques : « C'est que la crainte n'est ni belle ni bonne, explique Alain. Même Dieu, s'il menace, ne peut faire qu'un poltron. Il faudrait tirer au clair cette théologie de police, qui ne peut faire qu'une vertu de prisonniers » (*P 1*, p. 1095). Imaginons un Dieu présent ou une police omnisciente : il n'y aurait partout que crainte et soumission, comme l'avait vu Kant, et la morale n'y survivrait pas. « C'est pourquoi il faut que Dieu soit incertain » et qu'on agisse « comme s'il n'était pas », sans rien en attendre, ni récompense ni châtiment, et pourtant comme il faut, comme on doit. C'est la morale même, et la sainteté vraie : « Le saint est l'homme qui se passe de Dieu » (*ibid.*, p. 1097). C'est que la conscience lui suffit, qui est Dieu, comme disait Hugo (*Histoire...*, *AD*, p. 97), ou plutôt qui est l'homme, et tout homme, et tous les hommes. Éthique de la communication : « Que l'esprit universel soit présent en toute discussion, c'est ce qui est évident, même par l'accord impossible, même par le désaccord sans remède ; car les esprits se rencontrent là ; et il n'y aurait point de désaccord sans cet accord sur le désaccord. De sorte qu'en un sens Socrate gagne toujours » (*Platon*, I, *PS*, p. 851). Juger, même quand on se trompe, penser, même quand on cherche, c'est toujours penser ou juger selon l'universel. Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre (*P 1*, p. 1008-1010). Et nul pourtant ne peut juger que pour soi, et (moralement) que soi. C'est en quoi la morale est à la fois « universelle et intime » (*Conscience morale*, p. 6-7). Personne ne peut juger à ma place, ni aucune place me dispenser de juger. Qui voudrait se tromper ? Qui voudrait être fou ? Il ne

s'agit que d'être soi, mais en esprit et en vérité. Choisir sa vie, donc, mais selon l'éternel et le vrai, plutôt que selon le hasard des rencontres ou des passions. Tel est le sens de la sagesse spinoziste, et tel était déjà le sens du mythe d'Er, dans *La République* (*Platon*, *PS*, chap. XI ; la comparaison avec Spinoza se trouve p. 919). Tel est le sens surtout de notre vie, puisque tout homme, rappelle Alain, « fait ce terrible choix à chaque moment » (*Abrégés*, « Platon », *PS*, p. 798). Chacun est libre ou esclave, selon qu'il le veut, ou plutôt – car personne ne veut être esclave –, selon qu'il est capable de vouloir. Tout se noue ici, morale et pensée, et ce nœud c'est l'homme, c'est l'esprit, c'est le devoir, c'est la liberté : « Puisque l'esprit est libre, ou, mieux, se veut libre et se décrète libre, la règle de penser comme il faut est de penser comme on veut. [...] Car il est sensible à tout homme que ce qui l'intéresse quand il se met à penser, ce n'est pas ce qu'il pense, mais ce qu'il doit penser » (*Histoire*, *AD*, p. 119). Ainsi la seule liberté est de faire son devoir, le seul devoir est d'être libre, et tout le reste est esclavage. Platon et Descartes ici se rejoignent, comme Spinoza et Kant, et c'est pourquoi il n'y a point à choisir entre les pensées, mais à choisir plutôt de penser bien, c'est-à-dire de penser. « Tout seul, universellement » (*Conscience morale*, p. 7 et 11). La morale est cette solitude, et cette universalité.

Les vertus

Quant au contenu de la morale, Alain se plaît à l'exposer presque tout dans le cadre traditionnel, et doublement traditionnel, d'une classification des vertus : les quatre vertus cardinales de la tradition grecque, d'abord et toujours, puis, et de plus en plus, les trois vertus théologales – les trois vertus modernes, dit parfois Alain – de la tradition chrétienne, lesquelles n'annulent point les premières, on s'en doute, mais les éclairent. Pour faire le lien entre ces deux classifications, une définition générale de la vertu, qui doit surtout à Spinoza : « Vertu signifie puissance ; et cette vertu suffit » (*Vingt leçons...*, XVI, *AD*, p. 582). Que la vertu soit aussi renoncement, Alain ne l'ignore pas. Toutefois, ajoute-t-il aussitôt, « vertu n'est assurément pas renoncement par impuissance, mais plutôt renoncement par puissance. Si je suis trop peureux ou trop timide pour faire l'escroc, ce n'est pas vertu. Si je suis courageux par folle colère, ce n'est point vertu. Si je suis résigné par lâcheté, ce n'est point vertu. Ce qui est vertu, c'est pouvoir de soi sur soi » (*P 1*, p. 1246). Morale de l'intention ? Certes, mais à condition qu'elle soit en acte. Il s'agit toujours de persévérer dans l'être, mais dans son être d'homme ; de « s'obstiner selon soi », comme dit aussi Alain (*Vingt leçons...*, *AD*, p. 582), mais selon le soi qui est libre. Tout le reste est esclavage : tout le reste n'est pas moi. L'esprit de Spinoza souffle là, qui est de joie et de miséricorde : « Ne considère point volontiers ce qui rend triste. Donc, sur l'esclavage humain et la faiblesse humaine parcimonieusement, et juste autant qu'il faut. Largement au contraire sur la vertu ou puissance des hommes, spectacle propre à les réjouir et à te réjouir toi-même, de façon qu'ils agissent désormais, et toi aussi, par la seule affection de joie » (*P 1*, p. 250). C'est « l'ombre de Spinoza » qui parle, précise Alain ; et d'ajouter ce commentaire : « La sottise dans un homme n'est rien de lui ; la vanité n'est rien de lui ; la méchanceté n'est rien de lui. Ces faiblesses émouvantes n'expriment en réalité que la faiblesse des hommes devant les causes extérieures. » Ce ne sont que passions, et toute passion est passive. Les vertus au contraire sont toujours actives, au sens spinoziste, mais plus encore cartésien, du terme. Il s'agit que l'âme gouverne, plutôt que le corps. Il s'agit de faire, plutôt que de subir (*P 1*, p. 635). D'être libre, plutôt que d'être esclave. Les utilitaristes ont vu trop court : ce ne sont pas les intérêts qui nous meuvent, mais les passions (*Traité de morale*, p. 200) ; et toute vertu est une passion surmontée ou sauvée. Non que les passions soient toujours mauvaises. Elles sont bonnes si elles sont joyeuses, ou même si elles sont agréables ou toniques. Mais cela suppose qu'on les contrôle, qu'on les gouverne, et c'est ce qui définit les vertus. Quelles vertus ? On n'a guère le choix. Si vertu est puissance de soi sur soi, force d'âme, comme dit Alain après Spinoza, chaque vertu sera définie par l'esclavage qu'elle surmonte. Ainsi, contre l'esclavage du plaisir, la tempérance. Contre l'esclavage des richesses, la justice. Contre l'esclavage de la peur, le courage. Contre l'esclavage de l'opinion, de l'enthousiasme ou des preuves, la sagesse. Ce sont les quatres vertus cardinales de l'Antiquité et du Moyen Age. Alain ne cesse d'y revenir, par exemple dans le beau Propos du 19 janvier 1935 (« Les quatre vertus », *P 1*, p. 1245-1247), qu'il faudrait citer en entier, si l'on pouvait. À défaut, cette définition de la vertu : « C'est la puissance de vouloir et d'agir contre ce qui plaît ou déplaît. C'est une puissance acquise contre tous les genres de convulsion, d'emportement, d'ivresse et d'horreur. [...] Les Anciens ont défini quatre vertus principales d'après quatre genres d'emportement. L'emportement de la peur définit par opposition la vertu de courage. L'ivresse, qui est l'extrême du désir, définit la tempérance. L'emportement de la convoitise définit la justice ; et l'emportement des disputeurs définit la sagesse » (*Définitions*, *AD*, p. 1098). C'est toujours le sac de peau : la tempérance doit régner sur le ventre, le courage sur le cœur, la sagesse sur la tête. La quatrième vertu serait donc la plus belle, qui doit assurer l'équilibre harmonieux de l'ensemble, dans l'homme comme dans la société, et c'est ce qu'on appelle justice proprement (*Platon*, X). Il arrive pourtant qu'Alain mette la sagesse plus haut (voir par ex. *P 1*, p. 1247) ; mais c'est qu'il prend alors la justice en un sens restreint (le contraire du vol), et la sagesse, au con-

traire, en un sens large (« il s'agit toujours de n'être pas dupe, et de garder son esprit clair »). Le vrai est sans doute que sagesse et justice au sommet se confondent. Ainsi Socrate, qui le paya de sa vie.

Mais on ne peut en rester aux Grecs, ni à cette maîtrise toute héroïque des passions. C'est paganisme encore, et culte de la force. « Athlétisme », dit souvent Alain (par ex. dans sa définition de la vertu, *AD*, p. 1098, ou dans *Les Dieux*, III, 5). C'est la vertu d'Hercule, héros stoïcien (*P 1*, p. 150, *P 2*, p. 293-294). Mais enfin Hercule n'est pas « tout à fait un Dieu » (*Les Dieux*, III, 2, p. 1294). Ce qui lui manque ? Un peu de faiblesse, ou d'amour de la faiblesse. Que vaut la force, si ce n'est au service des plus faibles ? Cela les Anciens pouvaient le comprendre, peut-être. Mais point que c'est la faiblesse alors qui vaut, que c'est la faiblesse qu'il faut aimer, que c'est « la faiblesse qui est Dieu » (*Entretiens au bord de la mer*, IX, *PS*, p. 1368). Le premier enfant venu vaut plus qu'Hercule. Le premier esclave venu vaut plus qu'Hercule. Le premier supplicié venu vaut plus qu'Hercule. Prométhée ? Point. Jésus-Christ. L'enfant nu, entre le bœuf et l'âne. L'Homme-Dieu crucifié, entre les deux voleurs. Ici il faut « dire adieu à la beauté grecque, car elle n'est que le bonheur d'être fort » (*Les Dieux*, IV, 6, *AD*, p. 1337). Le bonheur d'aimer vaut mieux, c'est ce que signifie le christianisme. Sagesse vaut moins que sainteté.

« Il faut donc croire ? » (*Entretiens...*, IX, *PS*, p. 1369). Sans doute. Mais point dans le monde, ce serait idolâtrie. Point dans les pouvoirs, ce serait servitude. Il faut croire en l'esprit, et c'est en quoi toute foi, quand elle est libérée de superstition, porte sur l'homme : sur l'homme que je suis, ce qui est foi strictement ; sur son action et ses chances de succès, ce qui est espérance ; enfin sur l'autre homme, et sur tout homme, ce qui est charité (*Entretiens...*, IX, *Les Dieux*, IV, *Les Idées et les Ages*, VI, 7 ; voir aussi, dans les *Définitions*, les articles « foi », « espérance » et « charité »). Ce sont les trois vertus théologales, mais ramenées sur la terre (*P 1*, p. 327-328). Si la foi y occupe une position centrale, comme on le voit, c'est à condition de comprendre qu'elle est une croyance volontaire, dont le véritable objet est la volonté même, en tant qu'elle est libre. Au fond, c'est ce qu'Alain, avec Descartes, appelle aussi la *générosité* (*Histoire...*, *AD*, p. 189-192, *P 1*, p. 1088-1089), et le mot sans doute est moins équivoque. Mais Alain aime dans celui de *foi*, et de plus en plus, la capacité qu'il a d'intégrer tout l'homme – y compris ce qu'on appelle aujourd'hui l'*homo religiosus* – à l'homme, et tous les hommes à l'humanité. Non qu'Alain cède pour cela sur l'essentiel, qui est la liberté de l'esprit. Foi obligée, ce n'est plus foi. Foi certaine, ce n'est plus foi. La foi ne va pas sans doute. Elle est le doute même, en esprit et en vérité. Montaigne, héros de la bonne foi. Voltaire, héros de l'esprit (*Les Dieux*, *AD*, p. 1318-1319). « Le doute est le sel de l'esprit », écrit Alain, et les vrais croyants sont ceux qu'il appelle « les ânes rouges, ceux qu'on ne peut atteler, qui ne croient rien » : ceux-là ont la foi, la vraie foi, « la foi qui sauve » (*P 1*, p. 1014-1016). C'est le contraire de la crédulité (*ibid.*, et *P 2*, p. 943). Car l'esprit se moque de tout, y compris de lui-même, l'esprit ne croit qu'en soi, ou plutôt il n'y croit pas (« l'esprit n'est rien, dit l'esprit », *Les Dieux*, *AD*, p. 1318), il n'y croit qu'autant qu'il le veut, qu'autant qu'il se fait, et c'est la vérité de l'esprit, et c'est le vrai Dieu, et c'est le seul (*Définition*, art. « Esprit », *AD*, p. 1056 ; voir aussi *Les Dieux*, III, 10 et IV, 1). On ne quitte point ici la morale. On y entre. On la sauve. Définition de la foi : « Volonté de croire, sans preuve et contre les preuves, que l'homme peut faire son destin, et que la morale n'est donc pas un vain mot. Le donjon de la foi, son dernier réduit, c'est la liberté même ; et il faut y croire, car sans y croire on ne peut l'avoir » (*Définitions*, *AD*, p. 1060). Oublier qu'on est libre, ou faire semblant de ne l'être pas, c'est mauvaise foi, écrit Alain avant Sartre (*Histoire...*, *AD*, p. 116), et cela dit assez, à l'inverse, la vérité de la foi, de la bonne foi, qui est foi en soi et en l'esprit, qui est l'esprit lui-même dans l'acte qui le sauve. « Il n'y a qu'une foi, qui est de se garder libre » (*P 1*, p. 1088). Ainsi c'est la foi qui est Dieu *(ibid.)*, et c'est ce que signifie l'athéisme. Libre pensée ? C'est un pléonasme, dirait Alain, quand ce n'est pas une caricature. Agnosticisme ? Ce serait trop peu dire. Disons donc athéisme, mais volontaire plutôt que dogmatique. Si Dieu existait, tout serait fini (voir les *Souvenirs...*, III, p. 763). Au lieu que tout commence, puisque nous sommes libres. Du moins si nous voulons : « Il est de l'essence de la liberté, rappelle Alain après Renouvier et Kant, qu'on ne puisse jamais la prouver à la rigueur, et qu'il faut toujours la vouloir » (*Histoire...*, *AD*, p. 98). Limiter le savoir, disait Kant, pour laisser place à la foi. Mais un seul postulat suffit. « Il n'est permis d'adorer que l'homme » (*P 2*, p. 503).

Le bonheur

Le *best-seller* d'Alain, en France comme dans le monde, est sans doute le recueil des *Propos sur le bonheur*. J'y vois une part d'injustice, tant les grands livres d'Alain *(Histoire de mes pensées, Entretiens au bord de la mer, Les Dieux...)* valent mieux. Mais cela rejoint aussi la vocation vraie de la philosophie, qui est d'aider à vivre. Et qui voudrait vivre malheureux ? Alain philosophe à l'ancienne, c'est ce qui fait une part de sa modernité. Il philosophe « de la bonne manière, c'est-à-dire pour son propre salut » (*Les Dieux*, *AD*, p. 1203), et n'en voit point sans bonheur. Eudémonisme ? Point du tout. Le bonheur n'est pas un but plausible, et même « dès qu'un homme cherche le bonheur, il est condamné à ne pas le trouver » (*P 1*, p. 105). Il faut « jurer d'être heu-

reux », certes ; mais aussitôt s'occuper d'autre chose. Est-ce alors la vertu qui fait le bonheur ? Est-ce le bonheur qui fait la vertu ? Ni l'un ni l'autre, en quoi stoïciens et épicuriens sont renvoyés dos à dos. Comme l'a remarqué Georges Pascal, « le problème du Souverain bien trouve ici une solution originale : le bonheur n'est ni la récompense ni le principe de la vertu ; bonheur et vertu sont liés par un troisième terme qui est la source de l'un comme de l'autre : l'effort de la volonté, que l'on nomme ordinairement courage » (*L'Idée de philosophie chez Alain*, p. 35). Bonheur et vertu n'existent que dans l'action, quand elle est libre. L'amour ? Il est ce bonheur même, comme l'a vu Spinoza (*P 2*, p. 119), et cette vertu même, par « le courage d'aimer » (*Définitions*, p. 1032, *Lettres au Dr Mondor*, *AD*, p. 736). Car « l'amour n'est point séparé du courage », ce que le mot *cœur* indique assez, qui signifie l'un et l'autre (*ibid.*, p. 724), et tel est peut-être le secret commun des héros et des saints. Courage sans amour, ce n'est point vertu : ce n'est que colère ou insensibilité. Amour sans courage, ce n'est pas vertu : ce n'est que passion ou désir. Il faut donc les deux, amour et courage, ce qui est générosité (*ibid.*, p. 724) et le contenu vrai du bonheur.

Par quoi la morale est la vérité de la religion (*Préliminaires...*, *AD*, p. 1136), et de la vie. Il ne s'agit que de sauver son âme (*P 1*, p. 610-611), et ce salut « n'est pas de l'avenir mais de maintenant » (*Platon*, *PS*, p. 887-888). Lagneau, encore : « Sauver cette puissance de penser, ne la soumettre à rien, ne la déshonorer par aucun genre d'ivresse, n'est-ce point là la morale, ô mon maître ? (*Souvenirs...*, *PS*, p. 731). C'est le seul salut qui nous soit accessible, et il suffit : « Par salut j'entends justice et santé de l'âme, comme tout le monde, et dans cette autre vie qu'est cette vie dès qu'on se soucie de son âme » (*Histoire...*, *AD*, p. 182). La formule est utilisée à propos de Descartes, dont Alain, de plus en plus, fit son maître. C'était replier le platonisme dans l'homme, le savoir dans le jugement, et l'esprit dans la volonté. Il n'y a qu'un seul devoir, qui est de penser ; qu'une seule vertu, qui est de vouloir ; qu'un seul bonheur, qui est d'agir. Les trois vont bien sûr ensemble, puisque « nul ne peut vouloir sans faire » (*P 1*, p. 1075), ni penser sans vouloir (*Descartes*, *PS*, p. 932, 963 et *passim*). Pensée en acte, vertu en acte, bonheur en acte. Ainsi c'est l'action qui est bonne, quand elle est libre, et qui sauve. Le reste n'est donné que par surcroît : « Le bonheur est une récompense qui vient à ceux qui ne l'ont pas cherchée » (*P 1*, p. 106).

● L'essentiel de l'œuvre d'Alain tient en 4 volumes de chez Gallimard dans la collection de la Pléiade : *Les Arts et les Dieux* (1958), *Les Passions et la Sagesse* (1960), enfin les 2 recueils de *Propos* (1956 et 1970). C'est à ces 4 volumes (respectivement désignés ci-dessus par *AD*, *PS*, *P 1* et *P 2*) que renvoient, dans la mesure du possible, nos références. Il faut ajouter les *Cahiers de Lorient* (Paris, Gallimard, 1963 et 1964), les *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant* (Paris, Hartmann / Flammarion, 1946), la *Correspondance avec Élie et Florence Halévy* (Paris, Gallimard, 1958), le petit *Spinoza* (publié en 1900 sous le nom d'Émile Chartier, rééd., Mellottée, 1949, puis Gallimard, « Tel », 1986), les 4 volumes d'*Esquisses* (spécialement les t. 2, sur *La Conscience morale*, et 3, sur *La Recherche du bonheur*, Paris, PUF, 1964 et 1968), sans oublier un petit *Traité de morale*, datant de 1911 et resté inachevé, qui fut publié à titre posthume par le *Mercure de France*, en juin 1956 (n° 1114, p. 193-227). Voir aussi *Cahiers Alain* publiés par l'Institut Alain (52, Passage du Bureau, 75011 Paris) et par le *Bulletin de l'Association des Amis d'Alain* (75, av. Émile-Thiébaut, 78110 Le Vésinet). Signalons spécialement une monumentale édition complète des *Propos* (Alain en a écrit quelque 5 000, ce qui représente environ 10 000 pages...), entreprise par l'Institut Alain (diffusion Klincksieck), sous la dir. de J.-M. Allaire, R. Bourgne et P. Zachary. C'est dans *Minerve, ou De la sagesse* (Paris, Hartmann, 1939) qu'il est le plus souvent question de morale ; on citera aussi *Les Saisons de l'esprit* (Gallimard, 1937), les *Propos sur le bonheur* (Gallimard, 1928) ou les *Propos sur l'éducation* (Rieder, 1932, rééd. PUF, 1990).

► BÉNÉZÉ G., *Généreux Alain*, Paris, PUF, 1962. — COMTE-SPONVILLE A., « Alain entre Jardin et Portique », *Une éducation philosophique*, Paris, PUF, 1989 ; « Le dieu et l'idole (Alain et Simone Weil face à Spinoza) », *in* BLOCH O. dir., *Spinoza au XXe s.*, Paris, PUF, 1993 ; « L'existence et l'esprit selon Alain », *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n° 77, Le Vésinet, juin 1994. — HYPPOLITE J., « L'existence, l'imaginaire et la valeur chez Alain », *Mercure de France*, n° 1034, oct. 1949 ; « Alain et les dieux », *Mercure de France*, n° 1060, déc. 1951 (ces 2 articles sont repris dans *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1971, rééd. coll. « Quadrige », 1991, t. 2, p. 513-563). — PASCAL G., *Pour connaître la pensée d'Alain*, Paris, Bordas, 3e éd., 1957 ; *Alain éducateur*, Paris, PUF, 1964 ; *L'Idée de philosophie chez Alain*, Paris, Bordas, 1970 (il faut signaler particulièrement ce dernier ouvrage, issu d'une thèse d'État, qui est sans doute, sur Alain, ce qu'on peut lire de plus complet, de plus précis, et de plus juste). — REBOUL O., *L'Homme et ses passions d'après Alain*, 2 vol., Paris, PUF, 1968. — Coll. : *Alain, lecteur des philosophes*, Actes du Colloque organisé par l'Institut Alain en 1986, Paris, Bordas, 1987. — *Alain-Freud*, Actes du Colloque de 1990, Institut Alain, 1992. — *Jules Lagneau, Alain et l'école française de la perception*, Actes du Colloque de 1992, Paris, Institut Alain, 1995. — *Bulletin de l'Association des amis d'Alain* (2 numéros par an, souvent d'une grande qualité). — *Revue internationale de philosophie*, n° 1/2001, « Alain ».

André COMTE-SPONVILLE

→ *Bonheur ; Descartes ; Spinoza ; Stoïcisme ancien.*

ALTRUISME → Autrui ; Égoïsme

AMITIÉ

L'amitié n'est pas parvenue à la consécration de vertu cardinale ; à peine est-elle une vertu, dans l'esprit même d'un Aristote, qui manifeste à cet

égard une forme de réserve (*Éthique à Nicomaque [EN]*, VIII, 1, 1155 *a* 2). Aussi bien l'amitié éprouve-t-elle de sérieuses difficultés pour se voir reconnaître le caractère normatif qui s'attache à une vertu, qu'on la prenne dans sa teneur propre, ou par comparaison avec une vertu aussi canonique que la justice.

Prise en elle-même, l'amitié peut tout d'abord souffrir de quelque équivoque, toute amitié n'étant pas à compter au nombre de celles qui seraient à rechercher pour elles-mêmes ; selon Aristote, par exemple, il importe de distinguer l'amitié en vue de l'utilité, l'amitié en vue du plaisir, qui sont accidentelles, et l'amitié parfaite, celle « des hommes vertueux et qui sont semblables en vertu » (*EN*, VIII, 4, 1156 *b* 7-8, trad. Tricot) ; cette dernière forme d'amitié est tenue par Aristote pour la forme par excellence, dans la mesure où les amis vertueux souhaitent du bien à leurs amis pour l'amour de ces derniers (*EN*, VIII, 4, 1156 *b* 10, trad. Tricot), en tant qu'ils sont essentiellement dignes de cette amitié. L'amitié parfaite (*philia teleia* / τελεία φιλία) est le lien le plus fort que l'on puisse concevoir entre des personnes, et à cet égard l'analyse aristotélicienne fait figure de *locus classicus* : Cicéron, dans son *Lélius ou De l'amitié* (XXI), évoquera « l'amitié la plus belle et la plus conforme à la nature, celle qui est une fin en soi et qu'on recherche pour elle-même » (trad. Appuhn, *in* Cicéron, *De la vieillesse. De l'amitié. Des devoirs*, Garnier). Montaigne, dans son essai *De l'amitié* (*Essais*, I, XXVIII), radicalisera le privilège accordé par Aristote à cette forme d'amitié, en affirmant que « ce que nous appelons ordinairement amis et amitiés ce ne sont qu'accointances et familiarités nouées par quelque occasion ou commodité » (éd. Villey, PUF « Quadrige », t. I, p. 188). Ce qui chez le Stagirite est encore amitié imparfaite devient pour Montaigne une pseudo-amitié, comme si l'amitié se renfermait dans les limites de sa forme achevée. Mais, aussi bien, cette surenchère est révélatrice de l'incertitude où l'on est quant à la nature éthique de l'amitié, dans la mesure où elle peut être contractée sans que ses raisons tiennent à ce que les amis sont *par eux-mêmes* (*EN*, VIII, 4, 1156 *b* 3). Dans ces conditions, la contingence qui l'affecte est le signe de son incomplétude, Aristote, le premier, discernant dans la permanence de l'amitié un indice de sa perfection. Mais ce qui fait problème est la relation qu'il convient d'instaurer entre les formes de l'amitié, selon que l'on considère la dépendance des amitiés contingentes à l'égard de l'amitié parfaite – tel est le cas d'Aristote (*Éthique à Eudème [EE]*, VII, 2, 1236 *a* 16-22) – ou que l'on dénie aux premières le statut d'amitié véritable. En fait, l'amitié première elle-même ne va pas sans difficultés : selon une formule de P. Aubenque (1976, 180), « l'amitié tend à s'épuiser dans la transcendance même qu'elle souhaite ; à la limite, l'amitié parfaite se détruit elle-même ». On ne peut se déprendre du sentiment qu'il y a dans cette perfection quelque hyperbole, que confirme la tradition de cette amitié par excellence, jusqu'à Montaigne (*loc. cit.*) qui y verra une union telle que « les âmes se mêlent et se confondent l'une en l'autre, d'un mélange si universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes ». L'amitié première, même si elle peut se prévaloir de son essentialité, n'en a pas moins ses incertitudes : ainsi peut-on se demander si, même dans son essentialité, elle s'intègre dans l'*eudaimonia* / εὐδαιμονία, la vie heureuse ; si c'est le cas, on est alors conduit à examiner dans quelle mesure cette intégration de la relation interpersonnelle dans la vie heureuse ne rend pas cette dernière quelque peu vulnérable (cf. Nussbaum, 1986, 354-372). La première question est appelée par le fait de l'autosuffisance (« autarcie ») de l'*eudaimonia* (*EN*, X, 6, 1176 *b* 5) : souffre-t-elle l'amitié parmi ses composantes, celle-ci semblant emporter avec soi l'idée de dépendance ? Quand ce serait vrai, quelle sorte de rapport faut-il présumer, dans l'amitié vertueuse, entre soi et les autres ?

Qui plus est, l'amitié a un lien patent avec la justice, vertu, elle, incontestable, et qui, comme le dit J. Annas (1993, 291), est la plus exigeante des vertus, et soulève de la manière la plus frappante la question du lien entre le bien de l'agent et le bien de la société dont il est membre. Certes, elle peut et doit trouver à s'exercer dans la communauté des amis, mais son domaine est plus vaste, et recouvre celui de la société tout entière. Or, comme le dit le Stagirite, « quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice » (*EN*, VIII, 1, 1155 *a* 26-27) ; mais, précisément, l'amitié, lien plus étroit que la justice, n'est-elle pas sujette au grief d'être aussi plus exclusive, surtout dans le cas de l'amitié première ou parfaite ? G. Vlastos (1981) note la plus forte restriction que la *philia* / φιλία ou amitié complète telle que la conçoit Aristote semble comporter par rapport aux divers attachements dont une personne est susceptible. Mais on pourrait aussi soupçonner que l'amitié, dans sa complétude, marque un souci de l'autre qui n'est pas universalisable, et qui, strictement, tend même à se raréfier, comme le reconnaît Cicéron (*Lélius*, XXI : « Ceux-là sont dignes d'être nos amis que rend aimables leur intime. L'espèce en est rare », trad. Appuhn).

C'est donc une vertu difficile sinon problématique, que l'amitié. S'il est vrai qu'elle représente une bienveillance réciproque dont chacun est conscient (*EN*, VIII, 2, 1155 *b* 34 - 1156 *a* 5), sa perfection requiert que soit portée à son point optimal la reconnaissance des qualités essentielles de chacun par l'autre. L'amitié ne se borne pas à un sentiment, elle est une activité commune, ou du moins la présuppose ; Diogène Laërce prête au Stagirite, à propos de l'âme, une sentence frappante : « On lui demandait : “Qu'est-ce qu'un ami ?” – Il répondit : “Une seule âme résidant en deux corps” » (*DL*, V, 20).

L'ami comme alter ego

En effet, l'amitié se veut, dans sa perfection, une perception conjointe de l'ami dans son excellence même (*EN*, IX, 9, 1170 *b* 10-11), perception presque confondue avec celle de sa propre excellence (mieux vaut parler ici de « perception » que de « conscience », comme le font la plupart des traducteurs de l'*Éthique à Nicomaque* pour rendre *aisthanesthai* / αἰσθάνεσθαι et *sunaisthanesthai* / συναισθάνεσθαι). Dans le sentiment de ce qu'il est, l'individu *spoudaios* / σπουδαῖος (« valeureux » ou « vertueux ») a le sentiment conjoint de ce qu'est son ami, qui est un « autre soi » (*heteros autos, EN*, IX, 9, 1170 *b* 6). Cette formule fameuse, d'ascendance probablement pythagoricienne (Delatte, 1915, 119), ne va pas sans quelque équivoque, entre autres parce qu'il faut établir si l'ami est perçu à partir de moi comme un second moi (comme le dit l'auteur des *Magna Moralia*, II, 15, 1213 *a* 23-24 : *philos heteros egô*), ou si, dans l'ami, il s'agit de percevoir ce qui fait de lui un soi à mon instar, abstraction faite de nos idiosyncrasies respectives (T. Irwin, 1988, 396).

La première version a une tradition vénérable dont l'un des maillons n'est autre que le *Lélius* cicéronien : « Chacun en effet aime son propre moi et ce n'est pas dans l'espoir d'obtenir de soi une rémunération de cet amour, mais parce que son moi lui est cher par lui-même. Si cette façon d'aimer ne sert pas de modèle à l'amitié, on ne pourra jamais être un véritable ami, car un ami vrai est pour son ami un second lui-même *(tanquam alter idem)* » (*Lélius*, XXI, trad. Appuhn). Ici, l'amitié apparaît comme un transfert de moi à l'autre, on ne saurait dire, à strictement parler, qu'elle comprenne la reconnaissance pleine de l'altérité de l'autre ; qui plus est, l'*alter idem* est bien ici un double, en quelque manière, de cet *exemplum* qu'est le moi, et cette version justifierait assez les critiques de B. Williams à l'égard de la thèse qui voit dans l'ami de l'homme vertueux « a duplication of himself » (1981, 15). Cette amitié qui prolonge l'amour de soi ne fait pas un droit suffisant à la différence, et risque par là de rendre au moins problématique la pertinence du souci de l'autre pourtant inscrit dans la teneur de l'amitié.

Mais l'*alter idem* est-il bien entendu ? Certes, la perfection de l'amitié suppose le discernement par mes soins de ce qu'il y a dans l'autre de consonant avec moi (*consentiens*, Cicéron, *Lélius*, XVIII), mais la perception conjointe de l'autre en tant qu'ami paraît devoir emprunter une voie qui ne soit pas de transfert de moi à lui. On pourrait en appeler de l'Aristote cicéronien au Stagirite lui-même, qui ne ratifie pas exactement l'idée de l'ami double de moi-même. B. Williams, d'ailleurs, est revenu sur ses critiques de *Moral Luck*, reconnaissant par là que l'analyse du Stagirite (lui-même) n'est pas négatrice de la différence qui s'attache à l'autre comme « autre soi » (*Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985, 208). Cette formule est aussi difficile que cruciale : si l'on écarte l'exemplarisme cicéronien du moi, qui offre au moins l'apparence d'un passage naturel d'un *philein* à un autre, la question se pose en effet de savoir comment je reconnais dans l'autre l'ami, s'il ne se borne à m'offrir comme en miroir l'image de moi-même. Y a-t-il donc quelque chose qui, au lieu de se transférer de moi à l'autre, nous serait commun, et que je pourrais voir en l'autre pour le voir en moi ? Il y a dans la littérature sur l'amitié tout un pathos de l'union qui court de la sentence prêtée par Diogène Laërce au Stagirite jusqu'à Montaigne, sans oublier le *Lélius* (« l'essence de l'amitié consiste en ce que plusieurs êtres ont une même âme », XXV, trad. Appuhn) ; c'est ce pathos qu'il convient de frapper d'*époché* pour réintroduire la distance dans l'amitié et ce même si l'amitié peut à son plus haut période, par la vie en commun, manifester une forme d'intimité (« être en communauté de pensée », dit Aristote, *EN*, IX, 9, 1170 *b* 11-12). La communauté que représente en effet l'amitié ne saurait se donner pour une union sans réserve, on ne comprendrait pas, autrement, que sa permanence constitue un tel problème dans les traités *de amicitia*. Car, à moins de se résoudre à ne retenir que le seul commerce d'amitié évoqué par Montaigne, qui prend bien soin de récuser toute imitation (« Cette cy [amitié] n'a point d'autre idée que d'elle-même, et ne se peut rapporter qu'à soy », *Essais*, I, XXVIII, éd. Villey, 189), et attribue son lien avec La Boétie à « ne sçoy quelle force inexplicable et fatale » (*ibid.*, 188), il importe de prendre en considération tout ce qui rend l'amitié problématique *in statu nascendi*, et fragile *in fieri*, c'est-à-dire l'imprévisiblité de la conduite de l'autre, son inconstance, et, cela serait-il exclu, sa pure altérité elle-même.

L'expérience de l'amitié

Une amitié commençante doit s'éprouver, or, selon l'aporie cicéronienne, « ce sont ceux dont le caractère est ferme, inébranlable, immuable qu'il faut choisir, et d'hommes de cette trempe il y a grande pénurie. Il est très difficile de les reconnaître autrement qu'en les mettant à l'épreuve et l'épreuve en pareille matière implique déjà l'amitié, de sorte que l'amitié devance le jugement et rend l'épreuve impossible au préalable » (*Lélius*, XVII, trad. Appuhn). Cicéron radicalise une difficulté évoquée déjà par Aristote, celle de la confiance fondant l'amitié (*EN*, VII, 4, 1156 *b* 26-32), confiance qui s'acquiert dans l'amitié, non avant elle, du moins le croirait-on à lire Cicéron. Mais l'amitié n'est justement pas un pur sentiment, elle doit plutôt s'entendre comme une activité commune, et c'est à ce titre qu'elle peut se constituer éventuellement en vertu. Il ne faut pas lui prêter d'avance une stabilité qu'elle conquiert laborieusement, sans jamais être assurée de sa pérennité, l'intimité qu'elle recherche étant juste-

ment l'une des raisons de sa vulnérabilité. Si elle demeurait purement instrumentale, la mutabilité des partenaires importerait beaucoup moins, elle se pérenniserait en se renouvelant ; mais le point est précisément de sa pérennité par l'approfondissement de la même relation, si cela se peut, jusqu'à la perception conjointe de mon être et de l'être de l'ami, non point directement, sans doute, mais sous l'empire d'une même règle. Car, si l'amitié dans son commencement est à ce point problématique, n'est-ce pas du fait de son caractère électif, l'amitié cohabitant en fin de compte assez mal avec des rapports à autrui qui ne seraient pas volontairement contractés – comme le reconnaît Montaigne (*Essais*, I, XXVIII, éd. Villey, 186) ? Certes, l'ami, parmi bien d'autres personnes, doit être découvert, et le cercle des amis possibles au sens fort du mot s'en trouve restreint d'autant. C'est aussi que l'on demande au *verus amicus* évoqué par Cicéron bien plus qu'à un ami ordinaire, si l'on peut dire (mais c'est ce que dit Montaigne, *op. cit.*, 190) : il n'est pas seulement question de bienfait et de bienveillance réciproques, mais d'un bien que l'on veut à l'autre en vertu de ce qu'il est par soi ; or, la question revient, le saurai-je avant toute expérience ? En dehors des amis prédestinés de Montaigne, force est de penser qu'il y a un risque à l'origine de toute amitié, même si l'égalité des *spoudaioi* mentionnée par Aristote réduit ce risque en réduisant du même coup le nombre des éligibles. Et il est vrai que l'amitié est une disposition qui requiert et renforce la proximité, engageant comme elle le fait la connaissance pratique de l'autre et de soi (Nussbaum 1986, 364 : « Perception is both cognitive and affective at the same time ») ; c'est en ce sens que la durée est exigée, dans une suite de choix qui viennent corroborer le premier jusqu'à l'*optimum* de l'irréversibilité. C'est alors que ma confiance dans l'autre s'avérerait rigoureusement fondée, expérience faite ; on conçoit que l'exercice de la prudence soit des plus importants dans le fait de contracter et de prolonger une amitié, du moins la *pulcherrima amicitia*, la plus belle amitié (Cicéron, *Lélius*, XXI), où je ne me réserve pas, où je ne garde pas par-devers moi l'ombre d'une défiance, la pire règle étant, de l'avis commun de Cicéron et Montaigne, celle de Chilon : « Aimez-le comme ayant quelques jours à le haïr » (Cicéron, *Lélius*, XVI ; Montaigne, *Essais*, XXVIII, 196 ; dans Diogène Laërce, le mot est attribué à Bias de Priène, l'un des « sept sages », I, 87), du moins lorsqu'il s'agit de l'amitié parfaite. Il ne saurait se rencontrer dans une telle amitié d'anticipation de sa fin, ni parce que je n'aurais plus besoin de tel ou tel ami, ni parce que j'envisagerais qu'il me devienne hostile, on aurait une amitié sous conditions, ou réduite aux acquêts. Cela étant, si la durée entre bien dans l'essence même de l'amitié, et si je dois par l'exercice de la prudence agir de telle sorte qu'elle soit non seulement préservée, mais enrichie, il n'en est pas moins vrai que je ne suis pas absolument maître de son cours.

Il reste qu'en tant que lien intime, l'amitié exclut, ce qu'Aristote et Montaigne admettent, l'un implicitement, l'autre expressément et sans regret. Cicéron, pour sa part, tient à lui donner ce qu'il croit être une respectabilité éthique en affirmant que l'homme de bien, qui a envers qui est son égal une naturelle bienveillance, a égard aussi à la foule des autres hommes (*Lélius*, XIV, « non est virtus immunis » [« ce n'est pas une vertu exemptée de toute charge »]). Il faut alors penser que la sociabilité naturelle ne trouve de limites que dans le genre humain et que l'amitié n'en est qu'une forme resserrée. N'est-ce pas là comme une précaution de langage qui écarte un peu trop promptement les cas de conscience où je puis avoir à choisir entre des amis et d'autres hommes ?

Or, nombre de traités de *amicitia* l'attestent, le problème de ce qui est dû aux amis, et de ses limites, n'a pas manqué de se poser : le cas classique est celui que rapporte le même Cicéron, de l'amitié de Tiberius Gracchus et de Caïus Blossius, de Cumes ; interrogé par Lélius, lui demandant : « Et s'il voulait que tu misses le feu au Capitole ? » il répondit : « Jamais il ne m'aurait demandé pareille chose, mais, s'il l'avait voulu, j'eusse obéi » (*Lélius*, XI). Cicéron se scandalise de cette réponse, qui met les devoirs de l'amitié au-dessus de tout, fait préférer la partie au tout, et l'amitié à la justice. Il est d'autant plus remarquable de voir Montaigne prendre un autre sentiment que Cicéron, et sur le même exemple, penser que Tibérus Gracchus et Caïus Blossius « étaient plus amis que citoyens » (*Essais*, I, XXVIII, 189) : certes, ce qui est ici préféré est la confiance entre amis, qui n'a pour règle que soi, et dans son étroitesse même prend le pas sur toute autre relation. Mais le risque est bien d'assister à un conflit entre l'absolutisation de l'amitié et les droits de l'universel, le juste s'arrêtant où l'amitié s'arrêterait. Il faut donc que dans l'amitié même soit contenue une règle que nombre d'auteurs s'accordent à placer dans la vertu – ce qui reviendrait à dire que c'est en chacun que l'amitié trouverait de quoi ne pas devenir exorbitante par rapport à ce que réclament des obligations plus larges.

On voit qu'elle n'échappe pas au grief latent d'exclusivisme : mais peut-être, en l'affaire, la cause n'est-elle pas bien entendue ; car il faudrait, pour étayer le grief, établir la plausibilité d'un égal attachement à tous, quand nous aurions – ce qui est le cas – des devoirs envers tous. Car l'amitié ne procède pas de l'obligation, et c'est ce qui peut lui conférer sa particulière attraction. De plus, il peut arriver que l'on doive, sans sacrifier l'amour du genre humain, compter sur la seule amitié, qui offrirait seule la mesure de transparence humainement possible. Enfin, et en dehors des cas de conscience précédemment évoqués, il convient de rappeler qu'il y va, dans l'amitié, d'autre chose que de

l'égard pour les personnes, qu'il s'agit d'un accomplissement en commun, et qu'à cette fin le choix est requis. On sait du reste que ce privilège de l'amitié dans les relations interpersonnelles n'est pas le seul fait de l'Antiquité : il est manifeste chez Spinoza, qui, dans l'*Éthique*, établit que les hommes vivant sous la conduite de la Raison désirent s'attacher les uns aux autres par le lien de l'amitié (IV, proposition 37, scolie I). Ce sont là, dans la langue de la quatrième partie de l'*Éthique*, les hommes libres, qui peuvent en effet être unis par des liens d'amitié. Cependant, vivant parmi les ignorants, ils ne sauraient adopter à leur égard les mêmes règles qu'entre eux (*ibid.*, proposition 75) ; Spinoza, certes, dans la démonstration de la proposition 70, ne renonce pas à l'établissement d'un lien d'amitié entre les hommes libres et les autres hommes, mais la parfaite réciprocité n'est pas en la matière jugée possible, comme le montre assez clairement la démonstration de la proposition 71 : « Seuls les hommes libres sont [...] liés entre eux par une amitié tout à fait étroite ; seuls ils s'efforcent de se faire du bien avec un zèle tout à fait amical. » La traduction Appuhn laisse échapper un point important : « parique amoris studio » (« d'un égal zèle d'amour », trad. Pautrat, Spinoza, *Éthique*, Le Seuil, 1988). La parfaite réciprocité qui marquait l'amitié première du Stagirite se laisse ici ressaisir, mais une nuance d'importance se laisse aussi remarquer : car, cette fois, il n'y a pas d'antinomie entre l'amitié et l'universalité, l'amitié étroite des hommes libres est pour l'auteur de l'*Éthique* une sorte de préfiguration de l'éventuelle concorde universelle.

L'amour de soi et l'amitié

Mais, qu'elle préfigure ou non l'universel, l'amitié, entendue comme le lien le plus étroit entre des personnes, institue une communauté préservée, si ce n'est réservée ; peut-être faut-il mettre le fait en rapport avec l'absence d'hétéronomie dans l'amitié, du moins l'amitié « souveraine et maîtresse » (Montaigne). On l'a vu, quelles que soient les hésitations ou équivoques d'Aristote, il ressort assez clairement de l'analyse de l'amitié qu'elle tend à s'identifier à un lien volontairement contracté et entretenu, à un engagement volontaire réciproque, où rien n'assure du chemin qu'il faudrait suivre. C'est donc pour chacun une épreuve, et l'idée de contrat n'épuiserait nullement la signification de l'amitié. Il ne s'agit pas, loin s'en faut, de renoncer à se nuire mutuellement, mais bien de « sibi invicem benefacere », comme le dit Spinoza (*Éth.*, IV, proposition 71, démonstration) à la suite du Stagirite. Et cela, sans mettre de limites aux domaines où le *benefacere* peut trouver à s'exercer ; la portée même de l'engagement pourrait expliquer les précautions dont l'entourent un Aristote ou un Cicéron (« cautio et provisio », *Lélius*, XXI), qui ne tendent pas à surestimer l'amitié impulsive ; c'est que l'amitié, aussi bien, met en jeu la connaissance éthique (Nussbaum, *op. cit.*, 364-365), qui, loin d'envelopper un jugement immédiat, actualise la *potestas experiendi* dont parle Cicéron (*Lélius*, XVII), le pouvoir d'essayer ou de faire l'épreuve, la formation du jugement à partir des actions de l'autre, c'est-à-dire ce que l'on infère de son caractère. Si l'ami n'est pas exactement ce que l'auteur des *Magna Moralia* veut qu'il soit – un *heteros egô* (*MM*, II, XV, 1213 *a* 24) – à tout le moins est-il un *heteros autos*, ce que saint Thomas entend comme *alter ipse* (*Sententia Libri Ethicorum*, vol. II, Rome, 1969, 540), non sans quelque réserve, néanmoins, puisqu'il ajoute que l'union de chacun avec soi-même est plus forte que l'union que nous formons avec l'ami. Mais, si l'on concède cette différence, encore faut-il se demander ce que je retrouve en l'ami, s'il n'est pas, on l'a vu, mon double et pur et simple. Terence Irwin (1988, 396) propose une exégèse de l'*another self* qui tend à mettre l'accent sur la délibération et la décision, de telle sorte que je voie en l'ami non point l'individualité, par quoi il diffère rigoureusement de moi, mais le sujet agissant qui actualise ses dispositions, pour parvenir à des traits de caractère du même type que les miens. Un « autre soi » (*alter ipse* plutôt qu'*alter idem*) conserve bien son altérité foncière, néanmoins il m'est aussi proche qu'il est possible – en tenant compte de la réserve formulée par Thomas d'Aquin – du fait de l'accord éthique entre lui et moi ; notre proximité n'est donc pas contingente, sans pour autant tenir à une pure essence qui n'intégrerait aucune action. Si les vertus sont des *habitus*, l'amitié est un *habitus* commun ; on peut certes dire qu'elle présuppose en chacun la présence de la vertu – du moins dans sa forme souveraine – mais ce qui en la matière importe est l'adaptation de chacun à l'autre, la reconnaissance en l'autre des raisons pour lesquelles je puis m'aimer moi-même. On notera à cet égard toute l'importance de la remarque de P. Ricœur (1990, 214) selon laquelle « la *philautia*, qui fait de chacun l'ami de soi-même – ne sera jamais prédilection non médiatisée de soi-même, mais désir orienté par la référence au *bon* ». En effet, à la différence de l'amour de soi communément réprouvé – en tant que préférence dénuée de raison pour soi-même – la philautie conçue par le Stagirite ne saurait entrer dans une irréductible antinomie avec l'amitié. Mieux, elle procède des mêmes raisons qu'elle, car si l'on est fondé à s'aimer soi-même – et tel est bien le point – ce n'est pas pour des raisons étrangères aux raisons qui nous font aimer l'ami, la raison du *philein* (aimer) précède son application à moi ou à l'autre, il y a, si l'on peut dire, une racine commune à l'amour de soi et à l'amitié.

Cette racine commune, on la discernerait dans la possibilité de dissocier l'aimant de l'aimé dans la philautie – chacun ayant à répondre de l'amour qu'il se porte et à le justifier en ayant égard à son

caractère éthique – le soi qui est notre œuvre puisqu'il procède, pour une part capitale, de nos décisions. Si tel est le cas pour l'autre soi qu'est l'ami, la comparaison entre lui et moi est médiatisée, de fait, par les fins auxquelles nous sommes ordonnés lui et moi ; cependant, on ne saurait parler rigoureusement d'une identité de fin, et le fondement de la comparaison ne réside pas dans on ne sait quelle soumission commune à une loi, chacun s'ordonnant à ses fins, ce qui maintient entre moi et l'autre la distance qui sépare un style éthique d'un autre. La question n'est pas de savoir, on l'a vu, si, inconditionnellement, je suis fondé à me préférer, quoi que je fasse, à tout autre ; elle serait plutôt de savoir si, en tant que mon propre objet d'estime, je puis m'aimer sans me préférer à l'autre, car, comme le dit P. Ricœur (*ibid.*, 217), « le désintéressement est déjà enraciné dans le rapport de soi à soi ». Cela est indéniable, pourtant, il reste à clarifier la raison d'être de la moindre union en l'autre et moi qu'entre chacun et soi ; la philautie « intéressée » subsiste-t-elle malgré tout, de telle sorte que cette union de chacun à soi-même garde, quoi que l'on en ait, une nuance d'appropriation naturelle et non réfléchie à soi, qui interdirait que l'on mette en balance véritablement soi-même et tout autre ? Ou, plus profondément, n'est-ce pas, comme le croit R. Brague (1988, 133), que « le phénomène du "soi" est [...] impliqué dans chaque vertu », et que, même si l'on récuse le transfert du *philein* du moi à l'autre, et même si l'amitié vertueuse est désintéressée, il subsiste un souci de soi plus foncier que tout autre souci ?

Il est certes pertinent de dire que, dans la poursuite de la vie bonne, l'amitié est incluse ; cependant, la réciprocité qu'elle comporte, si elle doit être prudemment recherchée, souffrira toujours de quelque secrète limite. C'est ce qu'a vu Montaigne, lorsqu'il évoque son amitié avec La Boétie, qui « n'avait point à perdre temps, et à se régler au patron des amitiés molles et régulières, auxquelles il faut tant de précautions de longue et préalable conversation » (*Essais*, I, XXVIII, 189). On pourrait dire qu'hormis le cas de l'amitié d'exception – et qui se donne pour telle – comme chez Montaigne, où l'accord est d'emblée acquis, et l'union des volontés comme déjà réalisée avant que de se faire, il faut justement cette préalable « conversation » pour que, de moi à autrui, l'amitié s'instaure comme reconnaissance de l'autre soi par soi, sans appropriation de l'autre par soi ni instrumentalisation (Sénèque, *Lettre 3 à Lucilius*, § 2-3).

L'amitié et la distance

Mais, dans l'amitié, l'autre n'est pas tout autre, et ce qu'il y a d'électif en elle se prête au grief de l'instrumentalité : comment établir que le choix de tel ami ne procède pas de l'intérêt, fût-il foncièrement dissimulé et très indirect ? Il n'y a pas en l'affaire d'autre voie que la stricte affirmation de la réciprocité de la considération en l'autre de ce qui est indépendant de moi, même si l'amitié comporte la coopération. Comme le dit Kant (*Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine de la vertu*, trad. Philonenko, § 46, 148), l'amitié requiert, tout autant que l'amour, le respect qui « exige que l'on se maintienne l'un à l'égard de l'autre à une distance convenable ». Précisément, une telle distance est très malaisée à estimer ; mais elle doit constituer un principe donnant à l'amitié sa loi immanente, et c'est peut-être là ce qui distingue le mieux l'*alter ipse* de l'*alter idem*. L'amitié s'accomplissant sous cette loi préserve en effet la distinction de ce que Marc Aurèle nomme (*Pensées*, VIII, 57) la « souveraineté propre » de chaque soi, et demeure par là même une relation maîtrisée ; cependant, on ne saurait réduire l'amitié à une liaison contractuelle et révocable de ce fait – tel n'est pas d'ailleurs le propos kantien – puisqu'elle constitue une *habitude*, l'important en la matière étant ses raisons d'être. Toute la difficulté que comporte l'idée d'une amitié où chacun est maître du lien qu'il contracte et renouvelle sans cesse doit refluer vers l'origine de cette amitié : on peut dire qu'en l'espèce le problème éthique n'est pas sans affecter un caractère cognifif, ce que manifestait déjà la sentence prêtée à Théophraste (Sénèque, *Lettre à Lucilius*, I, 3, 2) : « Il ne faut pas juger en aimant, mais aimer après avoir jugé. »

Et, de fait, on ne peut manquer de voir dans l'amitié – si on consent à la dépouiller de ce qu'elle peut receler encore d'attachements obligés, comme dans Aristote (*EN*, VIII, 11-13) – une liaison qui serait optimalement libre et durable, chose que la tradition *de amicitia* s'accorde à tenir pour problématique, tout en lui conférant le statut de la perfection. Faut-il y reconnaître au moins une antinomie possible, qui mettrait aux prises le fait de choisir en jugeant, et celui de demeurer dans la même relation, ou bien ne faut-il pas considérer, après Aristote et Kant, que l'amitié qui requiert au plus haut degré la qualité du jugement est *eo ipso* la plus durable, ne contenant rien qui soit à la merci d'un accident extérieur ? L'idéal de l'amitié serait de commencer par volonté et de se prolonger par nécessité, comme s'il n'en tenait qu'à ses protagonistes. Mais, en s'enfermant dans une liaison que l'on voudrait invulnérable, ne risque-t-on pas de méconnaître ce qui en elle, hors de tout accident cette fois, peut la rendre fragile, du fait de ces « souverainetés propres », qui ne s'accorderaient pas aussi sûrement qu'on le suppose ?

Il ne suffit pas de distinguer, comme Sénèque (*Lettres à Lucilius*, I, 9, 9), les « liaisons temporaires » des amitiés véritables, pour immuniser ces dernières contre les virtualités de discorde. Et, quand on en aurait disposé à son avantage, il resterait à surmonter la difficulté très réelle consistant dans l'apparente extériorité des amis à l'égard de l'autosuffisance de l'homme accompli, le *spoudaios* d'Aristote. En effet, l'homme accompli passe pour

se suffire à soi-même, et sans nul doute à juste raison ; cette autarcie n'a pas manqué néanmoins de susciter une longue controverse, puisqu'elle paraissait rendre toute amitié superfétatoire.

A cet égard, Épicure pouvait peut-être se prévaloir d'une plus grande cohérence – au moins *prima facie* – lorsqu'il discernait dans l'amitié une forme de l'amour de soi, de l'attachement à soi, malgré la désapprobation de Cicéron (*int. al. De finibus*, II, 78-85) et de Sénèque (*e.g. Lettres à Lucilius*, I, 9, 8-10), qui refusent de concert une genèse de l'amitié à partir de l'*utilitas*. Mais la cause est sans doute mal entendue : selon la Sentence 23 (J. Bollack, 1975, 451), « toute amitié est *par elle-même* une perfection ». Le propos d'Épicure ne réside pas tant dans l' « utilitarisme » qu'on lui prête que dans le dessein de concevoir l'amitié comme partie intégrante du souverain bien, dissipant par là une équivoque qu'Aristote n'avait pas pour sa part absolument dissipée, et que les stoïciens entretiendront en quelque manière : car Épicure n'imagine pas que l'on doive distinguer l'éventuelle autarcie du sage du fait d'entretenir une relation d'amitié, à l'exemple de Sénèque (*Lettres à Lucilius*, I, 9, 5). À ses yeux, l'amitié entre dans ce qui fait la raison d'être de l'accomplissement de soi ; il n'y a donc pas à isoler comme le font ses détracteurs le bien propre de l'individu et le lien d'amitié, comme si plaisir et attachement devaient être incompatibles.

Partant, l'idée de bien extérieur attachée à l'amitié devient plus problématique, puisque en la contractant on intensifie son propre plaisir ; cette amitié réputée instrumentale est prisée au point d'être partie intégrante du bonheur (Cicéron, *De finibus*, I, 66-68), ce qui présuppose une rigoureuse égalité dans la bienveillance entre les amis. Cependant, cette inclusion de l'amitié dans le bonheur ne va pas sans difficultés, car, outre l'éventualité d'un conflit entre plusieurs amitiés, on doit aussi considérer la possibilité d'un dédoublement du moi (Annas, 1993, 240), dans la mesure où le plaisir demeure visé par-delà toutes les amitiés que l'on peut contracter, à tout le moins comme leur fin commune. Il reste qu'Épicure, même s'il ne parvient pas à rendre parfaitement cohérente l'intégration de l'amitié dans la stratégie rationnelle d'accomplissement de soi, tient bien pour parties intégrantes d'un même tout le souci de soi et l'amitié.

On sait néanmoins – ou en tout cas l'on croit pouvoir conjecturer – que l'amitié ne se prête pas aisément à une telle conciliation, et cela, non pas tant parce que la philautie ne lui laisserait aucune place, mais parce que, quand elle lui en laisserait une, elle éprouve la plus grande difficulté à l'estimer avec justesse ; l'une des plus grandes ruses de la philautie ne serait-elle pas de marquer de son empreinte cela même qu'elle paraît laisser s'établir de plein droit, de sorte que l'*alter ipse* qu'elle voit dans l'ami devienne sans qu'on y prenne garde un *alter idem* ? Et, quand bien même tel ne serait pas le cas, il faut compter avec le paradoxe d'une confiance qui doit être présupposée avant d'être fondée, ce qui vaut à l'amitié son caractère électif, confinant parfois à l'hyperbole d'une harmonie préétablie. Si l'amitié est telle qu'elle rende le juste comme inutile, c'est au prix d'une essentielle autolimitation. Cependant, elle n'en manifeste que mieux l'importance du jugement lorsqu'il s'agit de penser la formation des vertus, et la prééminence du lien interpersonnel dont la durée n'est pas acquise, où le mérite et l'égalité sont des considérations capitales. L'amitié, disions-nous pour commencer, est une vertu problématique mais peut-être ne tient-elle ce caractère que du fait d'être plus exigeante que la plupart des vertus.

► ADAMS R., *Placing Friendship in Context*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — ANNAS J., *The Morality of Happiness*, New York, Oxford Univ. Press, 1993. — ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, trad. V. Décarie, Paris, Vrin ; *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin. — AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2e éd., 1976. — BLOOM A., *L'Amour et l'amitié* (1993), Paris, Éd. de Fallois, 1996. — BLUM L. A., *Friendship, Altruism and Morality*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980. — BOLLACK J., *La Pensée du plaisir*, Paris, Minuit, 1975. — BOWDEN P., *Caring*, Londres, Routledge, 1996. — BRAGUE R., *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988. — CARD C., « Gratitude and obligation », *American Philosophical Quarterly*, 25, 1988, 115-127. — CICÉRON, *Lélius ou De l'amitié*, texte latin et trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier, 1933. — DELATTE A., *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, Champion, 1915. — DERRIDA J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994. — FRAISSE J.-C., *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974. — GURDIN B., *Amitié/Friendship*, Austin & Winfield, 1996. — IRWIN T., *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988. — JOLLIMORE T. A., *Friendship and agent-relative morality*, New York, Garland Pub., 2001. s— KANT E., *Métaphysique des Mœurs*, II, *Doctrine de la vertu*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1968. — KONSTAN D., *Friendship in Classical World*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — LAFOLETTE H., *Personal Relationship*, Oxford, Blackwell, 1995. — LEWIS C. S., *The Four Loves*, Londres, Geoffroy Bles, 1960. — MERLE J.-C. & SCHUMACHER B., *L'amitié*, Paris, PUF, 2001. — MONTAIGNE, *Les Essais*, éd. P. Villey, Paris, PUF « Quadrige », 2e éd., 1992. — NUSSBAUM M., *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Univ. Press., 1986. — PANGLE L. S., *Aristotle and the philosophy of friendship*, Cambridge / New York, Cambridge Univ. Press, 2003. — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. — ROUNER L. S., *The Changing Face of Friendship*, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1996. — SPINOZA, *Éthique*, texte latin et trad. Ch. Appuhn, Paris, Vrin, 2e éd., 1977. — STOCKER M., « Values and purposes : the limits of teleology and the ends of friendship », *Journal of Philosophy*, 78, 1981, 747-765. — THOMAS L., « Friendship », *Synthèse*, 72, 1987, 217-236. — THOMAS D'AQUIN, *Opera Omnia*, t. XLVII, *Sententia Libri Ethicorum*, vol. II, Rome, 1969. — TONER J., *Love and friesisch*, Milwaukee, Wis., Marquette Univ. Press, 2003. — VLASTOS G., *Platonic Studies*, Princeton, Univ. Press, 2e éd., 1981. — WILLIAMS B., *Moral Luck*, Cambridge,

Univ. Press., 1986 (trad. fr. *La fortune morale*, PUF, 1994). — ZANETTI G., *Political friendship and the good life : two liberal arguments against perfectionism*, Boston, Kluwer, 2002.

Alain PETIT

→ *Amour ; Amour de soi ; Aristote ; Autrui ; Bonheur ; Confiance ; Égoïsme et altruisme ; Épicure ; Montaigne ; Relations interpersonnelles ; Spinoza ; Vertus.*

AMOUR

L'amour occupe une place de choix dans les écrits des poètes, des romanciers et même des théologiens, mais peu de philosophes en ont traité. Dans cet essai consacré à étudier les rapports entre l'amour et la moralité, on trouvera une tentative d'analyse phénoménologique et conceptuelle de l'amour, conçu comme une émotion de qualité particulière, ainsi que l'exposé de quelques conceptions philosophiques majeures qui ont conféré à l'amour, alors assimilé à la recherche du bien pour soi-même et pour autrui, une signification morale.

Le mot amour sert à traduire trois termes grecs différents qui définissent chacun une orientation spécifique du sentiment d'amour et lui confèrent une portée morale particulière. L'*eros* / ἔρως est l'amour conçu comme désir ardent d'être uni à une personne déterminée, comme aspiration à un état de soi-même qui n'est accessible qu'au contact de l'autre. La *philia* / φιλία désigne une relation empreinte de réciprocité et d'estime mutuelle. On traduit souvent ce terme par « amitié », mais le sentiment a une portée plus large puisqu'il consiste en l'affection montrée à autrui et la volonté d'entretenir avec lui des rapports où se manifeste une certaine excellence morale. Enfin, l'*agapè* / ἀγάπη est l'amour consacré à autrui, mais autrui considéré dans sa qualité fondamentale d'être un humain et un prochain ; c'est un sentiment sans attente de réciprocité et d'une certaine façon indépendant de ce qu'est l'aimé.

Ces trois sentiments présents au sein de l'amour ont en commun le désir de faire le bien d'un objet aimé ainsi qu'une émotion de qualité particulière liée au sens que peut avoir une certaine forme d'union avec une autre personne. La portée morale de l'amour tient à ce désir de faire le bien de l'autre, souvent étroitement associé au désir de se connaître ou de s'améliorer soi-même. Mais rivé à ce désir, il y a aussi au fond de l'amour le besoin de possession d'autrui qui, dans certaines formes d'amour érotiques, peut être si absolu qu'il conduise à souhaiter l'aliénation ou la disparition de l'être aimé. L'amour se présente donc souvent comme un sentiment duel, associant de façon étroite un sentiment de bienveillance et une forme de concupiscence à l'égard d'autrui. Il est à la fois amour généreux et oblatif. Aimer, c'est, comme disait Leibniz, « se réjouir de la félicité d'autrui », mais c'est aussi désirer se fondre en l'autre, désirer « s'éprouver, selon le mot de Sartre, dans une conscience concrète autre », jusqu'à vouloir s'approprier cette conscience.

Eros

L'amour est la plus puissante et la plus caractéristique des émotions humaines par sa capacité à donner, souvent de façon assez soudaine, un sens à la vie, à infléchir, orienter et parfois façonner les perceptions, les pensées et même les actes. Mais tandis que l'amour est ressenti comme une force réelle de formation chez celui qui l'éprouve au moment où il est vécu, les comportements et actions qu'un sentiment aussi profond inspire peuvent paraître, aux tiers qui les observent ou, quelque temps après, à celui qui les a vécus comme une perte de temps et une dépense vaine d'énergie. Un des traits les plus étonnants que présente la psychologie humaine tient au contraste qui peut exister entre les perceptions, représentations, désirs ou raisonnements, au sein d'une même personne et parfois à quelques semaines de distance seulement, selon qu'elle est possédée par l'amour ou qu'elle a cessé de l'être.

On décrit souvent l'amour comme la plus irrationnelle des émotions. L'intensité du sentiment amoureux se mesure en effet couramment par la capacité qu'il a de conduire la personne qui l'éprouve à agir en faisant fi de toute considération rationnelle, voire à accomplir des actions qu'elle tient pour irrationnelles. Mais comme les autres émotions, l'amour, alors même qu'il conduit à agir irrationnellement, a toujours recours à la rationalité. On invoque souvent le fait d'être amoureux comme une explication, une excuse ou une forme de justification pour rendre compréhensibles les actes qu'on a commis. Mais, plus essentiellement, l'amour est une émotion très étroitement dépendante de la pensée et de l'usage de procédures rationnelles complexes. Les croyances qui se rapportent à l'objet aimé ont un rôle évident dans la formation et la persistance du sentiment d'amour. Toutefois, il est vrai que ces croyances peuvent se trouver modifiées ou réfutées (par exemple, lorsqu'on découvre une chose désagréable ou moralement répugnante à propos de l'objet aimé) sans que cela altère le sentiment d'amour. De même, la « raison » qu'on a d'aimer telle ou telle personne peut disparaître ou devenir caduque sans que le sentiment soit détruit pour autant. À l'inverse, la perception d'un fait insignifiant relatif à l'objet aimé et sans commune mesure avec l'intensité de l'amour éprouvé, peut entraîner un changement brutal d'attitudes et d'émotions chez l'amant. Il apparaît ainsi que l'existence d'un sentiment amoureux se rapporte assurément à la vérité des propositions par lesquelles ce sentiment cherche à s'exprimer ou à se justifier, mais qu'il s'y rapporte de façon, sinon assez lâche, du moins imprévisible. C'est du reste

un des paradoxes de l'amour de pouvoir inspirer les rationalisations et justifications les plus talentueuses (ou les plus inventives : l'imagination est sans frein lorsqu'elle veut justifier l'amour) tout en manifestant le rapport le moins strict – aussi peu strict en fait que celui que présentent les états d'humeur – avec les propositions qui sont censées l'expliquer.

Ce qui rend le paradoxe encore plus frappant tient au fait que l'amour – et c'est une de ses caractéristiques – est le plus souvent associé à l'exclusivité d'un objet. Le meilleur moyen de justifier son amour est d'en donner un récit ou une description qui souligne le caractère absolument unique de la personne aimée. Mais quelle vérité peut avoir cette justification de l'amour, ou « proposition » émotionnelle, qui dit en gros quelque chose comme « Ce ne peut être que lui ! » ? Y a-t-il un moyen de montrer qu'une telle justification est fausse ? Ou encore que l'émotion d'amour se maintient aussi longtemps qu'une telle proposition est vraie ? Ou enfin que le fait que cette justification soit vérifiée suffit à rendre compte à la fois de la naissance et de l'orientation du sentiment ? Et jusqu'où va cette capacité de justification du sentiment amoureux : on peut aimer tous les traits de caractère que présente une personne sans pour autant aimer cette personne, ou même sans l'aimer pour ces traits-ci de caractère. Les philosophes et psychologues, de plus en plus nombreux aujourd'hui, qui étudient la rationalité et la justification des émotions ont montré l'intérêt de ces questions pour la philosophie de l'esprit (voir de Sousa, 1990 ; Bernard Williams, 1973).

Revenons à cette propriété de focalisation qui est si caractéristique de l'amour. L'amour apparaît lié *a priori* à un objet. On ne peut pas être amoureux sans savoir de qui. Par ailleurs, il faut à l'amour un objet particulier. Le sentiment qui se porte vers un objet général, une personne indéterminée ou un ensemble d'individus ne saurait être, à proprement parler, appelé « amour », car il y aurait erreur sur le corrélat ontologique de l'émotion. De plus, c'est d'un individu bien défini qu'on est amoureux et non d'un ensemble de qualités concrétisé en cet individu. À la fin du roman d'André Gide, *La Symphonie pastorale*, Gertrude, la jeune aveugle que le pasteur a recueillie et dont il s'est occupé avec un dévouement qui s'est peu à peu transformé en amour, recouvre la vue. L'amour immense qu'elle éprouve pour le pasteur se transforme dès qu'elle aperçoit Jacques, son fils aîné, et avant même qu'elle ne découvre le visage du pasteur. « Quand j'ai vu Jacques, dit-elle plus tard au pasteur, j'ai compris que ce n'était pas vous que j'aimais ; c'était lui. Il avait exactement votre visage ; je veux dire celui que j'imaginais que vous aviez... » Les qualités du pasteur ont suscité l'amour de Gertrude. Mais son amour ne peut s'adresser à un ensemble de qualités, il doit s'orienter vers un individu réel ayant un visage humain, le visage que Gertrude a imaginé comme étant celui de l'homme ayant ces qualités. Or le visage qu'elle reconnaît comme le visage de l'homme qu'elle aime n'est pas le visage de l'homme dont les qualités ont éveillé son amour. C'est à l'être qui a le visage, individuel, unique, correspondant à ces qualités, et non à l'être qui les possède réellement, que va l'amour de Gertrude. Dans tout amour, il y a cette demande, si difficile à analyser pour un philosophe : « Aime-moi, moi, mais pas mon jumeau, pas celui qui est en tous points semblable à moi. » En effet, comment expliquer que, si l'on est amoureux d'une personne, on ne soit pas amoureux aussi de qui prendrait l'apparence exacte de cette personne et qu'on aurait les mêmes raisons d'aimer ? Cette difficulté révèle ce qu'on pourrait appeler « le paradoxe d'Alcmène ». Pour séduire Alcmène et passer une nuit d'amour avec elle, Zeus prend la forme d'Amphytrion, mari d'Alcmène. Tout au long de cette nuit, Alcmène aime un homme dont les qualités sont en tous points identiques à celles de son mari, tous deux pouvant faire l'objet d'une seule et unique description. Toutes les raisons qu'Alcmène a d'aimer Amphytrion, elle les a d'aimer Zeus qui a l'apparence d'Amphytrion, puisque Zeus et Amphytrion ne se distinguent que numériquement : ils sont deux au lieu d'un. Pourtant c'est Amphytrion qu'Alcmène aime et non celui qui a sa pris sa forme. Si l'on veut rendre compte de l'émotion d'amour par les propositions qui la justifient ou par les qualités attribuées aux objets aimés, quelle explication rationnelle donner de ce « quelque chose » qu'Amphytrion possède mais non Zeus et qui explique que l'amour d'Alcmème ne s'adresse qu'au premier et non au second ?

On explique communément le fait que le sentiment amoureux soit aussi exclusif par les qualités de l'objet aimé : celles-ci suscitent l'amour dont elles sont la cause. Mais on peut tout aussi bien soutenir que ces qualités sont essentiellement celles que l'amant attribue à l'être aimé sous l'effet du sentiment qu'il éprouve pour lui. Il est difficile de déterminer quelle relation précise existe entre la présence d'un sentiment amoureux et le fait de valoriser la personne qui en est l'objet. Aime-t-on tel être parce qu'il est aimable, ou est-il aimable parce qu'on l'aime ? L'amour est un révélateur des autres et de soi-même. La forme de savoir qui devient alors accessible, qui résulte de ce qu'on pourrait appeler le pouvoir cognitif de l'amour, a trait autant à celui qui éprouve ce sentiment qu'à celui à l'égard duquel il est éprouvé. L'amour est même parfois vécu comme une ressource d'authenticité, capable de susciter le plus haut degré d'activité chez la personne qui aime. Mais l'expérience de la vie et la lecture des romans montrent également qu'aucune émotion n'est susceptible d'informer plus mal et de façon plus dévoyée, de conduire à une appréhension plus fausse, ou plus empreinte d'erreurs et de distor-

sions dans les jugements portés sur soi-même et sur l'objet aimé que l'amour. Cette opacité est liée à la passivité de l'amour. Le mot même de « passion » suggère, derrière l'ardeur du désir, la passivité ainsi que la souffrance. L'élément de confusion souvent présent dans l'amour fait de ce sentiment l'occasion majeure de l'auto-illusion (*self deception*, hypocrisie ou mauvaise foi à l'égard de soi-même) et le principe premier où se façonnent les apparences existentielles d'un faux moi. Sartre remarquait fort justement qu'on ne peut se défaire de cette auto-illusion qu'est l'amour, car il faudrait prêter attention à ce dont par définition on est inconscient. Pour se débarrasser d'une émotion non voulue, le plus facile est d'en éprouver une autre, mais me dire que je suis idiot d'aimer telle personne ne fera qu'attirer davantage mon attention sur elle. Par ailleurs, plusieurs auteurs se sont plus à souligner le caractère factice, parfois stéréotypé ou socialement construit, du sentiment amoureux. La Rochefoucault remarquait : « Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient jamais entendu parler de l'amour » (*Sentences et maximes morales,* 136). Davantage, le fait que l'émotion d'amour soit pareillement focalisée sur un objet peut être conçu comme le résultat de contraintes sociales et correspondre à des schémas de réactions et de comportements définis socialement (Robert Kraut, 1986). Dans son ouvrage, *Natural History of Love* (1959, p. 10), Morton Hunt rapporte une anecdote qui souligne l'étrangeté, en dehors d'une sphère culturelle assez restreinte, du choix d'un objet unique qui caractérise pourtant si fortement l'amour en Occident. Un anthropologue anglais, séjournant parmi les membres d'une tribu de la Rhodésie des années 1930, eut l'occasion de leur raconter l'histoire d'un chevalier qui, pour conquérir sa bien-aimée, dut traverser d'épouvantables épreuves. Ses auditeurs l'écoutèrent captivés. À la fin du récit, le chef de la tribu, exprimant sans doute la pensée de tous les assistants, demanda : « Mais pourquoi ne pas avoir pris une autre fille ? »

Dans la deuxième section du livre II du *Traité de la nature humaine*, Hume distingue entre l'objet d'une passion, ce à quoi elle se rapporte quand elle est suscitée, et sa cause, qui est à son origine. La fierté qu'un homme éprouve à posséder une belle maison a pour objet cet homme lui-même et pour cause sa belle maison. La même analyse peut-elle valoir pour l'amour ? Peut-on dire que l'être aimé, qui éveille le sentiment amoureux, est la cause de l'amour mais que l'objet véritable de l'amour est toujours d'une certaine façon celui qui aime ? On n'aurait guère de peine à admettre que certaines formes de sentiment, empreintes de narcissisme, s'adressent essentiellement à la personne de l'amant. Mais d'autres formes d'amour, qui peuvent conduire au renoncement à son propre bonheur voire à la mort, sont certainement destinées à l'objet aimé, en lequel se confondent la cause et l'objet de l'amour. La question de savoir quel est le véritable objet de l'amour est, nous le verrons, la principale question que les philosophes se sont posée à propos de l'amour. D'elle dépendent la compréhension de l'ontologie du sentiment amoureux et la définition de son lien à la moralité.

Deux théories générales sont en concurrence pour rendre compte de l'ontologie des émotions et expliquer leur nature. L'une conçoit l'émotion comme un sentiment *(feeling)*, désignant par là la présence dans la conscience d'une qualité sentie et connue par introspection. Il n'y a pas d'émotion en dehors du sentiment de l'émotion ou d'une qualité de conscience inanalysable : ce fait distingue les émotions des impressions (en effet, on ne peut être triste en dehors du sentiment de tristesse, alors qu'on peut être fatigué sans avoir l'impression d'être fatigué). Dans ce cas, l'objet de l'amour est le moi lui-même en tant qu'il peut ressentir cette émotion d'amour (c'est le genre d'émotion que cultivent ceux qui se déclarent amoureux de l'amour ou de leur propre capacité à ressentir l'amour) ; sa cause est un être particulier impliqué dans l'événement qui a provoqué l'émotion et dont les propriétés ont joué un rôle motivant dans sa qualité et son orientation. William James, de façon plus radicale, pensait que les émotions n'étaient que le ricochet de troubles corporels causés par l'appréhension d'un objet et impliquant certains centres non spécialisés du système nerveux (1884, p. 140-141). Mais on peut objecter à cette conception qu'un trouble physiologique de ce type expliquerait un phénomène d'excitation générale, non une émotion aussi spécifique que l'amour. L'autre théorie conçoit l'émotion amoureuse comme un processus d'appréhension, ou de saisie, d'un être comme désirable, objet de recherche et d'acquisition. Mais comme une définition comparable est donnée du désir, cette théorie risque d'ignorer la spécificité du sentiment d'amour. Pour pouvoir en rendre compte, sans doute faudrait-il se doter d'une psychologie philosophique qui rapporterait l'amour à une véritable source d'affectivité et d'émotion. Platon a été pionnier en cette voie puisqu'il montre, dans le livre IV de la *République*, qu'il est nécessaire de concevoir en l'âme une réalité psychologique intermédiaire entre la raison et le désir, à savoir le « cœur » (*thumos* / θυμός) dont sont issus les affects. Si l'amour associe croyance et désir, il ne se réduit ni à l'un ni à l'autre. Car il est également l'expression d'un schéma d'attention, fixé sur certains aspects émotionnellement significatifs de la personne aimée ; à l'inverse, le fait de n'être plus amoureux se présente souvent comme un déplacement d'attention (de Sousa, chap. 8 et 9). Le lien essentiel de l'amour à l'orientation de l'attention apparaît clairement dans le mythe tenace des « philtres d'amour » qui traverse toute la tradition occidentale. L'homme et la femme qui boiraient un tel philtre seraient invinciblement attirés l'un

vers l'autre. Le mythe est l'expression du souhait humain de pouvoir contrôler l'émergence et l'orientation des sentiments par des moyens sûrs. Mais ce qui fait la tragédie (et l'une des plus belles histoires d'amour de la tradition occidentale, celle de Tristan et Yseult, commence ainsi) est que le philtre est bu par ceux auxquels il n'est pas destiné et qui se trouvent alors habités par un amour aussi invincible qu'impossible. Plus fondamentalement, le mythe suggère l'existence d'états perceptifs émoussés et flottants, et tels que le premier objet qui se présente, quel que soit le contexte d'expérience et sans que la personne puisse le reconnaître pour ce qu'il est, devienne l'objet d'un amour fatal. C'est parce que sa faculté d'attention est fortement diminuée et qu'elle se trouve dans un état de confusion propre à lui faire aimer le premier être rencontré que Titiana tombe amoureuse de Bottom, à la fois homme et âne, dans la pièce de Shakespeare, *Le Songe d'une nuit d'été*.

Le philtre d'amour est une solution quelque peu magique d'une difficulté bien réelle dans la compréhension de l'amour. L'amour est une réalité complexe associant des aspects physiologiques et des éléments mentaux, à la fois intellectuels et émotionnels. Il serait aussi fâcheux d'écarter toute compréhension physiologique du sentiment amoureux que de considérer que la connaissance physiologique qu'on peut avoir de l'amour rend inutile le travail d'interprétation de ses aspects mentaux. La fonction que les philosophes et psychologues contemporains reconnaissent à l'amour dans l'hypothèse de l'évolution humaine est ici instructive. Plusieurs travaux récents ont montré que si l'amour se manifeste par des actions délibérées correspondant à des mécanismes conscients et intentionnels, la capacité à ressentir l'émotion amoureuse, qui est à l'origine de ces actions, est elle-même un produit de l'évolution qui résulte de conduites adaptatives. Les dispositions émotionnelles qui en proviennent créent un réseau de motivations, mais ne déterminent pas telle ou telle action ; elles sont mentales, sans être conscientes. Les émotions amoureuses, qui sont à l'origine de la génération humaine, sont conditionnées par l'instinct et s'orientent vers des ensembles de propriétés plutôt que vers des objets définis ; c'est uniquement lorsqu'elles deviennent conscientes et intentionnelles qu'elles se fixent sur un objet (David M. Buss, 1994 ; Donald Symons, 1979).

La question de la rationalité de l'amour ou de la possibilité d'exercer sur l'amour un contrôle rationnel a une portée morale évidente. Si l'amour dépend en grande partie de croyances, qui ne sont pas passives, mais à un certain degré choisies, et sur lesquelles le sujet peut avoir une action réelle, le domaine de responsabilité qui incombe à l'amant s'en trouve grandement accru. L'amant peut prendre conscience du fait que son désir est irrationnel, c'est-à-dire fondé sur une croyance fausse ou qu'il ne procure pas une raison d'agir. En revanche, considérer l'amour comme l'émotion la moins capable de contrôle, comme le lieu où s'exerce une certaine forme de désir implacable indépendant de la détermination autonome du sujet, c'est se défaire de toute responsabilité. La question de l'engagement moral auquel conduit l'amour, engagement à l'égard de soi-même comme à l'égard d'autrui, se retrouve dans la *philia* et dans l'*agapè*. Chacune de ces notions faisant l'objet d'un article dans ce *Dictionnaire*, seul ce qui les distingue de l'*eros* sera ici évoqué.

La philia

La *philia* désigne l'amitié ressentie pour ses semblables, l'amour éprouvé au sein d'une famille ou pour l'ensemble des membres de sa communauté. C'est un sentiment défini par la tendresse, la générosité et la réciprocité, toutes caractéristiques qui peuvent également appartenir à l'*eros*, mais qui ne le caractérisent pas de la même façon.

Une des définitions philosophiques les plus fécondes de la *philia* se trouve chez Aristote : « Aimer, c'est souhaiter pour quelqu'un ce que nous croyons être des biens, pour lui et non pour nous, et aussi être, dans la mesure de son pouvoir, enclin à ces bienfaits. Est notre ami celui qui nous aime et que nous aimons en retour. Se croient amis ceux qui sont dans cette disposition l'un envers l'autre » (*Rhétorique*, II, 4, 1380 *b* 35 - 1381 *a* 3). Le désir, l'aspiration à la possession de l'autre, le besoin ardent de sa présence, qui définissent l'*eros* n'appartiennent pas à la *philia*. Ce qui est le plus caractéristique de l'amitié est, au contraire, le fait de souhaiter du bien à celui que nous aimons, indépendamment du bien que nous pourrons retirer de lui, c'est aussi d'associer au bien d'autrui, à ses désirs et à ses besoins les raisons que nous avons d'agir afin de lui procurer ce qu'il désire.

Mais l'amitié conduit à rechercher principalement le bien de l'aimé : celui qui aime, en agissant pour le bien d'autrui, peut aussi agir pour son propre bien. Il y a en effet dans la *philia* une tendance naturelle à la réciprocité, en laquelle peut s'épanouir le bien de l'une et l'autre personne. La valeur morale de la *philia* tient non seulement au souci partagé du bien de l'autre mais encore à la conscience mutuelle du désir d'autrui. Aristote distingue ainsi l'amitié de la bienveillance (qui souhaite surtout le bien d'autrui) et de la bienveillance mutuelle (où les amis se souhaitent l'un à l'autre du bien), car, précise-t-il, dans l'amitié il faut que le désir qu'on a du bien d'autrui soit consciemment ressenti par lui : « Il faut donc qu'il y ait bienveillance mutuelle, chacun souhaitant le bien de l'autre ; et de plus que cette bienveillance ne reste pas ignorée des intéressés » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 2, 1156 *a* 3-5). L'amitié peut poursuivre différents buts : la recherche de l'utilité commune (comme chez les vieillards soucieux de leur confort), celle du plaisir de chacun (chez les

plus jeunes gens) (VIII, 3), ou encore la vertu. C'est uniquement lorsqu'elle vise à ce but que l'amitié se rapporte à la personne aimée en tant qu'elle est essentiellement ce qu'elle est (VIII, 3, 1156 *a* 18). « Les amis se souhaitent pareillement du bien les uns aux autres en tant qu'ils sont bons, et ils sont bons par eux-mêmes » (VIII, 4, 1156 *b* 7-9).

Bien des traits propres à la *philia* se trouvent aussi dans l'*eros*. D'abord, le sentiment d'unicité de la personne aimée et le caractère singulier de la relation qui unit les deux amis (ce que Montaigne a parfaitement exprimé en disant simplement « parce que c'était lui et parce que c'était moi », *Les Essais*, I, 28). Ensuite, la conscience qu'a autrui du fait que son ami désire qu'il soit à ses côtés et qu'il soit heureux. Enfin, le souhait de retrouver au travers de l'amour éprouvé pour l'autre une forme d'amour de soi : « Ainsi chacun des deux amis, à la fois aime son propre bien et rend exactement à l'autre ce qu'il en reçoit, en souhait et en plaisir » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 7, 1157 *b* 36). Mais ce qui distingue nettement la *philia* de l'*eros* est qu'elle est un sentiment réciproque et marquée d'égalité, sans quoi l'amitié est passive et ne permet pas l'accomplissement moral le plus plein des amis. Il est vrai que la relation d'amitié peut contribuer à établir l'égalité entre amis, mais dans certaines limites : jamais un dieu et un homme ne sauraient être amis (VIII, 9, 1159 *a* 5). Enfin, la *philia* est nourrie de l'amour que l'homme se porte à lui-même. « C'est en partant de cette relation de soi-même à soi-même que tous les sentiments qui constituent l'amitié se sont par la suite étendus aux autres hommes [...] car un homme est à lui-même son meilleur ami, et par suite il doit s'aimer lui-même par-dessus tout » (IX, 8, 1168 *b* 6-11). Mais encore faut-il que cet amour de soi-même porte sur la partie la plus précieuse de l'être humain, sa vertu ou l'ordre le meilleur de son âme.

L'agapè et ses correspondants modernes : le respect kantien et la bienveillance utilitariste

Le terme *agapè* est utilisé dans le Nouveau Testament (*philia* apparaît quelquefois, alors que le mot *eros* est absent) pour désigner le concept biblique d'amour, tel qu'il figure dans le commandement divin : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et avec toutes tes forces et tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mt 22, 37-40 et 12, 29-31, qui lie Deutéronome, 6, 5 et Lévitique, 19, 18). L'amour voué par l'homme à Dieu est l'effet de l'amour créateur de Dieu pour l'homme et inclut l'amour que se portent mutuellement tous les hommes.

Le concept de *caritas*, ou charité, qui traduit l'*agapè* grecque, est repris par saint Thomas pour définir, à partir du modèle grec de la *philia*, l'amitié de l'homme envers Dieu. Les notions de réciprocité et de conscience mutuelle d'être aimé, caractéristiques de la *philia*, sont rapportées à cette relation exceptionnelle, et profondément dissymétrique, qu'est l'amour pour Dieu (*Somme théologique*, II-II, 24, 2). L'amour de Dieu est création de Dieu en l'homme, lequel peut ainsi vouer son amour à Dieu et aimer son prochain. Cette conception de la *caritas* est contemporaine d'autres conceptions médiévales où la tension entre l'amour de Dieu et le bonheur de l'homme est beaucoup plus fortement marquée. Augustin soulignait que l'amour pour Dieu est la plus fondamentale et la plus complète de toutes les formes d'amour : le cœur est sans repos tant qu'il n'est pas revenu à Dieu. Et l'amour est pesanteur dans le cœur de l'homme, qui aspire à l'amour de Dieu et à la félicité humaine (*Confessions,* XIII, 9 ; X, 20). Augustin comprend le concept chrétien d'amour de Dieu à partir de la conception de l'*eros* platonicien comme recherche d'une perfection absolue et désir d'union avec Dieu. Enfin, l'*agapè*, amour de Dieu, est toujours associée à l'amour du prochain, lequel est le « chemin » qui conduit au « but » qu'est Dieu. Mais le prochain n'est pas pour autant un simple moyen d'aimer Dieu, il est le terme véritable de l'amour, là où se focalisent les attitudes et les actions, car l'*agapè* conduit à vouloir le bonheur de l'autre pour l'autre lui-même.

Le premier trait par lequel l'*agapè* se distingue de l'*eros* et de la *philia* tient au fait qu'elle n'est pas liée au désir ou au besoin de réciprocité. L'amour du prochain doit aller au-delà de toute relation où la réciprocité soit assurée. L'*agapè* ne demande pas de réciprocité, elle n'attend rien. Elle recommande même d'aimer ceux qui ne pourront jamais rendre un tel amour : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent » (Mt V, 46). Le souci d'aider ceux qui sont dans le besoin est directement issu de l'*Évangile* ; la parabole du bon Samaritain (Lc X, 29-37) en fournit une illustration.

Un second élément propre à l'*agapè* est que les actes qu'elle inspire ne sont pas déterminés par le fait qu'on soit aimé. L'amour se donne indépendamment de l'histoire qui lie celui qui aime à l'aimé (celui qui est aimé n'a pas à savoir s'il est aimé ni par qui) ; le besoin de conscience mutuelle de l'amour si important dans l'*eros* ou dans la *philia* est ici inutile. Davantage, l'amour de charité est indépendant des actes ou attitudes de l'aimé et sa durée est sans terme. Comme le dit Kierkegaard, « la catégorie de prochain, c'est la catégorie de l'être humain. Chaque être humain a sa particularité, mais le fait d'être un être humain est la qualification fondamentale » (*Les Œuvres de l'amour* : début).

De plus, l'*agapè* est indifférente à la valeur morale de l'être auquel elle s'adresse (alors que cette condition de la valeur morale est si importante pour la *philia*), elle n'a non plus aucun souci

de l'égalité des conditions, puisqu'elle se voue à la relation la plus inégale qui est l'amour pour Dieu. En ce sens, l'*agapè* reste un sentiment religieux, un sentiment du lien, à la fois par son modèle, l'amour même de Dieu, et par sa source, car il est l'œuvre de Dieu en l'homme.

Enfin, l'*agapè* contient l'idée de la valeur infinie et de la vraie substantialité de chaque âme. L'amour devient une figure de la spiritualité qui permet à l'homme de saisir de façon intuitive la valeur de l'être séparé de lui. Mais l'*agapè* est spontanée et non motivée ; elle est indépendante de la valeur de son objet ; elle ne constate pas des valeurs, elle les crée. Elle a la puissance créatrice que loue l'Épître aux Corinthiens de Paul : « Quand j'aurais la prophétie, tout mystère et toute science, quand j'aurais toute la foi, jusqu'à porter les monts, si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien » (13, 1 *sq.*).

Deux théories morales, aujourd'hui très influentes sur la philosophie contemporaine, l'utilitarisme et le kantisme, se sont souvent réclamées du commandement inscrit dans l'*agapè* d'aimer son prochain comme soi-même.

« Dans la règle d'or de Jésus de Nazareth, dit John Stuart Mill, nous retrouvons tout l'esprit du principe d'utilité. Faire ce que nous voudrions que l'on nous fît, aimer notre prochain comme nous-mêmes : voilà qui constitue la perfection idéale de la moralité utilitariste » (*Utilitarisme*, II, 4e objection, p. 66). La morale utilitariste recommande l'impartialité et l'égalité de traitement (qu'exprime le fameux « chacun compte pour un et pour pas plus » de Bentham) qui s'étend à tous les humains et même à toutes les créatures capables d'éprouver plaisirs et peines. La bienveillance universelle, à la fois désir de faire le bonheur du plus grand nombre et l'absence d'attente de réciprocité, semble à bien des égards proche de l'*agapè* chrétienne. Le philosophe anglais Richard Hare a ainsi déclaré : « L'utilitarisme est l'extension de la doctrine chrétienne de l'*agapè* » (1986). Mais on peut objecter à une telle conception que l'idée même de « prochain », au fondement de l'*agapè*, ne désigne pas l'humanité conçue comme ensemble indistinct et n'implique aucunement l'indifférence à l'égard de ceux dont nous sommes le plus proches. Par ailleurs, la recherche du bien d'autrui que recommande l'*agapè* ne signifie pas nécessairement la maximisation de son bonheur ou la maximisation du bonheur de l'humanité.

Plusieurs philosophes ont également tenté de rapprocher l'*agapè* chrétienne de la seconde formulation que Kant donne de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (*Fondement de la métaphysique des mœurs* II, Ak. IV, 429 ; Pl. II, 295). Kant souligne du reste explicitement le lien entre la définition des devoirs à l'égard des autres personnes et ce qu'il appelle « la loi éthique de la perfection : "Aime ton prochain comme toi-même" » (*Doctrine de la vertu*, II, § 27, 28 ; Ak. VI 451 ; Pl. III 743-744 ; cf. Alan Donagan, 1977 ; R. S. Downie & Elisabeth Telfer, 1969). Les personnes sont en effet conçues comme des fins existant pour elles-mêmes et l'absolue valeur accordée à chacun (Kant insiste en effet fortement sur la différence entre « valeur » et « prix ») est incommensurable, non échangeable et permanente. Le respect à l'égard d'autrui s'exprime ainsi comme le refus de faire d'une personne une fin subjective, alors que l'amour est la volonté de faire des fins d'autrui les siennes propres (à condition qu'elles soient moralement acceptables). De plus, l'idée d'une obligation universelle pesant sur tous et à partir de laquelle est défini un respect indifférencié pour tout être humain n'a qu'un rapport assez lointain avec ce que l'amour requiert, même si l'on peut admettre que l'amour doive se plier à une telle obligation. Le rapport de l'amour à la moralité a beaucoup plus trait à la recherche de la perfection et au désir d'union avec autrui.

L'amour, la perfection et l'accomplissement de soi : Platon et Spinoza

Un des plus beaux dialogues de Platon, le *Banquet*, est tout entier consacré à l'amour. Plusieurs convives, dont Socrate et Aristophane, réunis chez Agathon, s'engagent à prononcer un éloge de l'amour. Socrate est le dernier à prendre la parole. Les louanges entendues, dit-il, n'ont fait que vanter l'amour de toutes les façons possibles ; or la véritable méthode de l'éloge recommande d'abord de montrer quelle est la nature de l'objet qu'on loue et quelles sont ses œuvres. Aussi, après avoir indiqué que l'amour est avant tout désir de ce qu'on ne possède pas et poursuite de la beauté, Socrate renonce à parler en son nom propre ; il rappelle ce que Diotime de Mantinée lui a enseigné des choses de l'amour.

Le mythe de la naissance de l'amour, rappelé par Diotime, exprime au mieux sa nature de démon, intermédiaire entre le mortel et l'immortel, lien entre les hommes et les dieux et unissant le tout à lui-même (202 *e*). Fils de Poros, l'expédient, et de pauvreté, Penia, l'amour fut conçu au banquet donné pour la naissance d'Aphrodite ; par sa mère l'amour est pauvre, mais toujours à l'affût de ce qui est beau et bon, « sans cesse en train de tramer quelque ruse, passionné d'inventions et fertile en expédients, employant à philosopher toute sa vie » (203 *d*). Entre l'ignorance et la connaissance, à la recherche de ce qu'il n'a pas, désirant ardemment posséder le savoir, il est essentiellement philosophe. Comme le manque ontologique inscrit dans les choses sensibles leur fait désirer l'intelligible, l'amour, qui est lui-même besoin et appel, conduit l'âme à s'orienter vers les réalités intelligi-

bles et vers le bien à partir de l'expérience de la beauté sensible. Décrivant dans le *Phèdre* le délire amoureux que les dieux ont donné aux hommes dont ils voulaient le bonheur suprême, Platon souligne combien l'amour est la plus réelle méthode d'accès à l'intelligible et au divin, car il exprime au mieux l'élan le plus propre de l'âme, celui qui l'orientant vers les Formes lui permet de retrouver sa nature véritable (245 *b*).

Une chose toutefois distingue la poursuite amoureuse de toutes les autres formes que prend la recherche du bien. Est-ce le fait que l'amour est une forme de recherche de soi-même, ou de la moitié de soi-même, comme l'avait montré Aristophane dans son propre éloge de l'amour ? Pour expliquer la force invincible du sentiment d'amour, Aristophane avait rappelé comment les premiers êtres, qui étaient des créatures sphériques et complètes, chacune réunissant soit deux hommes, soit deux femmes, soit un homme et une femme, furent coupés en deux par le dieu, irrité de leur présomption (190 *a-b*). Depuis ce jour, les hommes et les femmes, qui ne sont plus qu'une section de ces êtres autrefois complets, sont sans cesse poussés par l'amour à rechercher « la moitié d'eux-mêmes ». Ce mythe raconté par Aristophane vise à montrer que l'amour n'a d'autre origine que le désir de retrouver cette unité perdue (192 *e*). Mais Socrate oppose à cette conception de l'amour que ce n'est pas la moitié de soi-même, ni ce qui fut sien, que chacun recherche pour s'y attacher. Car dans la mesure où l'amour se rapporte « à la possession perpétuelle de ce qui est bon », la seule action à laquelle doivent s'appliquer ceux qui éprouvent l'amour, est « un enfantement dans la beauté selon le corps et selon l'âme » (206 *b*). L'amour exprime ce trait essentiel de la nature humaine qu'est le besoin d'enfanter et de procréer dans la beauté, besoin prêt à s'épanouir dès que l'homme se trouve au contact de la beauté, mais qui se rétracte en présence de la laideur. L'état de fécondité, la grossesse, précède d'une certaine façon l'acte d'être fécondé. Plus encore que le beau, l'objet propre de l'amour est « d'engendrer et de procréer dans le beau », car seule la procréation dans le beau permet d'accéder à la perpétuité dans l'existence et à l'immortalité. La conclusion nécessaire de ce raisonnement, c'est que « l'objet d'amour, c'est aussi l'immortalité » (207 *a*).

Pour se perpétuer, la nature mortelle n'a d'autre recours que de produire de l'existence et laisser un être nouveau à la place de l'ancien (207 *d*). Que la nature humaine ne cesse de se féconder s'observe dans le phénomène de la génération, mais aussi dans l'identité personnelle. Se savoir un et constant dans le temps suppose en effet qu'on se renouvelle perpétuellement tout en restant le même. Soucieux de son immortalité, chaque individu fait naturellement cas de ce qui est une repousse de lui-même. Par là Platon désigne non seulement les enfants, mais surtout les états mentaux, plaisirs, peines, craintes et même connaissances qui se succèdent au sein d'un même individu, et grâce auxquels celui-ci se féconde sans cesse. Le souci constant du futur du soi permet de comprendre comment nous restons le même être en dépit du renouvellement perpétuel de nos pensées, désirs et sentiments. À la racine de l'amour, il y a aussi l'amour de l'immortalité de soi. Mais il ne s'agit pas d'un soi donné, plutôt d'un soi évalué en fonction des actions les plus nobles, les plus méritoires qu'il peut accomplir. Au-delà de l'amour qui conduit Alceste à vouloir mourir pour son époux, Admète, au-delà de l'amour qu'Achille a éprouvé pour Patrocle et qui l'a fait suivre son ami dans la mort, c'est l'amour de l'immortalité du mérite (*aretè* / ἀρετή) qui a suscité les actes héroïques d'Alceste et d'Achille. L'amour de leur propre excellence morale est la réalité fondamentale de leur amour.

Mais le souci que nous avons de notre personne, et des états les plus moralement excellents de nous-mêmes, ainsi que la compréhension de ce souci sont également à la racine de l'amour porté à autrui. Car le souci rationnel de soi ouvre sur l'idée d'une fécondation de personne à personne. Ceux dont le corps est fécond cherchent à engendrer des enfants. Mais ceux dont l'âme dispose d'une plus grande fécondité de pensée, d'excellence ou de vertu, par exemple les poètes, les inventeurs et les éducateurs ou législateurs, recherchent la beauté en laquelle ils pourront procréer. S'ils rencontrent une âme noble et bien née, alors leur désir les conduira à la féconder en l'éduquant dans leur propre savoir. L'amour conçu comme recherche de sa perfection et de sa vertu, est comparable à l'amour pour l'excellence de l'autre. « Au contact du bel objet et de sa compagnie, l'amant enfante ce dont il était depuis longtemps fécond, il le procrée ; de près comme de loin, il y pense, et ce qu'il a procréé, il achève de le nourrir, en commun avec le bel objet dont je parlais ; si bien qu'une communauté infiniment plus étroite que celle qui nous lie à nos enfants, est le mutuel apanage d'un tel couple, avec aussi une plus solide affection, parce que ce qu'ils ont en commun, ce sont de plus beaux, de plus impérissables enfants » (209 *c-d*). Le souci rationnel que nous avons de nous-mêmes (qui tient essentiellement au soin de notre âme) justifie le souci rationnel que nous portons à autrui. Il n'y a pas de solution de continuité entre l'engendrement des états les plus moralement excellents au sein de la personne et l'engendrement des états moralement excellents induits chez autrui.

Le rapport à l'autre est ainsi entièrement orienté vers la découverte progressive de l'intelligible et de la parenté entre l'âme et les Formes. L'initiation à l'amour décrite dans le *Banquet* montre par quels degrés l'amoureux s'attache à un beau corps, puis à la beauté une et identique dans

tous les corps (208 *b*), puis à la beauté d'une âme, puis à ce qu'il y a de beau dans les activités et les connaissances, jusqu'à être conduit à la contemplation de la forme de la beauté. C'est là qu'ayant trouvé la source essentielle de la fécondité, l'initié peut « enfanter en foule de beaux, de magnifiques discours, ainsi que des pensées nées dans l'inépuisable aspiration vers le savoir » (210 *d*). Un passage parallèle dans le *Phèdre* montre comment l'amour exprime cette recherche de l'intelligible. Lorsque l'homme qui garde en lui le souvenir des réalités intelligibles, voit « un visage d'un aspect divin, imitation réussie de la beauté, ou quelque autre corps pareillement bien fait » (251 *a*), au comble de l'émotion et du délire, il vénère alors son aimé à l'égal d'un dieu. Cette émanation de la beauté provoque un changement en lui : « Il s'échauffe et l'émanation donne de la vitalité à son plumage » (251 *b*). La vague du désir est « interceptée dans l'intérieur de l'âme » : la souffrance et la joie dues au souvenir du bel objet se confondent. La perception de la beauté présente en l'aimé, qui rappelle la contemplation de la beauté intelligible, libère ce qui était obstrué en soi et éveille le désir de féconder. Le lien ainsi établi entre l'amour, la recherche de l'immortalité, le besoin de féconder autrui non seulement dans son corps, mais surtout dans la vertu et dans la pensée, la recherche commune en soi comme en l'autre des états moraux les plus excellents, et enfin la profondeur du sentiment de perfection rapporté à l'excellence des objets, font de la conception platonicienne une des tentatives les plus remarquables de lier l'amour à la moralité.

Dans la fameuse définition VI des affections de l'âme, qui se trouve au livre III de l'*Éthique*, entièrement consacré à la vie affective, Spinoza définit l'amour « comme une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure ». La capacité qu'a l'âme de se former des représentations mentales est elle-même animée par l'élan du *conatus*, en lequel l'âme affirme à la fois la nécessité de persévérer dans son propre être et l'existence présente du corps. Selon que les choses représentées augmentent la puissance d'agir du corps, et surtout sa puissance de penser, l'âme se plaît à se les représenter ; elle se trouve ainsi orientée préférentiellement par l'imagination. Mais au fond de ce mouvement de l'âme qu'est l'amour se trouve une pulsion qui se rattache tout entière à l'élan primordial du *conatus*.

Au cœur de la conception spinoziste de l'amour se trouve donc l'idée que l'amour n'est pas déterminé par une cause extérieure, mais qu'il est essentiellement affirmation joyeuse du *conatus*, maximisation de sa puissance d'être, associée à une chose imaginaire à laquelle le désir se trouve momentanément attaché. Cette définition, Spinoza l'oppose implicitement aux définitions traditionnelles de l'amour qui en font un sentiment causé par la rencontre d'un être particulier, qui est à la fois objet et cause de l'amour. Mais c'est surtout la définition cartésienne de l'amour, qui le conçoit comme « une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables » (*Passions de l'âme*, 79, 80), que Spinoza veut réfuter. Le désir de « se joindre de volonté » n'est, selon Spinoza, qu'un aspect du sentiment d'amour, du reste imparfaitement conçu. Mais l'amour ne saurait être défini comme un mouvement intentionnel et subjectif qui s'orienterait vers un objet, donné préalablement à ce mouvement et qui en serait la cause. En effet, si nous jugeons qu'une chose est bonne, « c'est parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, l'appétons et la désirons » (prop. IX). Seule la jouissance personnelle de notre propre puissance d'être constitue le fond de notre élan amoureux. En montrant qu'aucune définition rationnelle de l'amour n'est possible à partir de son objet, Spinoza a défait, plus rigoureusement que quiconque, la croyance que la puissance de l'amour tiendrait à l'unicité d'un objet qui le causerait.

Cette conception de l'*eros* humain prend tout son poids si on l'oppose à l'autre amour, amour véritable dont Dieu est l'objet, que Spinoza définit dans le dernier livre de l'*Éthique*. *L'amor dei intellectuali* est un amour pur, car il est joie pleine, affirmation de la puissance totale de l'être sans considération d'une cause extérieure. L'amour de Dieu est l'amour par lequel Dieu s'aime infiniment en nous (V, prop. XXXVI). Cet amour est bien un élan de l'âme et une affirmation du *conatus*, il est donc un affect, mais dépersonnalisé et désintéressé puisque cet amour coïncide avec l'acte mental par lequel « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels ».

Commune à Platon et Spinoza est l'idée que la cause de l'amour n'est pas le bel objet – d'où la dévalorisation de toutes les beautés prises pour des « causes de l'amour » quand elles n'en sont que les effets, dévalorisation qui s'identifie ultérieurement au combat de l'âme vers la spiritualité –, mais une certaine affirmation de soi. Chez Platon, l'objet d'amour est l'occasion qui leste de désir et d'émotions l'élan de l'âme vers l'intelligible. Chez Spinoza, il est une impulsion destinée à servir la force d'affirmation joyeuse du *conatus*, de la puissance de penser de l'âme afin de la conduire à une perfection plus grande. L'*eros*, l'amour, est force d'affirmation et de reconnaissance de soi. Une telle conception de l'amour est associée à une recherche réelle de la perfection en laquelle l'amour s'entretient sans cesse. Elle se distingue fortement d'autres types d'analyse de l'amour, celle de l'amour romantique, celle issue de la psychanalyse ou celle dont l'amour a fait l'objet au sein de la phénoménologie et de la philosophie contemporaine. Ces conceptions différentes de l'amour s'exprimeront par la compréhension de l'amour comme étroitement rapporté à la passion et à la mort, par la

relation de l'amour à la sexualité et par la définition de l'amour conçu comme rapport essentiel à l'altérité.

Rousseau et l'amour romantique

L'amour romantique est tantôt référé à ses origines immédiates – c'est-à-dire au rousseauisme –, tantôt à la tradition courtoise médiévale. Ainsi Denis de Rougemont a pu voir dans la passion romantique un dernier surgeon de « l'amour réciproque malheureux » qu'il tient pour l'invention propre de l'Occident, sans équivalent dans l'Antiquité (1972). Ce type de passion s'illustre dans le mythe de Tristan et Iseut. Il met en jeu trois caractères majeurs : la fatalité de l'amour, l'illégitimité qu'il entraîne, et l'acosmie à laquelle il conduit. Pour rendre raison de cette nouvelle représentation, Rougemont scrute les liens de l'extrémisme cathare et du service d'amour, tel qu'il s'est élaboré dans la poésie des troubadours, à partir de la fin du XIe s. On peut objecter que la courtoisie n'est pas une réalité unifiée, et il est du reste douteux que le mythe de Tristan en fasse partie. On a pu parler de rupture entre l'inspiration provençale et les sources bretonnes : entre le service de la dame idéalisée dans les cours d'amour, et « les histoires d'amour et de mort » – essentiellement, les diverses versions de Tristan et les lais de Marie de France. La tonalité d'ailleurs diffère entre l'allégresse du désir demeuré désir et le pathétique d'une volupté naturelle, de toute part cernée par la condamnation (M. Lot-Borodine, 1961).

Dans le mythe de Tristan, s'exacerbe la qualité reconnue depuis Sapho à l'amour « doux-amer » : porté à son comble, il se mue en une invivable jubilation dont l'opéra de Wagner cherchera à faire entendre les accents. Si Rousseau est un inspirateur du romantisme, ce n'est pas pour s'être intéressé à la perdition amoureuse, mais par la confiance qu'il fait, de manière délibérée, à la liberté individuelle. *Émile* propose une démocratisation de l'idéal courtois : que chacun puisse espérer mettre la dame de ses pensées au centre de sa vie familiale, telle est la formule du bonheur humain. Il s'agit d'un familialisme particulier en ce qu'il suppose, non la destruction, mais la propagation des illusions chevaleresques.

Discrédité sous le double effet du pessimisme moral classique et de l'ironie libertine, l'idéalisation amoureuse n'est pourtant pas un thème ouvert à la réflexion sous le règne de Louis XV : qu'on tienne l'amour pour une erreur ou pour un prétexte, on « sait » à quoi s'en tenir. C'est cette assurance commune que Rousseau va ébranler, découvrant de ce fait la configuration romantique : voir dans l'amour la ressource centrale de l'imagination, y quêter des raisons de vivre, en faire ouvertement le grand ressort de l'existence, cet élan traverse l'œuvre jusqu'à la rupture des années d'exil, en 1762. La courtoisie a eu sur Rousseau une influence indirecte, par le biais des romans français de chevalerie ou de la poésie amoureuse italienne. Mais l'empreinte est profonde : Rousseau, théoricien, compte avec l'amour comme nul avant lui si l'on excepte Platon. On peut dire aussi qu'il compte sur l'amour et qu'il cherche à le rendre utile à la communauté en le profilant par une double contrainte : domestiquer le désir, et « renaturaliser », autant que faire se peut, la vie des hommes en société. Le foyer deviendra, autour de chaque citoyen, la poche de naturalité heureuse protégeant des effets dévastateurs de la vie en société que sont le choc des amours propres et la comparaison haineuse.

Relativement à l'ordre politique, l'amour est en position décisive. Certes, la réflexion sur le corps politique peut s'en passer – *Du contrat social* n'en fait pas mention. Mais de l'amour dépend la régénération des mœurs à laquelle la possibilité d'appliquer une politique légitime est suspendue. Seule une famille formée par amour peut offrir aux hommes le sol émotionnel indispensable à la formation et au maintien d'institutions libres. Sur ce point, Rousseau se sépare du Platon de *La République*, coupable d'avoir ignoré la solidarité de l'attachement familial et de l'enracinement patriotique : « Comme si l'amour qu'on a pour ses proches n'étoit pas le principe de celui qu'on doit à l'État [...] comme si ce n'étoient pas le bon fils, le bon mari, le bon père qui font le bon citoyen » (I, V, *OC* IV, 700). Cet empilement de vertus, qui peut nous sembler conformiste, ne l'est pas au moment où Rousseau le découvre. Sous l'Ancien Régime, le souci du bien public s'accompagne souvent d'un détachement aristocratique à l'égard des vertus familiales. À l'inverse, le goût de la vie de famille, le soin du détail domestique et les scrupules de fidélité passent pour les indices d'une clôture bourgeoise sur les intérêts privés. Renversant ce préjugé, Rousseau met à la racine du sentiment républicain les liens d'affection familiaux. L'amour n'apparaît donc plus comme une menace contre l'ordre, mais comme le ferment d'un ordre légitime. Dans le contexte de la société existante, l'amour conduit les jeunes gens à diverses mutineries et leur enseigne à faire fi du respect aux aînés. En revanche dans une communauté idéale où rien ne contraint le choix conjugal, ce sont les mouvements de l'amour qui nouent l'individu à son destin social.

Cette thèse s'affirme dans *Émile*. Le livre cinq entièrement consacré à l'amour et au mariage, oriente le traité pédagogique vers leur problématique fusion. Le mariage d'amour devient le couronnement de l'entreprise : extraordinaire promotion en un siècle où se marier par amour relève de l'accident. Avant que Rousseau s'en fasse le champion, le mariage d'amour existe surtout comme une convention littéraire conclusive dans les genres de pure fantaisie que sont les contes, les romans héroïques et les comédies. À l'exception du dernier Racine, qui en donne dans *Esther* une

brillante image, l'amour conjugal n'inspire guère que des sermons ou des railleries.

Une difficulté de la doctrine amoureuse de Rousseau tient à son mode d'exposition. *La Nouvelle Héloïse* fut le plus sûr vecteur de sa diffusion : à la différence d'*Émile*, traité pédagogique, condamné dès sa parution en 1762, le roman, publié en 1760, conquit aussitôt un immense public. Mais le rapport entre les deux textes est complexe, du fait que « l'illustration » précède la doctrine et que les deux leçons diffèrent sur un point capital : le libre choix du conjoint. Dans le roman, Julie, qui s'est donnée par amour à son précepteur, est conduite par des pressions familiales à accepter un mariage arrangé par son père. Elle somme alors son amant Saint-Preux de respecter cette union, au nom de la sainteté du mariage, mais surtout au nom de leur amour passé – et c'est là le paradoxe central du roman. En effet, l'amour supposant l'enthousiasme et la croyance en l'excellence de l'objet aimé, il serait contradictoire, sous prétexte d'amour, de priver la femme aimée d'une vertu qui est le ressort de l'amour. Saint-Preux doit renoncer à posséder celle qu'il persiste à adorer, précisément parce qu'il persiste à l'adorer. Le roman donne donc de l'amour une version héroïque et sacrificielle. *Émile* n'invite pas à un tel dépassement : « C'est aux époux à s'assortir » (IV, 756). Cette règle douce supprime le conflit central du roman. L'écartèlement de Julie, déchirée entre le devoir d'obéissance et l'impulsion amoureuse, n'est pas concevable dans le cadre d'une éducation proposée à l'humanité moyenne. La leçon d'amour d'*Émile* est et doit être à portée de tous les cœurs. Sophie est présentée simultanément comme une jeune fille commune (mais sensible et touchante) et comme l'idole qu'elle est aux yeux d'Émile. Le bonheur du grand nombre repose sur la possibilité d'une telle conjonction. Si les désirs étaient invinciblement attirés par quelques créatures spectaculaires – les Laïs, les Cléopâtre –, l'amour aurait pour effet constant l'exacerbation de la rivalité. Miser sur la douceur d'aimer, c'est supposer qu'un arrangement monogame est possible à la satisfaction générale. Cet arrangement suppose une part d'illusion.

Rousseau a voulu domestiquer le désir, mais lui-même est réservé sur les chances d'y parvenir. Tout l'art érotique de Sophie ne parviendra qu'à retarder le moment où la familiarité et les émotions parentales se substitueront à l'attrait premier. L'amour ne regarde qu'une saison de l'existence. Limité dans le temps, il demeure un sentiment dangereux et ambivalent, et c'est la raison des précautions dont on l'entoure. Au moment de la rencontre amoureuse, le risque est maximal : cet instant fixe le destin, si l'amour se fourvoie, l'égarement est irrémédiable. Mais le risque ne peut jamais être absolument supprimé : « Le plus dangereux de tous les pièges, et le seul que la raison ne peut éviter est celui des sens ; si jamais vous y tombez [...] votre erreur même vous sera chère » (IV, 737). Au niveau de la communauté politique, les perturbations liées à l'amour sont également graves. Les menaces qu'il fait peser sur la paix sont réelles. L'amour et les passions négatives naissent ensemble, c'est une leçon constante du *Second discours* à *Émile* : « Tous ne sauroient vouloir des préférences qu'il n'y ait beaucoup de mécontens. Avec l'amour et l'amitié naissent les dissentions, l'inimitié, la haine » (IV, 494). L'amour est un progrès par rapport aux liaisons grossières et physiques, mais ce progrès demeure périlleux. Il faut tout l'art du penseur politique et de l'éducateur pour que l'amour cesse d'être un danger tant pour la communauté où il se produit que pour le sujet qui l'éprouve.

Rousseau est parfois prêt à déclarer l'amour illusoire de part en part, et à n'y voir qu'une illusion féconde : « Tout n'est qu'illusion dans l'amour, je l'avoüe ; mais ce qui est réel, ce sont les sentiments dont il nous anime pour le vrai beau qu'il nous fait aimer » (IV, 743). Ailleurs, il plaide en sens inverse, et fait du choix de l'objet l'acte même de la raison : « Ce choix qu'on met en opposition avec la raison nous vient d'elle ; on a fait l'amour aveugle parce qu'il a de meilleurs yeux que nous, et qu'il voit des rapports que nous ne pouvons apercevoir » (IV, 494). Illusoire ou extralucide, l'amour hésite entre deux déterminations, et cette hésitation est liée au trouble qui lui est propre. Mais le penseur n'hésite pas à prôner ce trouble, à étayer de sa gravité la gravité d'une expérience amoureuse, liée à la division sexuelle et à l'estime de la valeur. L'amour est hétérosexuel et il est un jugement auquel on ne peut se soustraire : « Les femmes sont les juges naturels du mérite des hommes comme ils le sont du mérite des femmes » (IV, 752. On trouve une formule très semblable p. 742). De toute manière, l'amour juge une existence. Le mariage d'amour affirme cette juridiction dans la vie de tout un chacun.

Pour le sens commun, l'amour romantique désigne une forme paroxystique : c'est une exaltation, délivrée des défiances traditionnelles à l'égard de la passion. L'amour ayant toujours raison, le reste du monde se trouve en position d'accusé : faire de l'authenticité amoureuse la valeur suprême peut conduire à un individualisme effréné. Non seulement les préjugés injustes qui s'opposent à l'amour, mais toutes les formes d'obstacles peuvent devenir l'occasion du désespoir et de la fuite dans le rêve. Sur ce point, la postérité romantique est partiellement infidèle à l'esprit de Rousseau qui a toujours cherché à articuler le plan du développement individuel et la réflexion sur la communauté. Néanmoins, Rousseau est le premier penseur moderne qui ait identifié la quête du bonheur à l'expérience de l'amour et qui en ait tiré toutes les conséquences dans sa conception de l'homme et des fins qu'il peut se proposer. C'est pourquoi, ramenant aux

coordonnées rousseauistes les romans les plus illustres du XIX[e] s., Allan Bloom n'a pas hésité à faire dépendre de lui toute la problématique du romantisme européen, de Stendhal et Jane Austen jusqu'à Flaubert et Tolstoï *(Amour et Amitié)*.

Il est peut-être discutable, sur le plan historique, d'attribuer au seul Rousseau une évolution des mœurs qu'il a sans doute appelée de ses vœux et qu'il a formulée de manière plus cohérente qu'aucun autre, mais qui semblait amorcée, indépendamment de ses écrits, dans d'autres pays comme la Suisse ou l'Angleterre. En Angleterre, l'influence du rousseauisme paraît moins directe que celle de la scène qui depuis Dryden et Congreve a mis les questions de mœurs au centre de la représentation. Cette veine qui se renouvelle au XVIII[e] s. dans la *sentimental comedy* et les romans de Richardson avait conduit Edmund Leites à proposer une autre genèse, purement anglo-saxonne, du familialisme démocratique moderne (1988). On peut soutenir que la culture chrétienne conjuguée aux nouvelles aspirations démocratiques devait déboucher sur une synthèse de ce genre. Il n'empêche : la fin d'*Émile* est un pari moral en faveur de l'amour dont les effets durent encore. La liberté de se marier à son gré continue de constituer une originalité majeure des sociétés occidentales, par rapport à l'Asie et au monde islamique. Cependant on peut se demander si la description normative du féminin, inhérente au romantisme, peut résister à la montée de l'égalitarisme féministe.

(Claude Habib, pour cette section).

L'amour aveugle et l'amour pulsion : Schopenhauer et Freud

Encore moins que de l'amour, les philosophes ont traité de la sexualité, sinon pour indiquer comment maîtriser, dans une perspective inspirée du stoïcisme, cette force aveugle et passionnelle qui s'oppose à la rationalité. Les thèses avancées par Thomas d'Aquin (que l'acte sexuel n'a d'autre but que l'émission de semence, que sa seule finalité est la procréation dans la génération d'un enfant, lequel ne peut être éduqué de la manière la plus complète qu'au sein du mariage (*Somme théologique,* 2-2ae, 153, 3), aussi radicale que soit leur formulation, se retrouvent dans la plus grande partie de la tradition philosophique ultérieure.

Arthur Schopenhauer est le premier philosophe, après Rousseau, qui ait conçu l'impulsion sexuelle comme la source la plus profonde de l'amour. L'ambition analytique de la *Métaphysique de l'amour (Metaphysik der Geschlechsliebe)* est de poursuivre les différentes manifestations de l'amour à travers tout ce qui vit, sent et pense, de son expression la plus grossière à sa forme la plus raffinée, pour en trouver la source commune. Le principe de l'amour tient à ceci que la volonté a une tendance aveugle à perpétuer la vie, et l'expression la plus forte de cette tendance est la persistance de l'espèce. Seule la génération humaine, perpétuée par l'amour, permet à l'espèce de se renouveler. « L'instinct sexuel est le cœur même de la volonté de vivre et par conséquent le vouloir tout entier. » C'est la génération future d'un individu singulier qui, au travers des souffrances de la passion d'amour, fait effort pour parvenir à l'existence. La pulsion fondamentale est la volonté prise en soi, mais lorsque cette pulsion se révèle à la conscience comme amour, c'est « sous la forme d'un individu déterminé qui tend à la vie » et cherche à provoquer l'union avec un objet spécifique. L'amour doit être rapporté à cet instinct fondamental, qui explique le choix amoureux.

Dans les douleurs de l'amour, et dans le besoin invincible d'un autre être, Schopenhauer reconnaît « le soupir du génie de l'espèce », par où l'espèce manipule l'individu. Le masque dont cette pulsion obstinée de la volonté se couvre est l'attente d'un bonheur sans fin dans la satisfaction de l'amour, attente dont la déception peut conduire au suicide ou à une issue qui, même si elle paraît heureuse comme l'est un mariage d'amour, ne fait que consacrer la victoire des aspirations de la génération future aux dépens de ce qu'imaginent vivre les êtres présents qui s'unissent. On pourrait trouver un lien étroit entre la conception de Schopenhauer et le mythe qu'expose Aristophane dans le *Banquet.* L'instinct de génération dont l'amour est l'expression psychologique est le seul instinct humain qui exige deux individus pour s'accomplir. Lorsque les totalités androgynes sont sectionnées, la génération humaine devient aussi nécessaire que l'amour pour autrui, au moment même où il est mis un terme à l'amour narcissique que chaque totalité se vouait à elle-même.

Aussi excessive qu'elle puisse paraître (Schopenhauer ne prend guère en compte l'objection qu'il existe des formes d'amour qui ne peuvent avoir pour fin l'instinct de procréation), la conception schopenhauerienne de l'amour est la première tentative de compréhension systématique de l'amour : l'ampleur de ses hypothèses métaphysiques révèle son intention de placer la question sur un terrain que Schopenhauer voulait réellement scientifique. Parallèlement, cette compréhension de l'amour n'empêche pas Schopenhauer de reconnaître sous le nom d'amour pur, de pitié, de charité une forme plus haute par laquelle la libération de l'homme s'accomplit.

L'œuvre philosophique de Freud s'inscrit dans une ambition comparable de compréhension du principe de l'amour. Freud définissait lui-même la psychanalyse comme une science de l'amour. Il a voulu ramener au corps et à la sexualité ce principe de l'amour. Les relations, attitudes, faits de conscience, « toutes les motions simplement tendres et amicales pour lesquelles notre usage de la langue utilise le mot multivoque d' "amour", sont mises au compte des "motions sexuelles" » (*Auto-*

présentation, *GW*, XIV 63 ; *OC*, XVII, 85). Ces mouvements sont inhibés quant au but, ou sublimés, quand ils s'expriment en un sentiment amoureux oublieux de cette origine sexuelle. Mais la sexualité dont parle Freud doit être détachée d'un rapport trop étroit avec la génitalité, car elle ne se met que secondairement au service de la procréation. « Aussi préférons-nous parler de psychosexualité, dit Freud, et tenons-nous ainsi pour important de ne pas omettre de voir et de ne pas sous-estimer le facteur psychique ou animique de la vie sexuelle » (*De la psychanalyse « sauvage »*, *GW*, VIII, 120 ; *OC*, X, 209). Se situant explicitement par rapport à Platon, Freud rappelle que : « L'Eros du philosophe Platon montre, quant à sa provenance, son activité et sa relation à l'amour entre les sexes, un recouvrement parfait avec la force d'amour, la libido de la psychanalyse » (*Pychologie des masses et analyse du moi, GW*, XIII, 98-99 ; *OC*, XVI, 29-30).

Le caractère particulier de l'amour, selon Freud, tient au fait que « les personnes se rendent indépendantes de l'assentiment de l'objet en déplaçant la valeur principale du fait d'être aimé sur celui d'aimer soi-même » (*Le Malaise dans la culture, GM*, XIV, 461 ; *OC*, XVIII, 288). « La force de l'amour atteste ainsi la capacité que les pulsions sexuelles ont d'être influencées et dérivées. L'amour est une force de développement, de différenciation, voire d'individuation au sens où l'individu y trouve le principe de sa constitution au cours de la redéfinition successive de ses objets d'amour, mais aussi parce que l'énergie de l'amour façonne la structure psychique, le développement humain étant toujours une réponse à la déception amoureuse. Le caractère ou l'*ego* est comme le résidu des investissements d'objets abandonnés et il contient l'histoire de ces choix d'objets » (*Le Moi et le Ça, GW*, XIII 257 ; *OC*, XVI, 273). Sa force de structuration tient au fait que l'amour est « la tentative de recapturer dans la réalité ce qu'on a perdu en abandonnant la fantaisie comme le mode primaire de la vie mentale » (Jonathan Lear, *L'Amour et sa place dans la nature*, Paris, PUF, 1990).

Si la manière dont Freud détache la sexualité de la génitalité et de la procréation le distingue de Schopenhauer, l'ambition d'analyser le rapport de l'amour à la sexualité l'en rapproche étroitement de même que la conscience aiguë que l'un et l'autre ont de l'ambivalence de l'amour. Chez Schopenhauer, l'amour a le statut d'une force qui nie et dépasse les individualités. Chez Freud, l'amour est de nature conflictuelle, attaché soit à la haine soit à la vocation d'une libido purifiée et exaltée. Car l'amour est essentiellement saisi dans la dimension du refoulement, lequel ne détruit pas les formes les plus archaïques de l'*eros*, mais les ramène constamment à une dimension souterraine. Dans l'analyse métapsychologique qu'il a donnée de l'amour, surtout dans ses *Contributions à la psychologie de la vie amoureuse* (1918), Freud a décrit les conditions amoureuses selon lesquelles les hommes effectuent leurs choix d'objets. Chaque personne définit pour soi une structure érotique de demandes et d'attentes qui sont les préconditions du fait de tomber amoureux. Cette structure est constamment répétée, constamment reprise dans le cours de la vie d'une personne. Si son besoin d'amour n'est pas entièrement satisfait par la réalité, cette personne approchera chaque nouvelle personne qu'elle rencontre avec des anticipations de libido. L'amour est ainsi l'occasion de la reémergence du fantasme dans le contexte de la vie mentale, mais ressaisi à un niveau supérieur d'organisation. L'amour de transfert qui est adressé au psychanalyste est l'occasion de revivre les mouvements d'amour archaïques et de répéter certaines réactions ; en cela il exprime les caractères essentiels de tout état amoureux. Mais il se manifeste aussi comme résistance, apparemment le plus grand obstacle, mais aussi le plus sûr allié de la psychanalyse, car il s'oppose à la force de constitution et d'individuation que représente l'amour et au sein de laquelle l'individu s'est formé.

Au moment de conclure cette section, consacrée à l'amour et à la sexualité, il faut évoquer les violentes critiques dont l'amour, dans sa définition philosophique, romantique et psychanalytique, a été l'objet de la part des féministes au cours des dernières décennies. Les premières mises en cause féministes de l'amour sont apparues au XVIII[e] s. Derrière la revendication d'une égalité des sexes (égalité de l'éducation, des droits de propriétés, des privilèges légaux) c'est aussi l'assujettissement des femmes dans la relation amoureuse qui était critiquée. La célèbre remarque de Simone de Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe :* « Le mot amour n'a pas le même sens pour les deux sexes, et c'est la cause des sérieux malentendus qui les divisent » a reçu une interprétation radicale dans le *Dump love mouvement* (« A bas l'amour ! » ; voir Joyce Trebilcot, 1977).

Le thème principal de la critique est que l'amour romantique n'a rien de sublime ou divin, il est une invention culturelle des hommes, créée par eux pour subjuguer les femmes. Les hommes y idéalisent les femmes pour les exploiter, et les femmes en cet amour idéalisent les hommes et se font exploiter. L'idéal romantique de l'amour a contribué à créer de fausses vertus et qualités féminines, celles qu'on loue en reconnaissant qu'une femme doit être féminine en dépit de sa réussite sociale, alors qu'un homme est séduisant par ses succès professionnels. L'amour est le principal moyen de la sujétion et l'exploitation féminines, comme le montrent l'histoire de la philosophie, la plus grande part de la littérature et même les découvertes de la psychanalyse. L'amour correspond chez les femmes au besoin d'être partie d'un autre qu'elles admirent ; il est un phénomène marqué par l'inégalité et les relations de pouvoir. De plus,

l'amour est une création culturelle qui dépend largement de la définition des rôles sociaux. Il faut en conclure que la culture mâle est parasite et se nourrit sans réciprocité de la force émotionnelle des femmes, les maintenant dans une forme de dépendance factice. Comme l'a si joliment exprimé un slogan des années 70 en France : « Une femme sans homme, c'est comme un poisson sans bicyclette. »

Mais ces critiques féministes atteignent en fait essentiellement les stéréotypes de l'amour. Il est vrai que l'amour est fortifié par la distance et l'inaccessibilité en laquelle se tient l'objet, mais il peut être aussi une force profonde d'égalité à cause du brassage des conditions sociales et des origines ethniques qu'il peut entraîner. L'amour, nous l'avons vu, est l'émotion la plus lucide et la plus chargée d'illusions, mais cette émotion est si profondément enracinée dans la vie mentale, elle exprime tant de ressources cognitives et affectives qu'il est aussi absurde qu'irréaliste de vouloir s'en débarrasser. Avoir une autre idée de l'amour ne veut pas dire se défaire de l'amour. La définition sociale et culturelle de l'amour se transformera certainement en même temps qu'évolueront les rapports entre hommes et femmes, mais mieux vaut considérer cet amour tranformé comme une partie de la solution que l'amour tout court comme le problème.

L'amour comme possession de l'autre et négation de soi-même

Sartre consacre la troisième partie de *L'Être et le Néant* à l'analyse des « relations concrètes avec autrui », que sont le langage, le masochisme, l'indifférence, le désir, la haine et le sadisme. Mais c'est l'étude de la relation d'amour qui est au fondement de sa conception du rapport à autrui. L'appréhension d'autrui est vécue essentiellement dans la dimension du corps, et l'amour-désir est le moyen par lequel une conscience incarnée entre en contact avec une autre conscience (401). La présence de l'autre est une atteinte pour la conscience : « Le surgissement d'autrui, dit Sartre et on ne peut manquer de songer au caractère fatal qu'a parfois la rencontre amoureuse, atteint le pour-soi en plein cœur » (402). Ce contact avec l'autre être est à la fois un bonheur et une menace, car il « me révèle l'être que je suis, sans que je puisse ni m'approprier cet être ni même le concevoir ». Autrui, dit Sartre, détient « le secret de ce que je suis » (404). C'est parce qu'elle possède ce secret que la personne aimée est différenciée de toutes les autres. Elle devient unique, objet d'un culte quotidien, du moins tant que ne s'épuise pas cette certitude qu'elle seule détient le secret d'être de l'amant.

Par ailleurs, l'amour n'est entretenu que dans la mesure où il est fondé sur la liberté d'autrui, qui devient ainsi le principe de l'être de celui qui aime. L'amant veut être aimé par qui est libre de ne pas l'aimer, mais en même temps il cherche désespérément à capter cette liberté autre afin de pouvoir récupérer son être. Le désir de possession si propre à l'amour ne vise pas à posséder l'autre, mais plutôt à s'emparer de sa liberté que l'amant veut faire sienne comme liberté. Le narrateur d'*À la recherche du temps perdu* tient Albertine prisonnière, à sa disposition, mais la conscience de la jeune fille lui échappe encore, et c'est seulement lorsqu'il la contemple dans son sommeil, dans ce qu'il appelle une « cure calmante », qu'il peut posséder sa conscience.

Le but réel de l'amour est un projet de soi-même, qui peut entraîner deux attitudes opposées. Je peux nier cet être qui m'est donné du dehors et chercher à le tranformer en objet ; en ce cas, ma subjectivité échappe à la possession et à l'appropriation par autrui. Mais je peux aussi essayer d'assimiler cette liberté qu'est autrui et que je perçois comme le fondement de mon être en soi. De l'une ou l'autre façon, je suis « l'épreuve d'autrui », car je suis face à lui soit comme la menace de sa propre objectivation, soit comme le projet d'une totale assimilation à lui. Chacune de ces tentatives d'incorporer l'autre dans mon monde, comme un objet pour moi et comme un objet en lequel je voudrais me fondre comme sujet représente la mort de l'autre ; elle forme cercle. « Ainsi les relations amoureuses sont-elles un système de renvois indéfinis analogue au pur "reflet-reflété" de la conscience, sous le signe idéal de la valeur "amour". » Les deux consciences sont séparées par une négation que l'amour cherche à supprimer tout en risquant de se supprimer en même temps qu'il la supprime. J'exige que l'autre m'aime mais s'il m'aime il me déçoit par cet amour même. La quête de la fusion se nourrit de celle de la dualité sexuelle. Dans cette recherche de l'altérité se rejoignent passion amoureuse et séduction érotique.

Dans un essai tout à fait novateur au sein de la tradition analytique et consacré à l'analyse du désir sexuel et de ses perversions, Thomas Nagel se réfère, tout en s'en démarquant nettement, à l'analyse sartrienne (1979). Nagel refuse de concevoir que le désir sexuel soit un appétit car, s'il l'était, il n'y aurait aucun sens à parler de perversion. Le désir sexuel est orienté vers une personne définie et engage un rapport au monde extérieur ; il consiste en une réalité biologique à laquelle s'ajoute une structure psychologique complexe. Nous désirons une personne à cause de certains traits que nous trouvons attrayants en elle, mais ces traits ne sont pas l'objet de ce désir. Cela apparaît nettement lorsqu'on étudie le cas paradigmatique du désir réciproque, qui consiste en un système complexe de perceptions mutuelles superposées. La conscience que l'amant a du désir de la personne qu'il aime est tout aussi nécessaire que la conscience qu'il a de son propre désir. Dans une page fameuse de son essai, Thomas Nagel décrit la conscience mutuelle qu'un homme et une femme, Roméo et Juliette, qui se rencontrent pour la pre-

mière fois dans une situation mondaine, prennent du désir qu'ils éprouvent l'un pour l'autre. Il y a d'abord l'échange des regards, puis la certitude que ces deux êtres acquièrent, au travers de ces regards, du fait que leurs propres réactions sont perçues et éprouvées par l'autre. Le désir ressenti se nourrit de la perception du désir de l'autre, lorsqu'on a conscience que l'autre a conscience de son propre désir et du désir dont il est l'objet. Roméo est conscient de l'effet qu'il produit sur Juliette et de la conscience qu'elle a que ce qu'elle ressent est causé par lui. À la complexité de l'échange des regards correspondent la formation réciproque des certitudes, et la prolifération des niveaux de cette prise de conscience. La structure générale de ce phénomène de reconnaissance mutuelle a été étudié dans un article novateur de Paul Grice (1957). Elle a trait à l'intention de produire une croyance ou un effet chez une autre personne en provoquant la reconnaissance de l'intention qu'on a de produire cet effet. Le désir mutuel éprouvé par Roméo et Juliette s'exprime comme le désir que l'autre soit ému par la reconnaissance du désir qu'il a suscité.

L'amour n'est sans doute pas une émotion plus morale que les autres, même si l'amour, et à un moindre degré l'amitié, nous donne l'accès le plus profond que nous ayons à autrui. L'amour a la valeur éthique intrinsèque des émotions, laquelle consiste à se rapporter à quelque état de conscience qui ait une valeur positive, à permettre une certaine appréhension de la réalité et à façonner des critères de l'évaluation morale, à travers les concepts denses ou ténus, de l'existence. De plus, on trouve au sein d'une relation amoureuse une forme de malléabilité dynamique par laquelle nous estimons et valorisons différents aspects de nous-mêmes et d'autrui, et en laquelle se définissent différemment les désirs qui nous relient à nous-mêmes et donnent sens à notre vie. Le lien de l'amour à la moralité tient aussi à ceci qu'il nous oblige à vouloir constamment, à travers autrui, quelque chose de notre vie, et éveille souvent en nous un désir d'amélioration de nous-mêmes. Certes, l'amour est partiellement dépourvu de l'impartialité et de l'universalité qui servent à définir aujourd'hui la destination morale de l'homme, mais il représente un des meilleurs accès dont nous disposions à la compréhension de nous-mêmes et d'autrui.

● ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque,* trad. R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 2 t., 1958-1970. — AUGUSTIN, *Confessions,* trad. E. Tréhorel & G. Bouisson, Paris, Desclée de Brouwer « Bibliothèque augustinienne », vol. 15-16, 1962. — DESCARTES R., *Passions de l'âme* (1649), in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1953. — HUME D., *A Treatise of Human Nature* (1739), trad. fr. A. Leroy, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, 1946. — KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs* (1785), in *Œuvres philosophiques* II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985 ; *Doctrine de la vertu* (1797), in *Œuvres philosophiques*, III, Paris, Gallimard « Pléiade », 1986. — KIERKEGAARD S., *Les Œuvres de l'amour. Quelques méditations chrétiennes en forme de discours* (1847), in *Œuvres complètes de Sören Kierkegaard*, trad. P.-H. & E.-M. Tisseau, Paris, L'Orante, 1966-1985 (19 vol. + 1 vol. d'index). — MILL J. S., *L'Utilitarisme* (1861), trad. fr. G. Tanesse, Paris, Flammarion « Champs », 1988. — PLATON, *Banquet,* trad. L. Robin, in *Platon, Œuvres complètes*, IV, 2[e] partie, Paris, Les Belles Lettres, 1929, 70 ; *Phèdre*, in *Œuvres complètes*, IV, 3[e] partie, 1933, 1970 (trad. L. Brisson, Paris, Flammarion « GF », 1989). — ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), in *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard « Pléiade », 1964 ; *La Nouvelle Héloïse* (1761), *OC*, t. II., 1961 ; *Émile* (1762), *OC*, t. IV (1969). — SCHOPENHAUER A., *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1818), trad. J. Burdeau, rév. R. Roos, Paris, PUF, 1966. — SPINOZA, *Éthique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties* (1661-1675), trad. C. Appuhn, Paris, Garnier, 4 vol., s.d.

► ALBERONI F., *Le Choc amoureux*, Paris, 1981. — BEAUVOIR S. DE, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949. — BÉNICHOU P., « J.-J. Rousseau : de la personne à la doctrine », *L'Écrivain et ses travaux,* Paris, Corti, 1967. — BLOOM A., *Amour et Amitié,* trad. P. Manent, Paris, de Fallois, 1996. — BUSS D., *The Evolution of Desire. Strategies of Human Mating*, New York, Harper Collins, Basic Books, 1994. — CALHOUN C. & SOLOMON R. C. éd., *What is an Emotion ? Classic readings in Philosophical Psychology*, New York/ Oxford, Oxford Univ. Press, 1984. — DAVID C., *L'État amoureux*, Paris, Payot, 1971. — CANTO-SPERBER M., *L'amour contemporain,* Paris, PUF, 2001. — DONAGAN A., *The Theory of Morality*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1977. — DOWNIE R. S. & TELFER E., *Respect for Persons*, Londres, Allen & Unwin, 1969. — FEDER E. K., MACKENDRICK K. & COOK S. éd., *A passion for wisdom : readings in Western philosophy on love and désire*, Upper Saddle River (NJ), Pearson Education, 2004. — FREUD S., « De la psychanalyse “sauvage” » (1910), in *Œuvres complètes*, X, Paris, PUF, 1993, 205-214 ; *Le Moi et le Ça* (1922), in *OC*, XVI, 1991, 255-302 ; « Autoprésentation » (1925), in *OC,* XVII, 1992, 51-122 ; *Le Malaise dans la culture* (1930), in *OC*, XVIII, 1994, 245-334. — GRICE P., « Meaning », *Philosophical Review*, 66, 1957, 377-388 (repr. in *Studies in the Way of Words*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1989, 213-223). — HABIB C., *Le Consentement amoureux,* Paris, Hachette, 1998. — HARE R., « Utilitarianism », *in* CHILDRESS J. F. & MACQUARRIE J. éd., *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, Philadelphia (Pa), Westminster, 1986, 640-643. — HUNT M. M., *The Natural History of Love*, New York, Knopf, 1959. — ILLOUZE E., *Consuming the Romantic Utopia,* Princeton, Princeton Univ. Press, 1997. — JACKSON T. P., *The Love Disconsoled,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — JAMES W., « What is an emotion ? », *Mind*, 19, 1884, 188-204. — KRAUT R., « Love *de re* », *Midwest Studies in Philosophy*, 10, 1986, 413-430. — JANKÉLÉVITCH V., *Traités des vertus*, II : *Les vertus et l'amour* (1970), Paris, Flammarion, 1986. — LAMB R., *Love Analized,* Boulder, Westview Press, 1997. — LE BRUN J., *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2003. — LEIGHTON S., « What We Love », *Australasian Journal of Philosophy,* 1993, 71, p. 145-158. — LEITES E., *La Passion du bonheur* (1984), trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Le Cerf, 1988. — LOT-BORODINE M., *De l'amour profane à l'amour sacré*, Paris, Nizet, 1961. — NAGEL T., « Sexual perversion », in *Mortal*

Questions, Cambridge Univ. Press, 1979, 39-52 (trad. fr., *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1985 ; et *Esprit*, 11, 1985). — NICHOLSON G., *Plato's Phaedrus : the philosophy of love*, West Lafayette, Ind., Purdue Univ. Press, 1999. — NUSSBAUM M., *Love's Knowledge*. Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 1990 ; « Constructing Love, desire, and Care », *in* NUSSBAUM M. & ESTLUND D. éd., *Sex, Preference and Family*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 1997, p. 14-43. — NYGREN A., *Eros et Agapè*, Paris, Aubier, 3 vol., 1952-1962. — PIEPER J., *Über dir Liebe*, Munich, 1972. — RORTY A. O. éd., *Explaining Emotions*, Berkeley/ Los Angeles, Univ. of California Press, 1980. — ROUGEMONT D. DE, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1972 (1re éd. 1938, révisée en 1954). — SARTRE J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard « Tel », 1995. — SCRUTON R., *Sexual Desire. A Moral Philosophy of the Erotic*, New York, Free Press, 1986 ; *Death-devoted heart : sex and the sacred in Wagner's Tristan and Isolde*, New York, Oxford Univ. Press, 2003. — SOUSA R. DE, *The Rationality of Emotions*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1990. — STAROBINSKI J., *La Transparence et l'Obstacle*, Paris, Gallimard, 1971 (1re éd. 1957). — SYMONS D., *The Evolution of Human Desire*, Oxford Univ. Press, 1979. — TREBILCOT J., « Two formes of androgynism », *in* VETTERLING-BRAGGIN, ELLISTON & ENGLISH éd., *Feminism and Philosophy*, Littlefield Adams, 1977. — WATSON F., *Agape, Eros, Gender*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2000. — WILLIAMS B., « Morality and the Emotions », in *Problems of the Self*, Cambridge Univ. Press, 1973 (trad. fr. « La morale et les émotions », in *La Fortune morale*, Paris, PUF, 1994).

Monique CANTO-SPERBER

→ *Amitié ; Amour de soi ; Amour familial et conjugalité ; Aristote ; Augustin ; Autrui ; Féministe (Éthique) ; Freud ; Jésus ; Liens privés ; Paul ; Platon ; Relations interpersonnelles ; Rousseau ; Schopenhauer ; Sentiments ; Sexualité.*

AMOUR DE SOI

La sagesse humaine puise son inspiration première dans la formule de l'oracle delphique : Connais-toi toi-même. L'homme doit se préoccuper de soi-même en termes de connaissance. Sa compétence active envers soi-même visera d'abord l'obtention d'une connaissance qui le délimite dans son humanité et le cerne dans son individualité. Le sage est celui qui sait, à la manière d'un objet de connaissance, ce qu'il est, qui se maîtrise dans la saisie de sa nature et de ses buts. Grâce à sa perspicacité, il se possédera et son ignorance de lui-même situera son manque de vertu. Cette démarche est donc marquée par l'intellectualisme. Pour se connaître, l'âme se concentrera sur elle-même (Platon, *Phédon*, 67 *c*).

Le néo-platonisme conduira vers un dépassement de cette attitude en chargeant de spiritualité le rapport à soi-même. Il ne s'agit plus de se connaître mais d'analyser d'une façon profonde son intériorité. La sagesse devient une vie dynamique de l'esprit. On voit s'élaborer une présence à soi qui caractérisera la vie intérieure. Pour l'obtenir, il faudra se détourner de tout ce qui la contrarie et ordonner toutes les expériences spirituelles vers ce qui donne sens à la vie intérieure. La montée spirituelle de l'individu s'associe à une conversion dont le moteur sera la tension profonde qui se manifeste dans l'intériorité.

Une nouvelle mutation avait déjà été initiée lorsque le christianisme avait donné à l'effort intérieur la signification d'un désir de Dieu. En même temps, l'affectivité et la volonté prendront un sens nouveau à travers la doctrine de la création. Les créatures ont reçu des biens intérieurs dont ils ont la gestion et qui les sensibilisent pour un perfectionnement qui doit ouvrir les portes de l'éternité. L'amour de soi peut alors se développer dans le contexte du déroulement d'une destinée. L'homme a reçu le don de l'être et de la vie ; ce sont des biens aimables et sont promis des biens encore plus aimables dans un monde de l'au-delà. Dans ce contexte, saint Augustin peut dire qu'il aime en lui l'amour qu'il a pour Dieu (*Confessions*, II, 1). En même temps que l'amour que l'on se porte trouve sa caractéristique, il se voit attribuer une fin. Il lui est ainsi évité de se replier sur lui-même et il découvre la condition de son épanouissement. L'amour de soi devient comme une opération qui s'effectue en moi, mais par moi. Il n'est plus connaissance, mais action. Il m'invite à ma propre réalisation et à la recherche de ma destination. Au lieu d'être l'affirmation de soi, il est devenu ouverture sur ce qui doit le faire vivre.

Alors que la tradition chrétienne est réputée recommander l'amour du prochain, on constate qu'elle donne à ce précepte un référent qui n'est rien d'autre que l'amour de soi (Matthieu, XIX, 19, ou Marc, XII, 31). Il s'agit sans doute de traiter autrui comme personne digne d'égard en tant que créature d'un même créateur. Mais on notera aussi que la tradition philosophique de l'Antiquité veut que le sage possède l'autarcie, c'est-à-dire une maîtrise fondée sur la considération de soi-même et une indépendance envers la collectivité. Cependant ce sage nourrira sa pensée de la possibilité d'élargir sa conduite jusqu'à la prise en considération d'autrui qui a le même projet éthique à réaliser.

Cette double référence fait comprendre que la réflexion sur l'amour de soi ne doit pas relever de la vie empirique, mais d'une ambition spirituelle. L'amour de soi peut se réjouir de disposer de la santé, des biens matériels, de la considération sociale. Mais ce n'est pas ceci qui en fondera la légitimité. Elle devra se justifier dans une hiérarchie axiologique. Le sujet doit se faire moral pour que l'amour de soi trouve une signification ; il doit donc se constituer comme personne, comme sujet capable de juger de sa propre conduite et de se rendre responsable de ses propres décisions. L'amour de soi ne porte donc pas sur une constatation effective, une satisfaction liée à une jouissance qui fermeraient le sujet sur un égoïsme vécu

dans l'unique présent. Il est ouverture sur le devenir de la personne et reste en quête de la valeur que chacun peut s'attribuer. Disons alors que l'amour de soi doit se mériter.

Il faut proposer aussi qu'un amour de soi qui se réfère à l'amour d'autrui doit considérer que ce que l'on fait à autrui, le don, la générosité, exigent du sujet un désintéressement à conquérir. Paul Valéry, en 1930, remarque, à propos de la pensée de Pascal, « le moi est haïssable » : « Que si le moi est haïssable, aimer son prochain *comme soi-même* devient une atroce ironie. » Disons plutôt que je n'obtiendrai un authentique amour de soi que lorsque je l'aurai purifié par des actes destinés à autrui, que je lui aurai fait ce que je désirerais que l'on me fasse. C'est cette activité débordante qui m'enrichira et qui me constituera comme quelqu'un digne d'amour. Dans la générosité envers autrui, j'aurai délivré ma conduite de tout souci d'utilité ou de jouissance. J'aurai donc réussi à être à mes yeux plus aimable. Je ne transformerai pas ce lien à autrui en impérialisme ou à l'inverse en soumission ; j'aurai réalisé en moi la bonne volonté ; je me suis découvert moi-même en même temps que j'accueille autrui. La victoire sur l'égoïsme, le rejet de la fermeture sur soi me feront découvrir ce que je suis et la valeur que je peux m'attribuer.

L'amour de soi dans l'Antiquité et à l'Age classique

Le premier analyste de l'amour de soi semble être Aristote, dans le chapitre IX de l'*Éthique à Nicomaque*. Étudiant l'amitié il distingue l'amitié pour autrui et l'amitié pour soi (ηρὸς ἑαυτόν). Ainsi, on peut se vouloir du bien, même d'une façon désintéressée, désirer une vie durable, vivre agréablement avec soi-même, avoir une égalité de tempérament dans chaque partie de son psychisme, être sensible à tout ce qui nous arrive d'agréable ou de déplaisant. En gros, on se veut du bien pour soi-même au profit de la partie intellective et on ne cherche rien d'autre, heureux avec les souvenirs comme avec les espérances. Cette amitié avec soi-même vivra d'abord dans l'harmonie des différentes parties de l'âme entre elles, alors que l'homme pervers entretient la zizanie en lui-même, et par là se méprise ; il n'a plus part à des joies personnelles.

Le thème de l'amour de soi se retrouve chez les stoïciens, mais intégré à leur doctrine métaphysique. Pour eux, le principe de l'activité humaine dépend de l'amour de soi. En effet, la nature a confié chaque être à soi-même. « Dès sa naissance (car c'est de là qu'il faut partir) un être animé se veut à lui-même du bien et s'attache à conserver la constitution qui le fait tel qu'il est, aime ce qui peut servir à son maintien, au contraire il répugne à sa propre destruction et se détourne des choses qui semblent le menacer de périr » (Cicéron, *De finibus*, III, 5). Nous aimons en nous-mêmes ce qui a trait à la nature et nous développons ce qui nous a été donné dans l'harmonie. Cette conception du souverain bien sera faite de l'accord et de la conformité avec la nature. Comme on le voit, l'amour de soi est le principe de tout devoir et s'étend à la conduite globale de l'homme, dans une conformité au déroulement de la nature universelle. Vivre selon la nature sera vivre selon la raison. Chaque être est ainsi approprié à soi-même, appelé à une vie concordante avec soi (Sénèque, « A Lucilius », 89, 15 : « Vita sibi concors »). De l'accord avec la nature on passera insensiblement à la convenance avec la raison et on débouchera sur la sagesse. Le sage vivra dans cette harmonie liée à un présent qui sera un présent temporel, mais où s'exprime le tout de la nature et de la raison. Les affections que la nature m'accorde seront bonnes, car elles seront conformes à ce que veut le dieu.

Cette attribution de soi à soi (οἰκείωσις) que la nature nous accorde n'est pas faite pour nous enfermer en nous-mêmes. Ce dynamisme vital est bien rapport du sujet avec lui-même, cependant il nous attache avec tout ce qui est conforme à la nature, donc à nos besoins et aussi à notre vie sociale. Nous sommes confiés les uns aux autres comme nous sommes confiés à nous-mêmes. L'homme est porté à l'affection mutuelle ; il est ainsi naturellement social, car sa nature lui montre qu'il a besoin d'autrui. L'homme, raisonnable, ne peut être étranger à un autre homme. La vie sociale s'établit comme par cercles concentriques. À la fin, l'assimilation sera générale ; la communauté humaine a trouvé son fondement naturel et la présence de la raison étendra cette communauté aux dieux, et à l'univers régi par la loi divine. Ne pas suivre le *logos*, dans son extension, c'est d'abord manquer à l'amour que l'on se doit à soi-même. On sera, par ailleurs, même en se consacrant à l'étude d'une façon solitaire, citoyen du monde. On le sera déjà d'une façon plus personnelle dans l'amitié et l'amour qui ne peuvent vraiment exister qu'entre sages, c'est-à-dire entre personnes qui ont intégré la signification profonde de l'initial amour de soi. Mon être m'est bien donné comme mon être propre ; cette familiarité intime que j'ai avec moi-même sera au principe même de l'altruisme.

René Descartes (1596-1650) propose une généalogie de l'amour de soi en le dérivant de la joie ressentie par l'être humain, lorsque l'âme a été unie à un corps bien disposé à la recevoir. Cette joie s'est trouvée mutée incontinent en amour de soi (« A Chanut », 1er févr. 1647). Elle est constituée par l'étonnement d'être et par une activité naissante qui est prédisposition au bien. La joie est nourrie de cette connaissance par l'âme de ce qui lui est un bien. En conséquence, l'amour de soi sera lié à la saisie du mouvement de la volonté orientée vers le vrai bien ; on voit l'amour de soi caractérisé par l'orientation vers la perfection (*Passions de l'âme*, 139). Cet amour de soi qui

nous pousse raisonnablement vers l'effectuation de notre bien nous conduira, par le lien avec notre libre arbitre, vers la vertu (*ibid.*, 14).

Ce mouvement de l'amour de soi trouvera son épanouissement dans la générosité. Il ne sera pas seulement considération de soi, mais plus encore estime de soi, sensibilité à ce que l'on est et admiration pour ce que l'on fait. L'homme peut donc légitimement trouver en lui une raison de louange, car il a disposé librement de sa volonté pour exécuter ce qu'il a jugé être le meilleur (*ibid.*, 153). Il connaît alors sa propre valeur et peut même affirmer sa grandeur. Cette grandeur réside dans la constatation de la présence en nous d'une ferme volonté de bien faire et du solide contentement qui y est associé (« À Christine », 20 nov. 1647). Ce qu'il peut y avoir de passif dans l'affection que l'on a pour soi se mute alors en dynamisme, puisque l'on conserve la résolution constante d'agir en vue du meilleur. Donc à travers ce contentement on constate que nous avons rencontré notre plus grand bien, celui qui est le plus proprement nôtre, un bien qui nous rend en quelque sorte semblable à Dieu.

Cet attachement à soi et au bien qui nous est propre met en jeu les esprits animaux et facilite cette sensibilité active (*Passions de l'âme,* 199). La sagesse enseigne à se rendre maître de tous les plaisirs ; ainsi l'âme liée au corps peut goûter beaucoup de plaisirs en cette vie et en tirer infiniment de joie (*ibid.*, 212), cette joie qui vient de l'opinion qu'on a de posséder quelque bien (*ibid.*, 93). On pourra même voir cet amour de soi, puisqu'il est lié au bien, se prolonger en pitié quand il devient émotion devant le spectacle de la misère d'autrui, même si on y joint la crainte de voir cette misère nous arriver (*ibid.*, 186). La générosité sera dans cette démarche la volonté de conserver nos biens les plus chers. Qu'il s'agisse de la permanence du bien suivi ou de l'occasion passée d'un mal éventuel, toutes ces situations se réuniront dans la satisfaction de soi, repos de la conscience, car on n'a fait que de bonnes actions et on constate que cela ne vient que de nous-mêmes et n'est dû qu'à nous-mêmes (*ibid.*, 190). Cet amour de soi ne doit rien à une admiration qui trouverait son origine dans des actes d'héroïsme ; mais Dieu a pu favoriser certaines âmes pour les rendre plus généreuses et par là plus dignes de l'amour qui les attache à elles-mêmes (« À Elisabeth », 6 oct. 1645). Cela ne diminuera pas la valeur de notre amour de soi, car elle est liée au bien que nous rencontrons en nous et qui nous rend estimables.

Blaise Pascal (1623-1662) se trouve conduit à dévaloriser l'amour de soi pour mieux justifier l'amour de Dieu, à augmenter la misère de l'homme pour montrer la grandeur de Dieu. Il semble alors les absolutiser tous les deux pour mieux les rendre incompatibles. « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi » (*Pensées,* éd. Lafuma [L. 99]). Le moi étant imparfait, méprisable, s'aimer devient une passion criminelle, car on détestera ce qui convainc de la médiocrité. Il couvrira ses défauts et se détournera de son Dieu, pour ne pas démissionner de soi-même. Les raisons utilisées trompent l'homme lui-même qui se met au service de ses passions ; il se « divertit » sans le vouloir vraiment, car ce qu'il croit est dénué de preuve et ne cherche que l'agrément. L'homme se fait dupe de soi-même.

Le moi est haïssable (L. 597), car il est injuste en se faisant centre de tout et il perturbe ainsi les relations sociales. Mais cela signifie aussi que cet amour abusif de soi doit être réorienté. Conséquence du péché d'origine, il est guéri par le Rédempteur. On s'en guérit d'abord par un mépris de soi inauguré par l'infamie de la Croix. Notre félicité n'est plus alors dans un centrage sur soi, mais dans un rapport privilégié à Dieu. Cet amour qui exprime notre être véritable ne doit pas être ramené à soi, mais orienté vers celui qui est seul aimable, comme notre principe et notre bien. Les membres ne doivent pas s'aimer ; ils doivent orienter leur amour vers le corps total. Au lieu de se prendre pour centre, l'homme doit considérer Dieu comme véritable centre. Il ne faut donc aimer que lui. Il faut s'aimer en tant que membre de Jésus-Christ ; en définitive on s'aime vraiment en mettant au principe l'amour pour Jésus-Christ (L. 372). Comme dans l'amour véritable, le vrai moi est hors de soi ; on aime pour celui qu'on aime et non plus pour soi-même. La richesse spirituelle que l'on découvre alors apportera au moi la véritable félicité. On retrouvera ici la doctrine augustinienne des deux amours, le sacré et le profane.

Cette perversion de l'amour de soi s'est faite d'une façon désordonnée, contre la raison elle-même (L. 423). Cet amour de soi semble naturel ; mais, dans une pente cartésienne, Pascal rappelle que le moi est dans la pensée et que celle-ci montre la présence d'un être éternel et infini (L. 135). Ainsi nous aimons en nous un être qui à la fois est nous-même et n'est pas nous (L. 564). On quitte ainsi l'amour illusoire de soi-même, que l'on voulait justifier par la raison, alors que son principe est dans le cœur. Pascal utilise Descartes (*Passions de l'âme,* 80), mais le dépasse dans le domaine de la spiritualité, où l'homme trouvera ses principes, montrés par le cœur (L. 110). L'homme ne jugera plus de soi-même selon la multitude, mais selon sa propre fin. Selon les trois ordres, l'homme doit savoir qu'il ne se connaîtra vraiment soi-même que par l'Homme-Dieu (L. 417). Au lieu de n'être sensible qu'à soi-même, je me laisserai éclairer par la foi que donne Dieu ; je saurai que la foi, c'est Dieu sensible au cœur.

On verra aussi s'opposer, à cet amour de soi qui est affirmation de soi, une interrogation sur soi, faite d'inquiétude, de privilège donné à la connaissance d'un simple apparaître, qui déposséderait la personne de son moi. Le moi devient un

objet de curiosité, fait de contrastes qui cherchent leur accord et qui devront dévoiler le malaise ou la culpabilité du moi. L'amour de soi se travestit en amour-propre et s'écarte de la raison pour côtoyer les ruses de la vie ou les méandres de la société. L'accès ne sera possible, à nouveau, vers l'amour-propre qu'au prix d'une métamorphose ou d'une conversion, permettant de retrouver la simplicité, par-delà la tension entre l'intériorité et l'extériorité, l'horizontalité mondaine et la verticalité spirituelle.

François de La Rochefoucauld (1613-1680) montre cette transformation qui fait de l'amour de soi un amour-propre en présentant cette démarche qui ramène tout à soi, rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes. Tout désir est vécu selon l'avantage personnel (*Maximes,* 569). Sans réfléchir sur soi, l'homme nourrit son affection de sa seule considération. Dans son obscurité intérieure, il s'abandonne à un imaginaire qui n'est au service que de ses attachements. Cela le rend inconsistant, capricieux, bizarre, frivole ; sa vie est une agitation continue. Il trouvera en lui toute satisfaction, car il sera habile à se tromper et à se flatter (2 et 4). Son malheur, ressenti ou imaginaire, le rendra fat ; il ne se donne pas la peine de consulter sa raison, tellement il est occupé à se présenter sous tant de personnages (39). Quand il joue le rôle de vertueux, c'est que sa vanité y trouve son compte (200). Quand il devient bon, c'est pour flatter le jugement d'autrui et donner de soi une image avantageuse (236).

Il devient alors exact de ne plus parler d'amour de soi, en tant que fin morale, mais d'envisager un amour que l'on s'approprie comme moyen pour servir une conduite concrète au milieu de la société. La disponibilité du cœur a disparu au profit d'une dissimulation captatrice (62). Il n'y a plus d'amour pur ; tout amour est perverti par les autres passions. L'esprit de sacrifice a disparu ; rien n'a d'importance que ce qui peut nous valoriser socialement : on loue quelqu'un pour être loué par lui (146). La pratique sociale devient comédie au service de notre propre égoïsme. On ne cherche à être vertueux que si on y trouve intérêt (171). Sous prétexte de bons sentiments, on deviendra agressif, car on veut avant tout défendre l'attitude avantageuse que l'on a envers soi. On en vient à se prendre pour un dieu et pour conserver cette image on se tyrannise soi-même (509). Ainsi on aime mieux sa passion que la personne pour laquelle on est passionné. Quand une personne dit du bien de nous, cela nous semble banal, tellement ces pensées avantageuses nous sont familières. Par exemple, nous croyons que nous sommes fidèles et nous attendons qu'on nous en loue ; mais c'est parce que nous voulons paraître supérieurs aux autres (247). Notre fidélité peut n'être que la succession des qualités que nous trouvons chez autrui et auxquelles nous nous attachons successivement (175). On ne fait ainsi que d'essayer de paraître autre que la réalité, alors que la simplicité et la franchise nous seraient bien plus favorables.

Nicolas Malebranche (1638-1715) distingue deux amours de soi, un amour de bienveillance qui est naturel ; il comprend le désir d'être heureux, produit sans cesse en nous par Dieu et a sa fin en Dieu même ; et un amour de complaisance qui est déréglé, car il est complaisance à soi-même, croit que l'homme est cause de son bonheur et de sa perfection. Or l'amour n'est pas le plaisir (*Éclaircissement*, XIV). Ce qui caractérise le véritable amour de soi, que Malebranche appelle amour-propre, c'est qu'il est conforme à l'ordre : il reconnaît donc Dieu comme unique cause de notre félicité, il préfère la béatitude éternelle aux petits plaisirs présents ; il sait qu'il doit accepter de se sacrifier à la loi divine. D'autre part, puisque le désir du bonheur est imprimé en nous par Dieu, en lui-même il n'a rien de vertueux, c'est une nécessité. Donc l'homme ne peut cesser de s'aimer ; mais il peut cesser de se mal aimer, en étant complaisant à soi-même. L'amour-propre est le motif naturel d'être heureux ; la vertu sera la mise en rapport de ce désir avec la loi morale de l'ordre. Par la soumission de cet amour-propre à la loi divine, l'homme obtiendra d'être solidement heureux.

Le mot *amour* n'est donc pas équivoque : on doit à Dieu un amour d'union, à la loi de l'ordre un amour de conformité, à soi et aux autres un amour de bienveillance. La morale pratique nous apprendra que nous pouvons mépriser qui nous méprise, mais que la charité doit manifester que dans la réciprocité interpersonnelle chacun pourra trouver une satisfaction, une aide pour être heureux. Il y a donc une véritable approche expérimentale de l'amour-propre dans la vie de l'esprit et dans la pratique sociale. Ainsi, on éclaire, on contente son amour-propre. Il faut lui appliquer le travail de l'attention pour augmenter son rapport avec la raison. L'homme comprendra que la raison divine lui donnera un bonheur solide et il évitera de se porter à lui-même une estime imméritée. Nous ne sommes pas à nous-mêmes un être selon la nature, mais nous ne valons que par nos dispositions spirituelles. L'amour-propre éclairé assurera le bonheur (*Traité de morale,* I, V, 22). La force et la liberté de l'esprit permettront une plus grande pérennité dans cette quête, voire la réception de la grâce.

En se consultant soi-même, chacun comprendra qu'il lui faut faire une régulation non pas sur la vie naturelle, mais sur la loi de l'ordre. On ne peut donc pas s'aimer véritablement si cet amour n'est pas réglé sur et par l'amour de l'ordre (*ibid.*, I, VIII, 14). Le motif de l'amour de soi nous oriente vers l'amour de la fin, qui comblera notre amour de soi. L'amour-propre a donc besoin d'une lumière que la beauté de l'ordre lui apportera. L'homme pourra trouver en lui comme l'amour que Dieu se porte à soi-même (*Entretiens*

sur la métaphysique, XII, 21). Cet amour pourra être considéré comme désintéressé, comme contenant une perfection et mon bonheur. Dieu ne sera pas aimé pour qu'il nous rende heureux, mais parce que nous voulons nous complaire en lui.

Amour de soi et amour-propre

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), en présentant l'amour du bien-être comme le seul mobile de l'activité humaine, peut fermer l'amour de soi sur lui-même. On s'aimera dans l'indifférence à autrui ; il suffit de faire ce que la nature nous conduit à réaliser. L'amour de soi est la seule passion naturelle à l'homme (*Émile,* II) ; il est bon et utile, conforme à l'ordre, lié à la conservation de l'être. On en viendra certes à aimer les êtres qui nous sont utiles ; mais cela prolonge l'amour naturel de soi (*ibid.*, IV) et est conforme à l'amour de notre bien-être. Tant que le monde ambiant ne pose pas de problème, on peut se contenter de soi. Si les difficultés se présentent, on demandera l'aide d'autrui, non pas par pitié, mais par coopération pour défendre le bien-être. La propriété n'existe pas encore. Ainsi le sentiment de l'existence suffit à fonder l'amour de soi, avec le souci de renforcer et d'étendre le sentiment de notre être.

Comme chacun porte en soi l'humanité, on aimera en soi l'humanité. La peine que nous pouvons ressentir au spectacle d'un être malheureux, la pitié, sera le prolongement de cet amour de soi ; l'amour des hommes dérive de l'amour de soi. Cette adhésion à soi caractérisée comme amour de soi perdurera toute la vie, malgré ses perturbations éventuelles. Cependant ce sont des troubles fondamentaux que la vie sociale lui fera subir, le transformant en amour-propre et par là le dénaturant. On se projette dans la société, on se compare aux autres, on déteste tout ce qui nous fait de l'ombre. On veut en même temps que l'autre nous reconnaisse ; on soignera le paraître, on aspirera à la puissance. L'amour de soi est devenu amour du personnage en soi et nous prive de la satisfaction naturelle que l'on pouvait trouver en soi. Les passions sociales ont fait naître des conduites factices. Alors que l'amour de soi, selon l'ordre de la nature, était fait de simplicité, l'amour-propre relève de la comparaison avec autrui et voudrait qu'autrui nous préfère à soi et nous laisse la première place.

Dans la société, l'homme de l'amour-propre se conduit comme individu et se confronte à d'autres individus. Il est seul juge de ses rivalités sociales, de ce qu'est son désir de considération. Chacun veut être le plus puissant, le plus heureux et le plus riche ; alors autrui est un obstacle, un ennemi secret. Il est toutefois possible à la société civilisée d'aboutir à un amour-propre intéressé qui sera lié à la vie sociale régulée. Le domaine de l'apparaître peut retrouver le domaine de l'être et c'est la stimulation qui pourra être utile à la collectivité. S'il y a de nouveaux besoins, on les voit recherchés pour la vie civilisée. Mais on ne peut oublier les effets malfaisants de la propriété qui risque à chaque instant de faire dégénérer cet amour-propre et lui faire retrouver sa perversité. Il est bon de rechercher l'estime, mais rien n'empêche de la juger à partir de son propre jugement, pour autant qu'il ait perdu l'ardeur à faire parler de soi.

Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855) nous rappellera que l'amour de soi est une communication et qu'on ne peut s'aimer sans avoir un lien privilégié, donc stable, avec soi-même. Or il semble que la démarche kierkegaardienne soit parsemée de circonstances marquant les échecs de l'amour de soi. Sa volonté d'écrire, quotidienne, relève certes d'une communication avec soi, mais aussi d'une volonté de recherche d'un soi sans cesse autre à découvrir, voire à élaborer.

L'emploi des pseudonymes pourra en être une confirmation, qui marque un désir de distance constamment repris avec soi. On est en présence d'un paradoxe par quoi l'individu solitaire cherche dans l'altérité des manières de communiquer avec soi, de se retrouver ; mais il ne se retrouvera pas en lui, mais dans les personnages qu'il fait vivre.

Toutefois Kierkegaard n'aboutira pas à une présentation chaotique de son individualité. Il n'y aura bien en lui ce lieu de sensibilité qui sera sa mélancolie, la souffrance dans sa finitude, cette saisie de l'instant qui sera fréquentation prochaine du désespoir, laissant pressentir l'irruption de crises. Ici, le moi ne peut être un lieu de pensée à vocation consolatrice, refuge donné par le sérieux statique. L'authentique réflexion se voit ainsi provoquée à l'ironie pour maintenir son activité. Mais justement l'ironie se dépasse au moment où elle se manifeste et est expression pressentie d'infini, d'une ouverture.

On s'écarte encore plus d'un possible amour de soi, d'une coïncidence avec soi. La pensée devient projet, avènement de plus qu'elle-même. L'existant ne peut plus être simplement pour lui-même ; la communication semble alors ouvrir sur un infini avec lequel le rapport sera de foi. L'instant de l'esthétique comme le devenir de l'éthique sont dépassés dans le religieux. Mais il ne s'agira pas d'évasion ; il s'agira d'une sensibilité à l'existence qui ne sera pas aimable, car elle sera tension entre le fini et l'infini. On découvre alors que leur séparation est aussi mise en relation, dans la conscience d'une proximité lointaine. Cet infini recherché est inexprimable par ses attributs ; la communication ne pourra être objectivante. Sa recherche sera source de tourments – comme l'amour – et elle sera tentative de mise en communication de deux subjectivités, purifiée et pure. Le sujet a pris une ouverture sur l'éternel, qui a valeur de « silencieuse consécration » (*Post-scriptum..., Œuvres complètes*, X, 225). L'existence devient une existence devant Dieu, une attitude pour laquelle on a dépassé tous les désespoirs, même si les souffrances associées à la tension fini-infini ne dispa-

raîtront pas. Mais elles seront vécues dans le domaine de la foi, dans un lien heurté entre le temporel et l'éternel. Ce rapport établi dans l'absolu exige donc le renoncement à la possibilité d'un paisible amour de soi, car l'existence sera toujours rupture de l'adéquation à soi. En revanche, l'existence y gagnera son approfondissement. On resterait dans le désespoir à vouloir être soi-même, temporellement ; on le dépassera en instaurant une relation infinie avec l'Autre.

Une pensée plus contemporaine nous conduit à problématiser l'amour de soi en raison du souci même de déconstruire le moi. On sait, ainsi, que Friedrich Nietzsche (1844-1900) a voulu condamner le moi, avec la morale qui lui était afférente, pour privilégier le regard sur la vie. Le moi n'est plus un lieu de référence ; il faut vouloir le nier au moment même où on se réfère à lui. Il est la chose des juristes, des maîtres d'école logiciens, des nourrices. Plus tard, Martin Heidegger (1889-1976) le perdra dans le stéréotype du « on » et Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) le diluera dans le rapport au monde perçu. Dès lors que l'on quitte les catégories de l'identité, de la substance, il est inutile et illusoire de parler du moi. Le moi est une fiction. Il n'y a d'esprit libre que détaché de ce carcan conceptuel qui ne recouvre aucune vérité. Le seul principe unificateur doit être le corps. Comme on ignore le processus de fonctionnement corporel, ce qu'on appelle la conscience n'est rien d'autre que la démarche par laquelle on est attentif aux phénomènes physiologiques. Une telle conscience n'a plus de finalité pensante ; c'est mon corps qui m'incite à la réflexion. Les fonctions du corps étant multiples, les orientations de la conscience seront plurielles. J'appellerai pensée l'interprétation que je donnerai de ces phénomènes du corps. Je risque alors de dire de ce que je ressens que c'est une volonté, comme de désirer avoir une interprétation unifiée des discours exfoliés des instincts corporels.

Ce que l'on appelle amour de soi devient le climat affectif généré par ce qui se produit dans mon corps. Ce climat s'éveille lorsqu'un état se voit remplacé par un autre. La sensibilité est alors conscience plus ou moins attentive d'un passage. C'est comme si un moi se trouvait remplacé par un autre, comme si le hasard des pulsions physiologiques me demandait d'être attentif à cet aspect de moi qui est en train de se montrer en un autre aspect du moi. C'est la vie qui m'a donné l'occasion de me changer et d'être alors attentif à cette mutation : je me voir agir et j'y suis sensibilisé. Je vis successivement des moi propulsés par la vie qui est en moi. Ce qui m'arrive est ainsi mon destin : c'est cela seul que je peux aimer. Cette grande roue du retour éternel de mes états de vie devient mon destin. *Amor fati.* Le moi n'est plus cette réalité personnelle que la morale exigeait, mais un fragment cosmique que la vie manifeste dans mon corps. Je n'existe que par mon corps qui n'existe que par la vie qui s'y meut, et par le lien de cette vie à l'ordre cosmique. Le dionysiaque des forces chaotiques de la vie rencontrera le désir apollinien de leur imposer des formes, des rythmes. Ce lien ne manquera pas d'être organique et permettra de dire : « Je suis un destin » (*Ecce homo,* I). Mais il n'y a plus de sujet séparé ; le moi est pris dans une totalité qui lui donne occasion d'une interprétation, qui est de nouveau substrat. Le moi ne trouve plus en lui-même de quoi s'aimer, car le principe de compréhension n'est plus en lui. Il est devenu vital et cosmique et c'est celui-ci qu'il faut maintenant accepter et aimer.

Sigmund Freud (1856-1939) constitue la vie première de l'individu dans la réalité des pulsions, le ça. La coexistence des individus exige des répressions, constituées par le surmoi. Nous rencontrons donc le moi comme gestionnaire de ses propres satisfactions, prises entre les désirs et le donné extérieur. Les instincts peuvent conduire l'individu à la destruction, c'est l'instinct de mort ou à l'attraction, c'est l'Eros, où l'on rencontrera à côté de l'amour objectal la conservation et l'amour de soi. L'énergie disponible du moi-ça servira à repousser les tendances destructrices. Cette énergie est la *libido* dont le moi dispose, d'abord en lui, puis en investissements extérieurs. Mais cette liberté a des sources somatiques, érogènes, qui apportent le plaisir à l'individu.

Le moi dispose de processus cogitatifs préconscients qui peuvent intervenir dans les décisions. Sa tâche première sera d'orienter les pulsions vers une maîtrise de l'activité concernant le réel. Le moi a une volonté d'élaboration ; il décide des conduites en les organisant pour donner aux pulsions une raison d'agir, une ligne de conduite. Ce processus doit aboutir à l'obtention d'une satisfaction, où se joindront le plaisir et la sécurité. Cette sécurité est obtenue par la restriction apportée aux trop fortes pulsions du ça et le regard porté sur les dangers que peut présenter le monde extérieur. L'attachement au moi est donc associé au déroulement prudent de la conduite de l'individu.

Cette vie psychologique est marquée par une sorte de mécanique à laquelle l'homme procède pour régler sa conduite. Mais lorsque la démarche se perturbe, on rencontre un trouble psychotique. Lorsque la libido se retire du réel, elle se rapporte au moi et applique au moi ce qui était orienté auparavant sur le monde extérieur. On rencontre des conduites comme le délire des grandeurs. Il ne s'agit pas de l'auto-libido qui se manifeste dans les débuts de la libido, mais d'un investissement de la libido par le moi. L'individu reste alors à lui-même sa propre fin. Les éléments érogènes assurent la présence du plaisir. La maîtrise résiduelle du moi peut garantir de tout excès, tout en reportant sur des objets irréels le retournement de la libido. Le narcissisme sera donc cette recherche de soi comme objet d'amour.

Cette attitude peut être transposée dans la constitution d'un moi idéal, autre forme de l'amour de soi, mutation de la perfection narcissique de l'enfance. L'individu projette devant lui cet idéal dans lequel il se complaît, que la conduite de sublimation pourra satisfaire, pour éviter les excès d'un idéal du moi trop lié au refoulement. C'est la conscience morale qui aura la garde de cet idéal du moi ; elle cherchera à obtenir les conditions pour que se manifeste l'estime de soi. Par ce développement idéal du moi pourra être compensé le narcissisme primaire. Mais c'est la réalisation même d'un amour réciproque qui justifiera cet amour de soi.

Louis Lavelle (1883-1951) rappelle que, par la conscience, j'accède à ma pensée, mon action, ma vie. Je peux interroger cette partie active de moi-même pour lui demander ce que je suis, mon propre secret. Ainsi m'est révélée une sorte de vie cachée faite de puissances encore inemployées. Il m'appartiendra de les choisir et par là de me réaliser. J'effectue dans cette démarche mon propre être, cessant d'être divisé dès lors que je choisis le meilleur. Cette interrogation sur moi-même me montre ma richesse intime ; celle-ci devra pénétrer toutes les manifestations de mon être, me protégeant par là de tout amour-propre. Cette émotion ontique me remplit de joie et me laisse libre devant sa participation à une puissance créatrice.

Vouloir se limiter à soi, tout ramener à soi, c'est se perdre dans l'amour-propre, car la vie intérieure est faite pour rayonner, pour se manifester dans le monde. Protégé de l'amour-propre, le moi échappera à toute référence à l'intérêt ou à l'apparaître. L'amour de soi est cette activité par laquelle l'esprit s'étant trouvé lui-même possède la sincérité qui le rend identique devant soi-même comme devant les autres. La solitude et la société seront vécues de la même manière. Narcisse se trompe qui veut se connaître sans agir, qui veut n'être lui-même que pour soi, sans avoir d'autre spectateur pour le juger. Il aime son image et non lui-même, et uniquement l'image de son corps. Il n'aime en lui-même qu'une idole. Le véritable moi ne cesse de se réaliser. C'est donc en avant de soi-même qu'il faut le chercher. La conscience sera cette recherche par laquelle conjointement nous nous approfondissons et nous nous dépassons. Ce dépassement se fera dans la communauté et dans le monde, dans un échange où sera en jeu ce que nous sommes. L'amour de soi devient ce que je témoigne d'amour à autrui et au réel pour qu'ils puissent me renvoyer cet amour. Je n'attends pas d'autrui qu'il me flatte ; j'attends de lui que nous nous rencontrions dans la réalisation de nous-mêmes qui nous a conduits au-dessus de nous-mêmes.

L'amour de soi est donc ce qui en moi m'oblige à devenir ce que je dois être. Il est recherche de mon propre être en même temps qu'engagement hors de moi ; celui-ci me montre le dynamisme de cet amour de soi dans ce que je réalise de moi-même. Cet amour de soi n'est pas ce qui est visible dans ce que j'effectue ; il est ce qui s'exerce invisiblement. Le secret de nous-mêmes reste caché à tous les regards. C'est cette présence qui est de l'ordre de l'esprit et à quoi le sensible paraît ne rien avoir à ajouter. L'amour de soi s'éprouve alors dans le silence dans une sorte de mouvement de recueillement et de générosité où j'accueille en moi ce qui me donne sens et valeur. On découvre donc le lieu où il faut s'aimer qui est comme le sommet le plus élevé de la sensibilité, où réside l'activité la plus pure. Là toutes nos puissances interviennent, s'accordent dans une unisson qui présente notre être en équilibre. Là le réel lui-même semble ne plus avoir d'extériorité, car il n'y a plus rien en lui qui soit susceptible de nous troubler. L'amour de soi nous donne équilibre et détente.

Selon Joseph Joubert (1754-1824) (*Carnets*, 1994, t. 1, 82) : « L'égoïsme est l'amour de soi dans le sens le plus individuel. » On voit ainsi qu'il peut se pervertir en se limitant à soi, comme il peut s'épanouir lorsque le moi cherche à se retrouver, soit dans l'action soit dans la contemplation pour reprendre la distinction classique. L'amour de soi est une ouverture et on le sent bien dans ces expériences où nous constatons que nous ne pouvons nous aimer totalement, parce que notre être est inférieur à ce que nous voudrions qu'il fût, comme dans l'échec, l'isolement ou la faute. Il y a ici un certain blocage par rapport à ce qui constitue la dynamique de l'amour de soi, le dépassement de soi. S'aimer, c'est vouloir être soi-même encore plus que ce que l'on est, réaliser ce mouvement pour pouvoir être soi-même meilleur que ce que l'on était. Ceci peut s'effectuer concrètement dans le domaine social ou se manifester dans l'amélioration morale de soi. Le sujet qui a de l'attachement à soi l'a aussi pour le moi qu'il souhaite devenir et qu'il se donnera pour propre tâche de réaliser. L'amour de soi se rencontre dans l'activité du moi et dans l'idéal du moi. Il est ainsi dans la tâche qu'il se donne, car est-il encore possible de parler d'amour de soi – hormis le cas de la divinité – dès lors qu'il ne reste qu'à contempler ses perfections ?

L'amour de soi ne peut concerner un être substantiel, mais une subjectivité. Il est davantage une tension d'être qu'un être autosuffisant. Dans l'amour de soi on ne coïncide pas à soi, on ne se possède pas, c'est le pouvoir de l'égoïsme. Il est une puissance qui me permet d'utiliser cette liberté pour devenir sans cesse moi-même plus que moi-même. Il est ainsi présent dans cette évocation du passé où je souhaite me reconnaître et cet appel vers un avenir où je voudrais être encore plus reconnaissable. L'amour de soi n'est pas possession de soi, mais consultation de souvenirs et tension vers le futur. Il se vit parallèlement à une temporalité et il doit utiliser cette temporalité pour

saisir l'effectuation d'un mieux et d'un plus qui seront aimables. Cette affection que j'ai pour moi prend alors un sens métaphysique, puisque le sujet que je dois pouvoir aimer est cette possibilité de dépassement. Il n'est pas repli sur soi, mais ordination de mon être. On peut alors comprendre cet amour de soi comme joie par quoi on acquiesce à sa vie personnelle et comme philautie qui s'apparente à la puissance d'agir (Spinoza, *Éthique,* III, définition des affections, 25-28). N'étant pas fermeture sur soi, on comprend que l'amour de soi puisse coexister avec l'amour d'autrui, comme aide mais aussi comme fin, puisque chacun suivra sa réalisation dans une communauté de personnes ayant le même projet. Chacun peut aimer son propre bien en même temps qu'il aime le bien d'autrui.

Il faut dire en terminant que le narcissisme n'est qu'une perversion de l'amour de soi. On ne peut approuver un Paul Claudel dont André Suarès a dit qu'il ne parle jamais de lui sans se préférer à Dante ou à Eschyle (*Portraits,* sept. 1918). Ici le moi est la cause première des motivations des désirs du sujet. Dans un amour de soi authentique, il y a un amour essentiel qui permet à l'amour de soi d'être rayonnant. Par là est dépassée toute détresse personnelle, dont le narcissisme est la compensation misérable. Cet amour de soi doit être réglé au pas de la vraie sagesse, quand on sait ce que l'on se doit (Montaigne, *Essais,* III, 10). Montaigne peut alors préciser : « Qui ne vit aucunement à autruy, ne vit guere à soy », ce qui aidera à rectifier ce qu'a dit de lui la *Logique de Port-Royal* (III, XX *a*, 6). On ne peut mépriser notre être, mais notre être nous met en rapport avec tout ce qui est, comme nous jugeons de toutes choses d'après notre être.

L'amour de soi n'est pas séparable de l'amour de l'autre, à condition que cet amour soit bien réglé et ne vise pas l'intérêt, mais associe la considération de l'autre et la sienne. Dans cet amour bien tempéré, la considération de l'être sera régie par l'autorité des valeurs. Ce que l'on aime alors dans l'être c'est ce que cet être a vocation de devenir, l'accès à un plus être que la vie axiologique connaît bien. La philautie qui a le soin de nous permettre d'être ce que nous sommes se prolonge dans l'amour des communautés auxquelles nous appartenons et devient disponibilité de proximité d'abord, puis de générosité lorsque la valeur vient l'habiter. L'amour de soi dépasse alors toute arithmétique des plaisirs pour viser la réalisation spirituelle du moi.

► ALAIN, *81 chapitres sur l'esprit et les passions,* V, 4, Paris, Gallimard « Pléiade », 1960 *(Les Arts et la Sagesse).* — AUGUSTIN, *Les Confessions,* Paris, Desclée de Brouwer « Bibliothèque augustinienne », 1962. — BLUM L. A., *Friendship, Altruism and Morality,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980. — BUBER M., *Je et Tu,* Paris, Aubier, 1992. — BURNABY J., *Amor Dei,* Londres, Hodder & Stoughton, 1947. — FREUD S., « Pour introduire le narcissisme », *La Vie sexuelle,* Paris, PUF, 1969, p. 81-105. — FUCHS H. L., *Entfremdung und Narzissmus,* Stuttgart, J. B. Metzler, 1977. — HAMPTON J., « Selflessness and the loss of self », *Social Philosophy and Policy,* 1993, 10, p. 135-165. — HILL T. E., *Autonomy and Self-Respect,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991. — JOUBERT J., *Carnets,* Paris, Gallimard, 1994. — LA ROCHEFOUCAULT F. DE, *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard « Pléiade », 1964. — LAVELLE L., *L'Erreur de Narcisse,* Paris, Grasset, 1939. — MALEBRANCHE N., *Traité de morale,* Paris, Vrin, 1966. — O'DONAVAN O., *The Problem of Self-Love in St Augustine,* New Haven, Yale Univ. Press, 1980. — PAUL E. F., MILLER F. D., JEFFREY P., *Self-Interest,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — REISS T. J., *Mirages of the selfe : patterns of personhood in ancient and early modern Europe,* Stanford, Calif., Stanford Univ. Press, 2003. — ROGER K., *Self-Interest,* Londres, Routledge, 1997. — ROUSSEAU E., *Émile,* in *Œuvres complètes,* t. 4, Paris, Gallimard « Pléiade », 1969. — SCHNEEWIND J. B., *The Invention of Autonomy,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — Coll. : *Le Dépassement de soi dans la pensée philosophique,* Neuchâtel, La Baconnière, 1994. — « Narcisse », *Nouvelle Revue de Psychanalyse,* 13, Paris, Gallimard, 1976.

Michel ADAM

→ *Amour ; Dignité ; Égoïsme ; Moralistes français ; Sentiments.*

AMOUR FAMILIAL ET CONJUGALITÉ

L'idée de qualifier les relations interpersonnelles par l'amour est manifestement une invention chrétienne. Jusque-là, ce qui donne sens à ces relations, c'est la position des individus dans un ordre social fortement hiérarchisé : condescendance protectrice du supérieur envers l'inférieur, soumission reconnaissante de l'inférieur envers le supérieur. Dans le meilleur des cas, celui d'une relation entre égaux, par exemple de citoyens de la même cité, on parlera d'amitié (*philia* / φιλία) (Aristote, *Éthique à Nicomaque,* VIII, 1, 1155 *a* 1-32 ; 4, 1156 *b* 7-18 ; 8, 1158 *b* 1-27 ; 9, 1159 *a* 1-5). Pour les stoïciens, le respect d'autrui est une vertu que la raison nous fait reconnaître comme nécessaire ; il n'implique pas un lien affectif, au contraire, il s'agit en s'y appliquant d'éviter le plus possible l'emprise de l'affectivité sur la raison, de l'émotion sur l'*apathéia* / ἀπάθεια (Épictète, *Entretiens,* IV, 13 ; *Manuel,* XXX et XXXIII). Quant à l'amour (*erôs* / ἔρως), il concerne d'abord l'élan de l'âme vers le suprasensible ; et s'il désigne le désir érotique du corps de l'autre, c'est en tant qu'il porte l'âme vers autre chose que l'opacité de ce corps, vers ce qui en constitue la signification transcendante. Il s'attache donc moins à la réalité contingente d'autrui qu'à la signification que celui-ci peut revêtir pour le désir.

Agapè et philia. Avec le christianisme, qui ose définir Dieu lui-même par le terme « amour »

(*agapè*, ἀγάπη) (*Ire épître de Jean*, 4, 8 et 16 *b* : « Dieu est amour : qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui »), la perspective change. L'amour n'est plus un élan de l'inférieur vers le haut, c'est l'abaissement du Créateur vers sa créature, à laquelle il fait don de lui-même en son Fils. Plus personne désormais n'est assez misérable pour échapper à l'abaissement du Fils « venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Luc, 19, 10 ; Paul, *Épître aux Philippiens*, 2, 5-11). Dès lors, tout être humain, quelles que soient sa position sociale, sa moralité ou son intelligence, est digne d'être aimé. Cet amour détruit les hiérarchies humaines dans leur prétention ontologique : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y pas plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous, vous êtes un en Jésus-Christ » (Paul, *Ép. aux Galates*, 3, 28). L'amour dû au prochain, en réponse à l'amour de Dieu, constitue autrui comme une personne de valeur infinie. Cette égalité de valeur s'inscrit cependant dans des structures sociales profondément inégalitaires, que le christianisme n'a ni le pouvoir ni la volonté de changer. Seulement les supérieurs – les maris, les parents, les maîtres – sont désormais invités à aimer leurs inférieurs – les femmes, les enfants, les esclaves – à la manière dont Christ aime les siens (*Ép. aux Éphésiens*, 5, 21-6, 9 ; Paul, *Ép. à Philémon*, où l'apôtre invite Philémon à recevoir Onésime son esclave en fuite comme un frère, puisqu'ils partagent désormais tous deux la même foi). Et pour les inférieurs, l'amour doit prendre la forme du respect, à l'image de celui que l'Église manifeste pour son Seigneur. L'amour modifie le sens des relations interpersonnelles, en les plaçant sous l'exigence de la reconnaissance de l'égale dignité de chacun ; il ne transforme pas les structures sociales – du moins pas immédiatement – parce que celles-ci, au regard de la valeur de la conversion intérieure, apparaissent secondaires, voire indifférentes (cf. Paul, *Ire ép. aux Corinthiens*, 7, 17-24 et 29-31).

L'amour que le christianisme exalte est l'*agapè* / ἀγάπη. Terme inconnu du grec classique (qui utilise parfois le verbe *agapân* / ἀγαπᾶν), il a été choisi par les premiers auteurs chrétiens, à la suite des traducteurs juifs de la Septante, pour distinguer l'amour dont Jésus-Christ est l'exemple parfait de l'amour-*erôs*, expression du désir, ou de l'amour-*philia*, amour électif choisissant pour ses qualités celui qui mérite d'être aimé (C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament* ; A. Nygren, *Eros et Agapè*, 1930-1936, trad. fr. 1944). L'*agapè* est, selon l'admirable « Hymne à l'amour » de Paul (*Ire ép. aux Corinthiens*, 13), la plus grande des vertus théologales, celle qui à la fois introduit à la connaissance du mystère divin et se traduit par un comportement concret fait de patience, de non-jugement, de service. « L'amour ne fait rien de laid, il ne cherche pas son intérêt, il ne s'irrite pas, il ne soupçonne pas le mal, il ne se réjouit pas de l'injustice, mais il trouve sa joie dans la vérité » (v. 5-6).

Comment cet amour peut-il assumer la lourdeur et la complexité des relations interpersonnelles, sans disqualifier celles-ci ou sans se pervertir en moralisme frileux ? C'est historiquement l'une des difficultés majeures qu'a rencontrée le christianisme dès qu'il a eu la possibilité de jouer un rôle social important. Pour défendre la pureté de l'*agapè*, la tentation est grande de disqualifier les autres formes de l'amour. Et tout particulièrement de l'amour sexuel. Celui-ci n'aura bientôt plus d'autre justification que la procréation. C'est qu'il est doublement coupable aux yeux des théologiens chrétiens : il détourne le désir de sa seule finalité légitime, Dieu, et il est entaché gravement de péché, comme le montre bien le fait que l'acte sexuel fait perdre à l'homme tout contrôle raisonnable : « La nature humaine est sans doute honteuse de cette libido, et à juste titre. Car dans cette soumission des organes génitaux aux seules impulsions de la libido, hors de tout contrôle de la volonté, apparaît à l'évidence la punition infligée à l'homme pour cette première désobéissance [le péché originel]. » Comme écrit encore Augustin, ce désir mêle les passions de l'âme et les appétits charnels pour conduire, au moment de l'orgasme, au quasi-anéantissement de la pensée (*La Cité de Dieu*, XV, 37 et XVI, 38). Sénèque disait déjà : Un homme sage doit aimer sa femme avec sa tête *(iudicio)*, non avec son cœur *(affectu)*. Il lui faut contrôler ses désirs et ne pas se laisser entraîner à la copulation. Rien n'est plus immonde *(fœdius)* que d'aimer sa femme comme une maîtresse » (rapporté par Jérôme qui le cite pour l'approuver, *Adv. Jov.* I, 49). Et du coup, pour l'emporter sur l'*erôs*, l'*agapè* devra chercher à l'abolir par la pratique de la chasteté, exaltée comme « état de vie véritablement supérieur » (Augustin), voire paradisiaque, ou du moins à le discipliner, en l'inscrivant dans le cadre étroit du mariage.

On retrouve ici l'antinomie classique entre passion amoureuse et mariage que la culture indoeuropéenne ne cesse de réaffirmer (M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, 1972). Mais d'une autre façon, le christianisme valorise fortement le mariage, pour sa valeur sociale, sa valeur humaine et sa valeur religieuse. Symbole de la relation du Christ avec l'Église (*Ép. aux Éphésiens*, 5, 21-33), le mariage par la fidélité qu'il exige des époux structure le temps comme celui d'un projet, d'une œuvre ; enfin il assure à la société le bienfait de l'ordre familial. « Vous vous trompez entièrement si vous pensez que le mariage fut institué afin de compenser la disparition des morts par la succession de ceux qui naissent. Le mariage fut institué afin que, grâce à la chasteté des femmes, les fils soient connus de leurs pères et les pères de leurs fils » (Augustin, *Op. Imperf. contra Iul.* VI, 30).

C'est sous cette triple forme sociale, humaine et religieuse que l'amour-*agapè* donne sens à la relation conjugale et familiale.

Amour conjugal et familial

L'influence de l'enseignement d'Augustin sur le mariage fut considérable en Occident ; le durcissement dès l'époque carolingienne des lois sur le divorce l'atteste. Le caractère sacramentel du lien conjugal doit en quelque sorte sanctifier l'union sexuelle et la protéger contre les errances de la passion. Laquelle n'est justifiée que si elle prend Dieu pour objet ; la sexualité, même dans le cadre du mariage, ne peut en réaliser la visée ; sinon en idolâtrant l'être aimé, en reportant sur une créature ce que l'amour mystique réserve à Dieu, ainsi qu'en témoigne exemplairement le cri d'Héloïse à Abélard : « Jamais, Dieu le sait, je n'ai cherché en toi rien d'autre que toi. Ce ne sont pas les liens du mariage, ni un projet quelconque que j'attendais, et ce ne sont ni mes volontés ni mes voluptés, mais, tu le sais bien toi-même, les tiennes que j'ai eu à cœur de satisfaire. Certes le nom d'épouse semble plus sacré et plus fort, mais j'ai toujours mieux aimé celui de maîtresse, ou, si tu me pardonnes de le dire, celui de concubine et de prostituée *(meretrix)*. »

Héloïse parle à Abélard comme saint Bernard parle à Dieu ; c'est le même langage. Toute l'ambivalence du discours de la culture occidentale chrétienne sur l'amour est ici manifeste : si l'amour est don de soi, oubli de soi pour l'autre, il n'y a pas de différence essentielle entre passion mystique et passion érotique. La séparation soigneusement établie par les théologiens ne tient pas, sauf à accepter une double morale : celle d'une élite de spirituels habilités à jouer avec les subtiles relations d'*erôs* et d'*agapè,* et celle du tout-venant, à qui il convient de prêcher la discipline conjugale, et la méfiance pour les ravages de la passion.

Mais la double dévalorisation du mariage et de l'idéal monastique à la fin du Moyen Âge révèle les limites de ce modèle (E. Fuchs, *Le Désir et la Tendresse,* 1979, 127-134). Avec la Réforme du XVI[e] s., une nouvelle sensibilité voit le jour. La Réforme se caractérise entre autres par un effort soutenu de moralisation des relations sociales et conjugales. Dénonçant la valorisation du célibat et de la chasteté comme contraire à la volonté du Créateur, les réformateurs exaltent la beauté, la grandeur et la profonde moralité du lien conjugal, fondement de toute vie sociale. La vocation que Dieu adresse à chaque être humain concerne aussi la vie profane : c'est comme père, ou mère de famille, par exemple, qu'il s'agit de servir Dieu et le prochain. Honorer Dieu, c'est reconnaître la bonté de sa création, en particulier de celle de la différence sexuelle : « Dieu a partagé les hommes en ces deux catégories et a voulu qu'il y ait homme et femme, ou Il et Elle. Et cela lui a tellement plu qu'il a dit en lui-même que c'était une bonne créature. C'est pourquoi chacun d'entre nous doit prendre son corps comme Dieu le lui a créé ; [...] et ces bonnes créatures [= les femmes], Dieu veut qu'on les honore et ne les méprise point » (M. Luther, *De la vie conjugale,* 225). Premières apparitions d'un nouveau discours, d'un nouveau modèle : la relation sexuelle est prise en compte pour elle-même, comme moyen d'unir les époux, comme signe de leur amour. « Au reste, ce que Dieu permet à une jeune femme de s'éjouir avec son mari est une approbation de la bonté et douceur infinie du mariage » (Calvin, *Comm. sur Dt 24,* 5). Ce que le protestantisme issu de la Réforme va développer en un projet d'une conjugalité intégrant discipline et plaisir. Désormais le but est de faire du mariage, et consécutivement de la famille, le lieu d'un bonheur (E. Leites, *La Passion du bonheur,* 1988). Unir donc dans un même projet de vie l'amour érotique, cherchant le plaisir sensuel et sexuel, et l'amour-*agapè,* construisant dans la fidélité une relation durable et respectueuse de l'autre. « L'institution du mariage a pour but l'assistance et le bien-être ; le plaisir sensuel que l'on prend au corps de l'époux est un élément du bien-être essentiel que le mariage doit procurer. Prendre (et encourager) le plaisir est donc un devoir qui échoit à chacun des époux » (E. Leites, *op. cit.,* 101, qui cite de nombreux auteurs puritains).

Le mariage lieu de plaisir est aussi un lieu d'amitié entre époux, le modèle même de toutes les autres amitiés humaines. La fraternité virile cède le pas devant l'idéal d'une relation apaisée entre l'homme et la femme, dans le cadre du mariage bien entendu. Cela appelle de la part des époux un effort, une discipline de soi qui témoigne du respect que l'on a pour le conjoint. Cette rationalisation des idéaux chrétiens qui considère que la foi chrétienne est en plein accord avec les exigences légitimes de la raison, se traduit par la volonté de maximiser les potentialités de la nature humaine, ce qui signifie l'ordonner et la discipliner par un projet où le mariage et la famille jouent un rôle primordial. L'amour trouve donc dans le couple conjugal son expression la plus riche : il est à la fois don de soi, désir de l'autre, amitié élective. Peut-on proposer un modèle plus riche de potentialités ?

Les auteurs protestants des XVII[e] et XVIII[e] s. qui défendent avec conviction ce modèle conjugal avaient une vive conscience du risque d'une telle proposition : un mauvais mariage devenait du coup beaucoup plus insupportable, voire culpabilisant. C'est le risque de ce modèle moderne de conjugalité que de promettre beaucoup, et donc de rendre insupportable l'échec en ce domaine. Le temps est révolu où La Rochefoucauld pouvait dire : « Il est de bons mariages, il n'en n'est point de délicieux », on veut désormais connaître des délices à l'intérieur du mariage... Toute la question

est de savoir si ce modèle est réalisable, ou s'il ne constitue pas un « pari stupide » : « Le mariage d'inclination, on le sait, est une conquête récente : c'est depuis peu que les partenaires se choisissent librement, et, bannissant toute considération autre que sentimentale, se marient sur un "je t'aime". Il y avait un bel idéal à la base de cette "monogamie enfin réalisée" » (Engels) : réconcilier l'institution terrestre du mariage et la vocation métaphysique de l'amour, c'est-à-dire le concours de deux êtres à la formation d'une totalité. Or, que se passe-t-il maintenant qu'ont été levés les obstacles extérieurs à la réalisation du contrat amoureux, et que la passion, de principe de turbulence est devenue principe d'association ? L'amour libéré ne tient pas la distance. [...] le couple contemporain est le désastre engendré par ce pari stupide » (P. Bruckner, A. Finkielkraut, *Le Nouveau Désordre amoureux*, 1977, 139).

Réconcilier le désir et la tendresse, la passion et la durée, le plaisir et l'institution, la spontanéité et le projet, telle est en effet l'ambition de ce modèle qui fait de l'amour le sens des relations interpersonnelles, et tout particulièrement des relations conjugales et familiales. Ce modèle est-il trop exigeant ? On peut se poser la question au vu des résultats qu'il produit en notre temps (H. Aupetit, C. Tobin, *L'Amour déboussolé*). Il reste néanmoins, de l'avis des sociologues, le modèle auquel sont spontanément attachés les hommes et les femmes de ce temps, qui continuent à chercher le bonheur dans le couple et attribuent à la vie de famille une très haute valeur.

Le philosophe qui examine cette situation note qu'il y a là un conflit de valeur très nouveau : d'un côté les anciennes valeurs de la conjugalité fondée sur l'amour, de l'autre les nouvelles valeurs liées à la revendication des droits individuels. Il semble que de plus en plus les secondes tendent à peser plus lourdement dans les choix : ainsi la fidélité à laquelle on s'engage par le mariage, ou la vie en commun, sera comprise dans une très large mesure d'abord comme une fidélité à soi-même, à son projet personnel de vie. Toute relation humaine et sociale sera mesurée à ce critère : favorise-t-elle ou empêche-t-elle le respect de ce droit de mener un projet de vie autonome ? Ce qui entraîne une compréhension contractuelle de l'engagement envers autrui : je suis fidèle à l'engagement pour autant qu'il demeure favorable aux buts que je poursuis, à mes propres intérêts. Si, en revanche, il apparaît que maintenir cet engagement se fait au détriment de mes intérêts, je me sens autorisé à rompre le contrat. L'amour tend ainsi à s'aligner sur l'utile, et le modèle économique à l'emporter sur le modèle religieux (nous sommes unis par la volonté de Dieu) ou social (la permanence du couple assure la permanence de la société) ou encore moral (responsabilité éducative vis-à-vis des enfants) : désormais on « place » son désir là où il pourra produire les meilleurs intérêts ; l'amour devient un investissement dont on espère qu'il rapportera ce qu'on en attend.

D'une certaine manière cette sensibilité moderne ne fait que prolonger la vision, également très utilitaire, du mariage comme « remède contre la concupiscence », ou remède contre la solitude, ou pire encore comme communauté d'intérêts patrimoniaux. La différence, importante, est qu'aujourd'hui les couples espèrent trouver le bonheur, mais un bonheur qui tout à la fois soit commun et préserve les droits de chacun des partenaires. Ce qui va certes dans le sens de l'amour-passion, mais pas dans celui de l'amour-don de soi. Or l'amour-passion par essence est incapable d'assumer la temporalité, la durée où doit pourtant s'inscrire une relation pour devenir créatrice de vie et de bonheur. C'est le rapport au temps, donc à la mort qui est ici en cause.

Amour et relations interpersonnelles

Les enjeux éthiques qui apparaissent dans ce champ de réalités sont donc fortement dépendants de la compréhension de l'amour, c'est évident. L'histoire comme l'expérience semblent bien montrer que l'on arrive à une impasse éthique quand on oppose *erôs* et *agapè*, amour possessif et amour oblatif, alors qu'il faudrait les articuler de façon critique. Pour cela, il faut une plus juste appréciation de ce qu'est le plaisir, et le plaisir sexuel particulièrement, et de ce qu'il indique de la visée du désir. Le plaisir peut certes être dangereux, dans la mesure où il exprime l'angoisse de la mort, le refus de l'humaine condition ; il peut alors se pervertir en violence ou en mépris. Mais la négation du plaisir, celle qui apparaît si souvent dans le discours qui exalte l'amour-don de soi, « sacrifice », est tout aussi dangereuse, par le subtil orgueil qu'elle manifeste : le refus, la peur du plaisir, c'est aussi le refus de la fragilité de la vie, que le corps nous rappelle si clairement. C'est aussi le refus du risque de la rencontre d'autrui. Il ne s'agit donc pas d'opposer à une exaltation irresponsable du plaisir une ascèse qui en nie toute valeur. Il faut comprendre le plaisir comme le signe de la fragilité de l'existence mais aussi des richesses que recèle cette fragilité. Le plaisir est bien le signe de la précarité humaine, puisqu'il ne prend sens que du contraste, si fugitif et si menacé, qu'il permet avec la pesanteur inéluctable du temps qui mène à la mort. Mais il avive aussi, et rend sensible à l'être humain, la saveur de la vie, laquelle justement ne lui appartient pas, puisqu'elle vient à lui de l'autre, comme un don. Dans le corps, lieu de besoins, transparaît au lieu du plaisir la force du désir qui ne vit que de l'émerveillement de la présence de l'autre. Dans l'élan érotique s'atteste autre chose que le besoin charnel : l'accueil de l'esprit. Mais que serait l'*agapè* s'il n'exprimait pas, inscrit dans la chair du réel, le désir de reconnaître l'altérité d'autrui comme don précieux ? N'est-ce pas ce que disent et le Cantique des Cantiques, qui célèbre le

désir amoureux comme le lieu où le monde prend corps, devient beauté et vie donnée, et l'Évangile, qui se réjouit de ce que « la Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire » (Évangile selon saint Jean, 1, 14) ? Dire que « Dieu est Amour », c'est affirmer que le désir de Dieu s'exprime par la reconnaissance de l'altérité de la personne humaine, qu'il rejoint en la respectant dans son identité par son Fils, « vrai Dieu et vrai homme ».

Ainsi l'amour est-il moins ce qui donne sens aux relations interpersonnelles que ce qui les rend possibles en vérité. Expression de la complexe dialectique anthropologique entre besoin et désir (D. Vasse, *Le Temps du désir*, 1969), il doit approfondir ce dont il est porteur, et passer d'une reconnaissance plus ou moins utilitaire d'autrui au véritable respect. Jusqu'à cet impératif pratique suprême : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 150).

Pour conclure cette citation de D. de Rougemont : « On objecte alors que le mariage ne serait plus que le "tombeau de l'amour" [...] Il serait plus vrai de dire après Benedetto Croce que "le mariage est le tombeau de l'amour sauvage" (et plus communément du sentimentalisme). »

L'amour sauvage et naturel se manifeste par le *viol*, preuve d'amour chez tous les barbares. Mais le viol, comme la polygamie, révèle que l'homme n'est pas encore en mesure de concevoir la réalité de la personne chez la femme. C'est autant dire qu'il ne sait pas encore aimer. Le viol et la polygamie privent la femme de sa qualité d'égale – en la réduisant à son sexe. L'amour sauvage dépersonnalise les relations humaines. En revanche, l'homme qui se domine, ce n'est pas faute de « passion » (au sens de tempérament) mais c'est qu'il aime, justement, et qu'en vertu de cet amour, il refuse de s'imposer, il se refuse à une violence qui nie et détruit la personne. Il prouve ainsi qu'il veut d'abord le bien de l'autre. Son égoïsme passe par l'autre. On admettra que c'est une révolution sérieuse.

Et nous pourrons maintenant dépasser la formule toute négative et privative de Croce, et définir enfin le mariage comme cette *« institution qui contient la passion non plus par la morale, mais par l'amour »* (Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, 1956, 266 – souligné par l'auteur).

Et si l'amour était le sens même de la morale, ce que profondément elle vise et sur quoi elle est fondée ? Quand enfin la morale écoute la voix secrète du désir...

► ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, introd., notes et index J. Tricot, Paris, Vrin, 1979. — AUGUSTIN, *De bono conjugali (Le Bien du mariage)*, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Desclée de Brouwer « Bibliothèque augustinienne », 1948. — AUPETIT H. & TOBIN C., *L'Amour déboussolé. A la recherche d'une morale amoureuse*, Paris, François Bourin, 1993. — *La Bible*, trad. œcuménique de la Bible, Paris, Alliance biblique universelle, Paris, Le Cerf, 1971 (NT), 1975 (AT). — BOREL D., « La Structure éthique de la famille », *Aletheia*, 1995, 7, p. 9-30. — BROWN P., *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard « Bibliothèque des histoires », 1995. — BRUCKNER P. & FINKIELKRAUT A., *Le Nouveau Désordre amoureux*, Paris, Le Seuil, 1977. — CHIRPAZ F., *Le Corps*, Paris, PUF « Initiation philosophique », 60, 2e éd., 1969. — DETIENNE M., *Les Jardins d'Adonis ; la mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard « Bibliothèque des Histoires », 1972. — FUCHS E., *Le Désir et la tendresse. Pour une éthique de la sexualité*, Paris/Genève/Albin Michel, Labor & Fides, 1999. — GILLESPIE P., *Love makes a Family*, Univ. of Mass. Press, 1999. — GRIMM R., *L'Institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*, Paris, Le Cerf, 1984 ; *L'institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*, Paris, Le Cerf, 1984. — KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1979. — KITTAY E. F., *Love's Labor*, Londres, Routledge, 1999. — LEITES E., *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*, Yale Univ. Press, 1986 (trad. fr., *La Passion du bonheur*, Paris, Le Cerf « Passages », 1988). — LUTHER M., *De la vie conjugale*, in *Œuvres*, vol. 3, Genève, Labor & Fides, 1963, p. 222-251. — MÉTRAL M.-O., *Le Mariage. Les hésitations de l'Occident*, Paris, Aubier, 1977. — NYGREN A., *Eros et Agapè*, Paris, Aubier, 3 vol., 1952-1962. — RANKE-HEINEMANN U., *Des eunuques pour le Royaume des cieux. L'Église catholique et la sexualité*, Paris, Laffont, 1990. — ROUGEMONT D. DE, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 2e éd., 1956. — SPICQ C., *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris, Gabalda, 3 vol., 1958-1959. — VASSE D., *Le Temps du désir*, Paris, Le Seuil, 1969. — WILSON J., *Learning to Love*, New York, Macmillan, 1999.

Éric FUCHS

→ *Amour ; Catholicisme contemporain ; Charité ; Féministe (Éthique) ; Protestantisme ; Puritanisme ; Relations interpersonnelles ; Sexualité.*

ANARCHISME

La réflexion morale dans les courants anarchistes

D'après la théorie anarchiste, l'État devrait être aboli, et une société sans État est à la fois possible et désirable. Bien qu'il existe à travers l'histoire des signes précurseurs de cette conception, les idées anarchistes ont émergé sous leur forme moderne à la fin du XVIIIe et au début du XIXe s., dans le sillage de la Révolution française et de la révolution industrielle. S'il constitue une théorie politique, ou une famille de théories politiques, originale, l'anarchisme ne se caractérise pas par une éthique particulière. Pour être plus précis, les penseurs anarchistes ont eu recours à différents systèmes éthiques qui leur ont fourni des arguments divers contre l'État et ont engendré des visions différentes de la société anarchiste.

Pour les besoins de cet essai, les types d'anarchisme peuvent être regroupés sous trois principaux chefs : premièrement, l'école socialiste ou « classique », qui se réfère principalement à la loi naturelle et à l'éthique perfectionniste ; deuxièmement, la tradition « individualiste » ou libertaire, dont les idées s'inspirent des notions de droits naturels ou d'égoïsme ; troisièmement, les conceptions anarchistes contemporaines qui reprennent des idées de courants plus récents tels que le féminisme, l'environnementalisme et le postmodernisme.

La tradition classique

Le courant de pensée que l'on désigne originellement et le plus souvent encore du nom d'anarchisme, et que l'on qualifie de ce fait de courant « classique », est un de ces nombreux courants qui, à l'aube du XIXe s., ont alimenté la vaste mouvance du socialisme. Les œuvres de William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Mikhaïl Bakounine, Piotr Kropotkine et autres, ont en commun une trame qui comprend trois éléments principaux (Crowder, *Classical Anarchism*, 1991). Premièrement, les anarchistes de l'école classique sont d'abord des partisans convaincus de la liberté, qu'ils conçoivent non comme pure licence, ou le pouvoir pour chacun de faire ce qui lui plaît, mais comme une liberté réglée par le « moi véritable », ou moi « supérieur », qui reconnaît et suit les exigences de la moralité. Deuxièmement, ils souscrivent à une critique des institutions sociales et politiques existantes, et en particulier de l'État et de la propriété, car ils prétendent que ces institutions détruisent la liberté, au sens qu'ils donnent à ce terme. Troisièmement, ce courant anarchiste est unifié par la conviction que la liberté peut être atteinte, et sera atteinte, dans une société transformée où le gouvernement aura été aboli. D'après l'une de ses versions, on parviendra à la société sans État lorsqu'une révolution violente aura détruit l'État par la force. Une autre version, parfois maladroitement combinée avec la première, prévoit le dépérissement pur et simple de l'État lorsque le progrès moral universel aura été rendu possible par le développement des sciences naturelles et sociales. Les anarchistes font reposer ces arguments sur un certain nombre de fondements éthiques différents.

Le premier écrivain systématique de la tradition anarchiste classique, William Godwin (*Enquiry concerning Political Justice*, 1793), semble, à première vue, fonder sa conception de l'anarchisme sur un utilitarisme d'un rigorisme peu courant. Selon lui, l'État se dissoudra parce qu'il est inutile. D'abord, l'État défend ordinairement l'institution de la propriété privée, laquelle diminue la somme de bonheur humain en divisant la société en classes mutuellement dépendantes et antagonistes. Ensuite, et plus fondamentalement, l'État a tendance à excéder, dans toutes les sphères, les limites de sa compétence. Le bonheur universel sera mieux garanti si l'on confie le soin de leurs affaires à ceux qui les connaissent le mieux, à savoir les individus eux-mêmes.

Néanmoins, on ne peut attendre de l'utilitarisme qu'il serve de fondement à des thèses aussi fortes que celles qui définissent l'anarchisme. Même si l'on concède que l'État engendre un certain degré d'utilité négative, il est assez facile d'objecter qu'il est aussi capable de créer une utilité positive, en pourvoyant par exemple à la sécurité personnelle du citoyen. Un argument utilitariste complet contre l'idée d'État devrait montrer que l'absence d'État produirait plus d'utilité que ne pourrait en procurer sa présence. Un argument de ce genre serait extrêmement ambitieux. Pas plus Godwin qu'aucun autre anarchiste n'a entrepris de développer complètement une démonstration de ce genre.

Les arguments de Godwin les plus convaincants ne sont pas utilitaristes, mais perfectionnistes. Anticipant sur John Stuart Mill, il considère que « la perfection dont la nature humaine est capable » comprend le développement d'une personnalité solidement autonome. Les êtres humains les plus complets sont ceux qui jugent par eux-mêmes et respectent la loi morale, sans tenir compte des pressions extérieures. Toutefois, l'État tend, par nature, à affaiblir ou écraser ce type d'autonomie, soit en usant de la force brute, soit en encourageant une attitude d'obéissance servile, soit en favorisant des rapports d'inégalité économique qui mettent une classe à la merci d'une autre. L'État doit donc être aboli en tant qu'obstacle à la réalisation d'une humanité véritable.

On rencontre ce même élément de perfectionnisme chez tous les anarchistes de la tradition classique. L'influence du mouvement romantique se lit chez Bakounine, Kropotkine et d'autres dans l'insistance avec laquelle ils soutiennent que la perfection exige le développement de la singularité individuelle. Les anarchistes contemporains insistent fortement sur ce point, mais dans les textes classiques la défense de la particularité personnelle est généralement limitée par un engagement préalable envers la loi morale.

Les anarchistes de la tradition classique admettent généralement qu'il existe une loi morale objective, en quelque sorte immanente à la nature, ou déductible d'elle ; c'est dire qu'ils souscrivent tous à une forme de loi naturelle. L'hypothèse d'une loi morale naturelle sous-tend leur conviction qu'il est possible d'instaurer un ordre éthique en l'absence d'État. Elle renforce leur certitude que le développement des sciences contribuera à la réalisation de cet ordre : si la moralité est donnée par nature, alors les principes de l'éthique sont susceptibles d'être expliqués au même titre que tous les autres aspects du monde naturel à condition de faire usage des méthodes des sciences naturelles ; ainsi les règles morales peuvent-elles deve-

nir l'objet d'un accord universel. La loi naturelle intervient également dans la compréhension de la liberté elle-même, car les anarchistes estiment que la véritable liberté, ou autonomie, implique une soumission à « la loi morale ». Quant à la forme et au contenu précis de cette loi, ils en proposent différentes variantes.

C'est chez Tolstoï que l'on trouve la conception la plus proche de la notion thomiste traditionnelle de loi naturelle, conçue comme commandement de Dieu (*Le salut est en vous*, 1893). Pour Tolstoï, les exigences de l'éthique sont dictées par la volonté de Dieu et sont inscrites dans la conscience de chaque individu. Pour autant que la conscience puisse entrer en conflit avec les lois de l'État, c'est à notre conscience plutôt qu'à l'État qu'il faut obéir. La loi morale a un contenu chrétien, dont les principaux éléments sont l'idée de fraternité universelle et le commandement divin d'aimer son prochain. Pour Tolstoï, ces impératifs sont incompatibles avec l'obéissance à l'État, voire avec l'existence des États, étant donné qu'ils dressent des barrières d'hostilité entre les individus, en créant d'illusoires identités nationales et en renforçant les distinctions de classe.

Tous les anarchistes de la tradition classique partagent des vues similaires quant à l'effet destructeur de l'État sur la solidarité humaine, mais Tolstoï est le seul des principaux penseurs anarchistes à adopter un fondement explicitement théiste et chrétien. La tradition anarchiste renvoie d'elle-même une image, héritée de la tradition de la Révolution française, qui est globalement anticléricale et laïque militante. Les anarchistes considèrent que l'Église et la religion elles-mêmes font partie de la structure fondamentale de l'État et qu'elles se conjuguent avec la propriété privée et le pouvoir politique pour maintenir la majorité de l'humanité dans la sujétion.

S'il rejette l'idée d'une origine divine de la moralité, Proudhon conserve par ailleurs la forme traditionnelle de la notion de loi naturelle. La « justice », ainsi qu'il la nomme habituellement, est « immanente » à la nature, à la fois en tant que loi descriptive, et en tant que norme prescriptive gouvernant l'action juste. En revanche, le contenu que Proudhon confère à la loi naturelle lui est plus particulier : ce contenu est vaguement organisé autour du thème de « l'équilibre » et du juste milieu. Les inégalités de la société bourgeoise actuelle, dotée d'une structure étatique, reflètent un manque d'équilibre et témoignent, par conséquent, d'une violation de la justice. C'est en ce sens que Proudhon déclare que « la propriété, c'est le vol » – à savoir la propriété bourgeoise inégalement répartie et acquise sans travail (*Qu'est-ce que la propriété ?*, 1840). Une société juste devrait se modeler sur le principe proudhonien du « mutualisme » ou échange à valeur égale, la « valeur » étant mesurée en fonction de la quantité de travail que représentent les biens ou services échangés. La société juste serait ainsi une société où tout le monde travaillerait, et où chacun (à capacités et assiduité à peu près égales) recevrait une rémunération globalement comparable. D'autres anarchistes de la tradition classique souhaitent l'établissement d'un ordre égalitaire de cette sorte ; mais la plupart d'entre eux suivent Kropotkine et en donnent une interprétation communiste, exigeant une répartition des biens en fonction des besoins de chacun plutôt que du travail fourni.

À première vue, il peut sembler que Kropotkine rompe avec l'éthique de la loi naturelle, car il revendique pour l'anarchisme le statut d'une « science moderne » fondée sur la pensée évolutionniste de Darwin (*La Science moderne et l'anarchisme*, 1903). Kropotkine considère qu'il lui appartient d'avoir sauvé l'œuvre de Darwin qu'avait dénaturée l'interprétation du « darwinisme social », popularisée par des penseurs comme Herbert Spencer, pour qui la loi de l'évolution est une loi de rivalité universelle qui aboutit à « la survie des plus aptes ». Si Kropotkine ne nie pas qu'il existe un certain antagonisme dans la nature, il pense que celui-ci se limite principalement à une lutte des espèces et des individus avec leur environnement, et à une rivalité entre les espèces. Au sein des espèces, la loi de la nature est une loi de coopération et « d'entraide ». Dans le livre qui porte ce titre, *L'Entraide, un facteur de l'évolution* (1902), Kropotkine établit que cette tendance à la coopération existe autant chez les animaux que chez les hommes ; il suit, chez ces derniers, l'évolution progressive d'une telle tendance à travers les différents stades de la société humaine. Selon Kropotkine, l'État doit être aboli, parce qu'en créant des divisions et en instaurant une hiérarchie, il fait obstacle à la tendance naturelle à l'entraide. L'État éliminé, on peut espérer de la nature qu'elle suive son cours, inaugurant ainsi une ère nouvelle de coopération et de fraternité universelles.

En dépit de ses prétentions scientifiques, la théorie évolutionniste de Kropotkine ne fait en réalité que reprendre l'argument de la loi naturelle sous une autre forme : la loi d'entraide est une loi *morale* donnée par la nature. Comme telle, la théorie de l'entraide met en évidence, sous une forme exacerbée, les problèmes que soulève le recours de l'école classique aux arguments en faveur de la loi naturelle. De fait, cette théorie illustre certaines des objections classiques élevées contre l'idée même de loi naturelle. D'abord, la question se pose de savoir quel est le contenu prêté à la loi de nature. Celui-ci reflète plus souvent les préconceptions du théoricien qu'un quelconque élément objectivement présent dans la « nature ». Dans l'ensemble de son argumentation, Kropotkine ne justifie pas suffisamment pourquoi il insiste sur l'idée de coopération plutôt que sur celle d'antagonisme dans la nature. En second lieu, on peut penser que l'idée même d'une loi

morale immanente à la nature, ou déductible de la nature, entraîne une confusion entre deux sens distincts de « la loi », l'un descriptif, l'autre normatif. Par conséquent, l'affirmation de Kropotkine selon laquelle les hommes possèdent bien un instinct d'entraide n'implique pas qu'ils doivent faire de cette tendance une règle de conduite – pas plus que la présence en l'homme d'un instinct de rivalité (ce que Kropotkine concède) n'implique en soi que la rivalité soit souhaitable. En général, l'idée de loi naturelle, dont l'éthique évolutionniste de Kropotkine est une illustration, peut être écartée car elle reflète des catégories de pensée propres aux mondes antique et médiéval, qui s'opposent à une conception du monde scientifique et moderne séparant nettement le fait de la valeur. L'adhésion des anarchistes classiques à l'idée d'une loi naturelle rend leurs arguments, en leurs fondements mêmes, vulnérables à la critique.

Une autre difficulté revient continuellement dans la pensée de la tradition classique, et à vrai dire, chez tous les anarchistes : c'est la question de savoir comment on peut attendre du système étatique actuel, apparemment solidement implanté, qu'il fasse place à la société sans État. C'est principalement sur ce point que les courants anarchiste et marxiste du socialisme du XIXe s. ont fini par diverger. Il nous semble maintenant que les anarchistes ont eu la prescience de rejeter les notions marxistes de parti d'avant-garde et d'État révolutionnaire transitoire comme étant des notions qui renforcent fondamentalement la notion d'État. Mais, en contrepartie de leur exigence de cohérence, les anarchistes se sont trouvés confrontés à la difficile tâche de formuler une autre solution qui soit plausible.

Pour remplir cette tâche, certains anarchistes se sont faits les apôtres d'une stricte non-violence, fondée sur une régénération morale issue d'un développement de la raison (Godwin) ou d'un réveil de l'engagement religieux (Tolstoï). La plupart des anarchistes de la tradition classique complètent cette espérance par au moins un certain degré d'optimisme scientifique, étant convaincus que le processus désiré de transformation morale sera rendu possible par les progrès de la connaissance scientifique. Ce courant irénique de l'anarchisme comprend souvent un élément déterministe marqué, puisqu'il suppose une progression historique naturelle dans la direction souhaitée.

Parallèlement à ces conceptions pacifistes et déterministes, et parfois paradoxalement imbriquée avec elles, certains anarchistes – Proudhon, Bakounine, Kropotkine et d'autres – ont résolument défendu une conception volontariste de l'action révolutionnaire. Après l'écrasement de la Commune de Paris (1871), l'idée s'impose de plus en plus aux anarchistes que la bourgeoisie ne renoncera pas à ses privilèges sans combattre. Pour certains d'entre eux, les « anarcho-syndicalistes », la révolution nécessaire sera précédée d'une série de grèves industrielles, qui débouchera sur une grève générale (Rocker, *Anarcho-Syndicalism*, 1938). Selon une autre variante, dite courant volontariste, ce sont des actes de terrorisme antibourgeois inattendus et symboliques – la pratique de la « propagande par l'acte », qui s'est imposée dans l'imaginaire populaire comme le sceau de l'anarchisme – qui doivent annoncer et inspirer l'insurrection anarchiste. De fait, l'insistance avec laquelle Bakounine évoque la destruction violente de l'ordre existant dépasse parfois la simple défense d'un moyen nécessaire à la réalisation d'une fin, pour devenir la glorification d'une fin en soi. La violence est perçue comme une forme d'affirmation de soi possédant une valeur indépendante de ses conséquences. Cette idée a été reprise par Georges Sorel et a trouvé des échos dans la pensée fasciste – elle n'est pas spécifiquement anarchiste. Bien qu'il soit si souvent associé aux anarchistes de la tradition classique, ce type de violence se situe très loin de l'austérité générale de leur moralisme.

La tradition individualiste

Les traditions classique et individualiste se réclament du principe anarchiste essentiel du rejet de l'État et partagent la croyance en la possibilité d'une société humaine viable en l'absence d'État, mais elles divergent sur la question de la propriété privée. Schématiquement, les penseurs classiques rejettent la propriété privée, dont beaucoup d'entre eux estiment qu'elle est plus ou moins inséparable de l'État. Les individualistes, en revanche, cherchent à défendre l'acquisition privée. Ils font même du libre contrat et du libre-échange le modèle des relations dans leur nouvelle société. Dans la société anarchiste idéale de l'avenir, les fonctions traditionnelles de l'État, telles que faire respecter la loi et assurer la défense et la protection de tous, seront achetées volontairement à des fournisseurs privés, comme n'importe quel autre service marchand. Il n'est pas étonnant que ce courant de la pensée anarchiste ait eu beaucoup d'influence aux États-Unis.

La séparation entre les courants classique et individualiste est loin d'être absolue : Proudhon est favorable à une forme de société fondée sur le marché, mais dans laquelle l'échange doit avoir lieu à valeur égale. C'est sous réserve de cette condition du « juste prix » que les principaux penseurs individualistes du XIXe s. comme Benjamin Tucker se déclarent en faveur du marché. Comme Proudhon, ils se considèrent comme des socialistes. Toutefois, le contraste entre les tendances classique et individualiste s'est accentué avec le temps, les héritiers de la tradition classique privilégiant fortement aujourd'hui une forme de propriété collective, et ceux de l'école individualiste rejetant pratiquement toute limitation au fonctionnement du marché. Les partisans actuels de la conception individualiste endossent habituellement volontiers l'étiquette d' « anarcho-capitalistes ».

Par ailleurs, l'anarchisme individualiste et l'anarchisme classique reconnaissent jusqu'à un certain point les mêmes fondements éthiques. Quelques individualistes adoptent une position utilitariste à la manière de Godwin. Mais le plus souvent, l'argumentation individualiste se fonde sur la notion de droits naturels. Murray Rothbard, par exemple, affirme que les types de droits défendus par John Locke – droits, ancrés dans la nature humaine, à la sécurité des personnes et à la protection de leurs biens – sont incompatibles avec l'État (*For a New Liberty*, 1973). L'État, de par sa nature, viole les droits des personnes en les contraignant de diverses façons, y compris en taxant leur propriété. Si l'on objecte que l'État est aussi capable de protéger les droits, les tenants de l'individualisme répondront qu'en contrepartie d'une telle protection l'État empiétera à d'autres égards sur les droits individuels. Or, c'est inacceptable, puisque les droits naturels sont absolus. (Les libertariens partisans de « l'État minimal » comme Robert Nozick avancent un argument similaire.)

Parmi les nombreuses faiblesses de ce raisonnement, la plus fondamentale relève du même ensemble de difficultés classiques que soulève la théorie de la loi naturelle, dont est dérivée la notion de droits naturels. La liste des « droits naturels » privilégiés par les individualistes apparaît tendancieusement sélective, excluant par exemple les droits « positifs » (droit à la santé, etc.) qui sont assurés, l'histoire nous l'enseigne, par les programmes sociaux d'État. De plus, la notion globale de « droits naturels » dérive habituellement d'une certaine conception de « la nature humaine », et une telle dérivation a des allures de paralogisme puisqu'elle passe abusivement de ce qui « est » à ce qui « doit être ».

Le raisonnement le plus caractéristique de l'anarchisme individualiste ne repose ni sur la notion de droits naturels, ni sur celle d'utilité, mais plutôt sur celle d'intérêt personnel. L'égoïsme éthique, cette théorie selon laquelle les personnes doivent préférer leur propre intérêt personnel à tout autre principe de conduite, a été formulé pour la première fois dans une perspective anarchiste par le jeune hégélien Max Stirner (*L'Unique et sa Propriété*, 1845). Prolongeant les arguments de Ludwig Feuerbach, Stirner considère que non seulement la notion de Dieu mais encore toutes les idées du « sacré » constituent des limitations indues à la conduite et à la réalisation personnelle des individus. Pour vivre authentiquement, nous devons rejeter toutes les exigences de devoir envers autrui, et nous concentrer sur la seule satisfaction de nos propres désirs du moment. Des divers spectres qui planent sur notre vie actuelle, l'État, avec son exigence d'obéissance, figure parmi les plus opprimants. L'État n'est pas l'institution sacrée que nous supposons qu'elle est, mais simplement un agent, particulièrement envahissant, de violence et de coercition. L'intérêt personnel exige son démantèlement par tous les moyens nécessaires. L'État devrait être remplacé par « une union des égoïstes », une société nouvelle où chaque personne serait uniquement guidée et limitée par son propre intérêt tel qu'elle le conçoit.

Il est clair que, dans une telle société d'égoïstes, les seules limites que connaîtrait une personne dans sa conduite seraient celles qui pèsent sur son pouvoir d'obtenir ce qu'elle veut. Bien que Stirner lui-même salue cette perspective avec enthousiasme, la plupart des défenseurs de l'égoïsme y reconnaissent une difficulté majeure. L'égoïsme défendu par l'Américain Benjamin Tucker est moins optimiste (*Instead of a Book*..., 1893). Selon Tucker, l'égoïste consciencieux admet une « loi d'égale liberté » – exprimant l'idée qu'il est de son propre intérêt de ne pas réclamer davantage que la plus vaste sphère possible de liberté qui soit compatible avec une telle sphère pour autrui. L'État n'est pas compatible avec de tels espaces de souveraineté individuelle, puisqu'il suppose nécessairement sa propre souveraineté sur un territoire donné et tout ce qu'il comprend. L'État est ainsi « l'ingérence incarnée », caractère qu'il manifeste à travers ses activités de maintien de l'ordre et de taxation. Une fois de plus, l'intérêt personnel exige que les individus abolissent l'État selon un processus qui, d'après Tucker, pourra être accompli sans violence lorsqu'il y aura assez de gens pour tout simplement refuser d'obéir à l'État. À l'État se substituera « une association volontaire d'individus contractants » uniquement tenus par leur libre engagement. La propriété privée sera reconnue, et protégée par la force si nécessaire, mais l'élaboration, l'arbitrage et l'application des lois seront entièrement le résultat de pactes volontaires.

La conception de Tucker a ceci de problématique qu'on voit mal pourquoi un égoïste obstiné devrait se considérer comme tenu par la « loi d'égale liberté ». Une personne n'aurait-elle pas parfois intérêt à empiéter sur la sphère de liberté de ses rivaux ou à la restreindre ? De plus, dès qu'on tente de passer de l'égoïsme à l'anarchisme, on se heurte à une difficulté générale. Même si une personne était elle-même déterminée à vivre égoïstement, cela ne servirait pas nécessairement ses intérêts que les autres le soient aussi. De fait, il semblerait plus facile de profiter des autres s'ils considèrent qu'ils restent tenus par des obligations, y compris l'obligation d'obéir à l'État. L'égoïste aurait peut-être plutôt intérêt à faire « cavalier seul » au détriment de l'État, en se soustrayant à ses obligations fiscales tout en profitant des impôts des autres, au lieu d'être placé, dans une société sans État, sur un pied d'égalité avec tous les autres individus animés des mêmes sentiments.

L'anarchisme contemporain

Même si les traditions classique et individualiste demeurent les principales sources de la pensée

anarchiste, la seconde moitié du XXe s. a vu émerger un ensemble d'orientations nouvelles. Elles se sont développées dans un contexte comprenant plusieurs facteurs. En premier lieu, la défaite militaire des forces anarchistes durant la guerre civile espagnole (1936-1937) a mis en évidence le coût politique qu'entraînait, pour le mouvement classique, le rejet de principe de tout appareil d'État, même en vue de mener une révolution. Deuxièmement, la Seconde Guerre mondiale a conduit à une multiplication des sphères d'activité de l'État, d'abord par le biais de la planification militaire et économique, ensuite par celui du développement de l'État-providence, multiplication des formes d'intervention qui a apparemment rendu l'idée anarchiste de plus en plus irréaliste. Troisièmement, l'expansion du communisme soviétique et l'avènement de la guerre froide ont accrédité l'idée que le socialisme de forme marxiste-léniniste était le principal substitut possible à la démocratie libérale. Sous l'effet cumulé de tous ces événements, l'anarchisme a cessé de compter pour une force politique véritable. Intellectuellement, les anarchistes ont été confrontés à la nécessité de trouver de nouvelles sources d'inspiration pour leur pensée.

Dans ce climat de déclin de l'anarchisme en tant que mouvement politique, une partie de la réflexion anarchiste moderne représente un repli par rapport aux théories globales de transformation sociale. Convaincus de la pérennité des structures actuelles d'autorité, les anarchistes d'aujourd'hui se soucient avant tout de mettre en œuvre certaines formes d'autonomie, individuelle ou par petit groupe, dans les interstices de ces structures. Dans cette perspective, certains anarchistes ont pris l'existentialisme pour modèle (Read, *Anarchy and Order*, 1954). Une autre forme d'anarchisme non globale est la position adoptée par les « anarchistes philosophiques », lesquels considèrent qu'il n'est pas obligatoire d'obéir aux ordres de l'État, mais ne vont pas jusqu'à prôner son abolition (Wolff, *In Defence of Anarchism*). Toutefois, des thèses plus ambitieuses continuent d'être avancées. C'est ainsi que dans les années 1960, certains anarchistes ont été attirés par le potentiel apparemment révolutionnaire de l'éthique « situationniste » qui est née du mouvement informel de la Nouvelle gauche (Guy Debord, *La Société du spectacle*, 1967). Néanmoins, c'est sur trois grands axes de réflexion – le féminisme, l'environnementalisme et le postmodernisme – que porte l'essentiel des préoccupations actuelles.

Autre produit de la « politique individuelle » de la Nouvelle gauche, le féminisme radical, ou féminisme de « la différence », part de l'idée que les femmes possèdent une voix propre qui a jusqu'ici été ignorée ou étouffée par le patriarcat. C'est plus ou moins l'idée qu'Emma Goldman fut la première à défendre, selon laquelle l'État est l'une des institutions représentatives du patriarcat, une expression de cette éthique si masculine de la « justice » rationnelle, impersonnelle, qui fait appel à la violence (*Anarchism and Other Essays*, 1910). Les femmes, au contraire, sont supposées anarchistes par nature, dans la mesure où les instincts et les idéaux féminins – par exemple, de la sexualité et de la maternité – sont non hiérarchiques et anti-autoritaires. Cette idée prête le flanc aux objections que soulève toute forme « essentialiste » de féminisme, à savoir que les preuves de l'existence d'une nature et, par conséquent, d'une éthique féminines distinctes de la nature et de l'éthique masculines, sont peu probantes. Il ne s'agit pas pour cela d'écarter la thèse plus modérée selon laquelle l'expérience historique des femmes leur confère des motifs, en plus de ceux que possèdent les hommes, de vouloir le démantèlement des structures de pouvoir actuelles.

Le plus abouti des arguments anarchistes récents s'appuie sur l'environnementalisme ou l'écologie politiques. Selon cet argument, l'organisation sociale et politique qui s'est progressivement mise en place depuis la révolution industrielle est responsable non seulement des relations de domination et d'exploitation entre les hommes, mais également de la domination et de l'exploitation de la nature par les hommes. La version anarchiste de cette thèse situe l'État à la source de ces deux types de domination. Le principal représentant de l'anarchisme écologique, Murray Bookchin, affirme que l'État exprime et renforce un principe de hiérarchie qui, si on l'applique aux relations entre les hommes et la nature, nous conforte dans l'idée que notre rôle dans le monde naturel consiste à maîtriser et à conquérir la nature (*Ecology of Freedom*, 1982). (Marx est un représentant classique de cette conception.) Il en résulte une dévastation de notre environnement. Pour prévenir un désastre, nous devons créer la « société écologique » – société de petite dimension, décentralisée et moins consumériste que la société actuelle – qui vivra en harmonie avec le monde naturel au lieu de tenter de le maîtriser. Or cette société sera nécessairement anarchiste, puisqu'en rejetant les valeurs hiérarchiques qui menaçaient la nature, elle abandonnera les hiérarchies qui oppriment les hommes. Cette dernière affirmation, selon laquelle la société écologique est nécessairement anarchiste, est au cœur de l'argumentation de Bookchin et soulève la plus grande difficulté. Il est loin d'être évident qu'une société qui se considère comme un partenaire à part égale de la nature sera nécessairement, d'un point de vue interne, égalitaire ; il se pourrait fort bien que les buts écologiques soient atteints, et peut-être plus facilement atteints, par l'entremise d'institutions autoritaires.

La tendance assez mal délimitée de la réflexion contemporaine que l'on connaît sous le nom de « postmodernisme » ou « poststructuralisme » a fait l'objet d'une attention sporadique de la part des auteurs anarchistes, mais certains de ses

aspects se retrouvent dans une perspective anarchiste contemporaine (May, *Political Philosophy...*, 1994). La technique foucaldienne de remise en question des systèmes de valeurs dominants, qui consiste à révéler la contingence et la volonté de pouvoir qu'exprime leur généalogie, doit entraîner une forme de libération pour les personnes qui étaient jusqu'alors contrôlées et marginalisées par de tels systèmes. On voit bien comment les notions de gouvernement, d'État, d'autorité, etc., pourraient être contestées par cette technique. Moins convaincante, en revanche, est la démarche de ceux qui, séduits par cette critique, tentent de passer d'une généalogie critique à la promotion d'une éthique qui affirme de façon positive les intérêts du groupe jusqu'alors opprimé. En effet, toute éthique de ce genre peut être critiquée à son tour selon la même méthode, comme l'a démontré Nietzsche. Dans la lignée de Nietzsche, le postmodernisme foucaldien s'insurge contre les valeurs universelles défendues par les Lumières, bien que ces valeurs soient pourtant constitutives de l'anarchisme classique. Il est possible de concevoir un anarchisme fondé sur le postmodernisme, mais selon toute vraisemblance, il comporterait une forte tonalité négative et destructive.

Les anarchistes se sont inspirés de théories éthiques très diverses pour élaborer leurs arguments. Aucune des perspectives éthiques envisagées ne conduit à l'anarchisme sans soulever de problèmes. Toutefois, les anarchistes ont beaucoup à nous apprendre, non seulement sur la politique mais aussi sur l'éthique, en montrant jusqu'à quel point des conceptions éthiques différentes peuvent être poussées dans une direction libertaire. Quelle est la contribution la plus précieuse de l'anarchisme à la philosophie morale ? C'est certainement l'exploration, en particulier dans le domaine politique, des idées connexes de liberté individuelle, d'autonomie et d'authenticité. L'idéal anarchiste fondamental, la personne en tant qu'individu souverain, constitue l'idéal dominant de la culture occidentale moderne en général. En développant ce concept jusqu'à ses implications politiques extrêmes, les anarchistes ont mené une expérience intellectuelle qui nous concerne tous.

► ARVON H., *L'Anarchisme*, Paris, PUF, 1991 ; *Les Libertariens américains : de l'anarchisme individualiste à l'anarcho-capitalisme*, Paris, PUF, 1983 ; *L'Anarchisme au XXe s.*, Paris, PUF, 1979. — AVRICH P., *The Russian Anarchists*, Princeton, 1967. — BAKOUNINE M., *Archives Bakounine*, 7 vol., éd. A. Lehning, Leyden, Brill, 1961-1981 ; *Œuvres complètes*, 7 vol., Paris, Champ Libre, 1973-1979 ; *Étatisme et Anarchie* (1873), Leyden, Brill, 1967. — BOOKCHIN M., *The Ecology of Freedom*, Palo Alto (CA), 1982 (trad. fr., *Une société à refaire, pour une écologie de la liberté*, Lyon, Atelier de création libertaire, 1992). — CROWDER G., *Classical Anarchism : The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin, and Kropotkin*, Oxford, Univ. Press, 1991. — DEBORD G., *La Société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967. — GODWIN W., *Enquiry concerning Political Justice*, éd. I. Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1976 (d'après la 3e éd., 1798 ; 1re éd., 1793) (trad. fr., *De la justice politique*, Québec, Presses de l'Univ. Laval, 1972). — GOLDMAN E., *Épopée d'une anarchiste*, Paris, Hachette, 1979 ; *Anarchism and Other Essays*, New York, Mother Earth, 1910. — GUÉRIN D., *L'Anarchisme : de la doctrine à l'action*, Paris, Gallimard, 1965 ; *L'Anarchisme*, Paris, Gallimard, 1987. — KROPOTKINE P. A., *L'Entraide : un facteur d'évolution*, Paris, Hachette, 1906, rééd. Librairie de l'Entraide, 1979 (trad. de *Mutual Aid*, Londres, Heinemann, 1902) ; *La Science moderne et l'anarchie*, Paris, Stock, 1913 (trad. de *Modern Science and Anarchism*, Philadelphie, Social Science Club, 1903) ; *L'Éthique*, trad. fr., Paris, Stock, 1929, rééd. 1979 ; *Collected Works of Peter Kropotkin*, 11 vol., éd. G. Woodcock, Montréal, Black Rose, 1996. — MAITRON J., *Le Mouvement anarchiste en France*, Paris, Gallimard « Tel », 1992. — MARSHALL P., *Demanding the Impossible : A History of Anarchism*, Londres, Fontana Press, 1993. — MAY T., *The Political Philosophy of Post-Structuralist Anarchism*, Univ. Park (PA), Pennsylvania State Univ. Press, 1994. — MILLER D., *Anarchism*, Londres, Dent, 1984. — PROUDHON P.-J., *Œuvres complètes*, nouv. éd., 15 vol., Paris, Rivière, 1923-1959. — READ H., *Anarchy and Order*, Londres, Faber, 1954. — ROCKER R., *Anarcho-Syndicalism*, Londres, Secker & Warburg, 1938. — ROTHBARD M., *L'Éthique de la liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (trad. de *The Ethics of Liberty*, 1982) ; *For a New Liberty*, New York, Macmillan, 1973. — STIRNER M., *L'Unique et sa Propriété*, in *Œuvres complètes*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1972. — TOLSTOÏ L., *Le salut est en vous*, Paris, Perrin, 1893. — TUCKER B. R., *Instead of a Book, by a Man too Busy to Write One*, New York, Arno Press, 1972 (1re éd., 1893). — WOLFF R. P., *In Defence of Anarchism*, New York, Harper Torchbooks, 1970. — WOODCOCK G., *Anarchism : a History of Libertarian Ideas and Movements*, Harmondsworth, Penguin, 1975.

George CROWDER

→ *Égoïsme ; Évolution ; Libertarianisme ; Nietzsche ; Perfectionnisme ; Tolstoï ; Utilitarisme.*

ANIMAUX

Le traitement des animaux

Nos intuitions spontanées nous suggèrent qu'il est moralement condamnable de tourmenter les animaux. Depuis le XIXe s., beaucoup de législations ont enregistré ces exigences humanitaires et prohibé les mauvais traitements infligés aux animaux domestiques. Mais des formes inédites d'appropriation de l'animal vivant (élevage intensif, expérimentation, transgénose) ont conduit à une instrumentalisation accrue de celui-ci : sous la pression d'intérêts économiques divers, et en l'absence d'intention de nuire, les êtres humains infligent certainement à de très nombreux animaux des traitements meurtriers ou allant à l'encontre de leur bien-être. Au même moment, la diffusion de thèmes inspirés de l'éthologie, de la sociobiologie et de la théorie de l'évolution a profondément transformé la perception commune du monde animal : l'animalité n'apparaît plus forcément comme l'inverse inquiétant de l'humanité. À

cela s'ajoutent les menaces pesant sur les espèces sauvages du fait du développement des sociétés industrielles : certains en viennent à considérer qu'il existe une véritable solidarité entre les formes de vie humaines et animales. En conséquence, le traitement de l'animal est devenu un problème de société (avec ses militants, sa presse, ses groupes de pression, ses intégristes, etc.) ; c'est également une question centrale en éthique appliquée. À tout le moins, les conceptions traditionnelles du traitement éthique de l'animal ont été radicalement remises en cause.

Conceptions traditionnelles

La conception traditionnelle s'est constituée dès l'Antiquité, et il n'est pas exclu qu'elle se fasse l'écho de thèmes aristotéliciens et stoïciens (sur ce point, on peut lire : Passmore, *Man's Responsibility for Nature,* 1980, et Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, 1993). L'idée essentielle est que l'appartenance à la communauté morale coïncide avec la possession et l'exercice de la raison.

Chez saint Thomas d'Aquin, la bête dépourvue d'intelligence et de volonté, c'est-à-dire d'appétit rationnel, est incapable d'intention morale ; elle est également incapable d'élection des moyens (choix, consentement et usage ne conviennent pas à sa nature) ; ses actes enfin ne sont pas, à proprement parler, impérés, c'est-à-dire commandés par la volonté (*Somme théologique,* I-II, 6-17). Chez E. Kant, l'animal ne peut agir sur la base de principes car il est incapable de former le concept de loi universelle et nécessaire. Il n'a pas non plus la capacité de déterminer rationnellement ses propres fins, capacité qui confère à l'humanité le statut de fin en soi. Il est donc en principe exclu de la communauté morale idéale, à savoir le règne des fins.

Mais cela ne veut pas dire que l'animal ne compte pas du tout. Thomas d'Aquin admettrait vraisemblablement la formule aristotélicienne : « Il n'y a rien qui choque la raison si certains traits psychiques sont les mêmes chez l'homme et chez les autres animaux, si d'autres présentent de fortes ressemblances et si d'autres encore ont des rapports d'analogie » (Aristote, *Histoire des animaux,* VIII, 1). En outre, toute créature tend à réaliser sa propre perfection, faite de similitude à la bonté et à la perfection divines et de participation à celles-ci. Les plus humbles créatures exécutent, à leur façon, la volonté divine et manifestent de la sorte une perfection qui leur est appropriée : elles ne sont donc en rien méprisables. Enfin, c'est la marque d'un naturel miséricordieux que de ressentir de la pitié devant les souffrances endurées par les bêtes. La situation est un peu comparable chez Kant ; les animaux, en tant que créatures vivifiées par une âme, sont des analogues de l'homme habité en outre par un esprit. Il existe donc des obligations dont les animaux sont les bénéficiaires, pour autant que l'humanité soit promue par l'accomplissement de ces obligations. Ainsi il est licite de les mettre à mort en cas de besoin, mais non de les faire souffrir ; de leur imposer un travail, à condition que celui-ci n'excède pas leurs forces, etc. C'est la théorie des obligations indirectes.

Pour chacune de ces traditions, on peut repérer des dissidences. L. Nelson (1882-1927) se réclame d'une inspiration kantienne, mais considère que le principe de la morale consiste à imposer des limites à sa propre volonté en prenant en considération les intérêts de ceux qui vont être affectés par les actions de l'agent. La personnalité dépend ainsi de l'existence d'intérêts et il n'est pas absurde de parler de droits des animaux. Certains théologiens ou philosophes d'inspiration religieuse (A. Linzay, E. Drewermann, S. R. L. Clark) contestent, à l'heure actuelle, l'anthropocentrisme éthique du christianisme. Ainsi, A. Linzay a élaboré une théorie des « Theos-Rights » (Droits fondés sur la Divinité) dont jouiraient les animaux. L'idée essentielle est que les créatures animales possèdent une valeur inhérente aux yeux de leur Créateur. Leur faire un tort, c'est faire un tort à Dieu en sa création.

L'affirmation des droits de l'animal

Les conceptions traditionnelles refusent d'admettre l'existence de droits dont seraient titulaires les animaux. Nous (les êtres humains) ne composons pas une société de droit avec les bêtes (saint Augustin, *Des mœurs de l'Église catholique,* II, XVII, 54). Plusieurs auteurs contemporains contestent cette idée et affirment l'existence de droits des animaux ; ils pensent avant tout à des droits-titres (ou à des droits-requêtes), c'est-à-dire à des droits définissables en termes d'obligations corrélatives.

J. Feinberg, réfléchissant sur le statut des législations protectrices des animaux, conclut qu'elles sont promulguées afin que ceux-ci soient les bénéficiaires directs d'une protection légale. Mais, comme les animaux sont incapables d'ester en justice, ils doivent être nécessairement représentés dans une action juridique. Se pose alors la question de savoir ce qui est susceptible d'être représenté en ce cas. Selon J. Feinberg, il s'agit d'intérêts, par opposition à une volonté. Il suffit d'être le possesseur d'intérêts pour être en situation de bénéficier de quelque chose : qui a des intérêts a, par le fait même, un bien propre. Les intérêts, à leur tour, dépendent de l'existence d'une « vie conative ». Il s'agit d'une vie où se manifestent des désirs, lesquels présupposent des croyances. Par ailleurs, J. Feinberg distingue des intérêts de bien-être (intégrité corporelle, absence de souffrances...) et des intérêts ultérieurs (production d'œuvres d'art, recherche de la grâce spirituelle...). À ses yeux les intérêts des animaux sont essentiellement des intérêts de bien-être ; ils ne sont pas constitutifs de droits forts (comme le droit à la vie). Il faut remarquer, enfin, qu'il pense avant tout à des droits juridiques ; cependant, il semble admettre que ces analyses sont transposables dans le

domaine des droits moraux, qui constituent les principes d'une conscience éclairée.

B. E. Rollin (*Animal Rights and Human Morality,* 1981, 74) considère que les droits juridiques ont pour fonction de protéger les intérêts constitutifs de l'individu contre les caprices et l'arbitraire des autres. En ce sens, ils ont une dimension morale : concéder des droits juridiques à l'individu, c'est lui reconnaître une valeur intrinsèque. C'est la présence d'un *télos* qui indique que l'on a affaire à un individu ayant une telle valeur. B. E. Rollin définit un *télos* comme une nature, une fonction, une série d'activités intrinsèques à un être vivant ; cette nature est déterminée par l'évolution, fait partie de l'équipement génétique de l'être vivant et le constitue comme tel. Une conception aussi nettement téléologique de la nature animale le conduit à critiquer durement le réductionnisme scientiste, spécialement dans sa version behavioriste.

T. Regan est le plus connu et le plus systématique défenseur des droits animaux. Sa méthode est intuitionniste. La réflexion éthique ne s'engage pas dans le vide : il s'agit de départager différentes théories morales concurrentes (versions du conséquentialisme ; diverses théories déontologiques ; contractualisme). S'inspirant de la procédure rawlsienne de l'équilibre réflexif, T. Regan va procéder à un examen de nos intuitions spontanées en purgeant celles-ci de leur inconsistance, de leur imprécision, de ce qui les complique inutilement, de ce qu'elles peuvent comporter de parti pris : apparaissent alors des intuitions ou des croyances réfléchies. La théorie éthique systématisant au mieux ces intuitions réfléchies sera retenue. Seule une théorie éthique fondée sur les droits est capable de rendre compte adéquatement de l'intuition réfléchie selon laquelle il n'est pas permis de traiter n'importe comment les animaux, c'est-à-dire de l'intuition selon laquelle des restrictions normatives pèsent sur la conduite des êtres humains à l'encontre des « mammifères normaux, âgés d'un an ou plus » (*The Case for Animal Rights,* 1984, 408).

Chacun pense qu'il est, au minimum, moralement condamnable de causer aux animaux des dommages injustifiés. Mais une théorie des obligations indirectes en ce qui les concerne n'est pas capable de justifier un tel principe : une telle théorie identifie, en effet, la communauté morale avec la communauté des agents moraux (l'agent moral est capable d'agir selon des principes ; il est doté du libre arbitre et peut donc délibérer). Envers les patients moraux, les membres de la communauté morale n'ont que des obligations indirectes. Mais une théorie des obligations indirectes (égoïsme éthique, kantisme, contractualisme) est incapable d'expliquer pourquoi le principe selon lequel il ne faut pas causer de dommages aux individus s'applique directement aux agents moraux, et à eux seulement : les patients moraux peuvent aussi avoir l'expérience d'un bien-être susceptible d'être affecté négativement. Ils peuvent ainsi subir un dommage direct, contrairement à l'affirmation centrale de la théorie traditionnelle.

Toute théorie des obligations directes n'est pas recevable pour autant. Par exemple, une conception qui condamne la cruauté envers les animaux et qui recommande la bonté à leur égard néglige un fait évident : on peut causer un dommage à quelqu'un sans avoir d'intention cruelle. Par ailleurs, un utilitarisme de l'acte (utilitarisme hédoniste ou utilitarisme de la préférence) présente des conséquences contraires à l'intuition : on peut, pour maximiser l'utilité, infliger de façon très inégalitaire de graves dommages aux agents moraux. En d'autres termes, le principe selon lequel on ne doit pas infliger de dommages aux individus dépend d'un principe d'ordre plus élevé, le principe de justice selon lequel on doit attribuer à chacun ce qui lui revient.

L'utilitarisme de la règle manque à expliquer pourquoi, en bonne justice, il peut exister des obligations directes envers les patients moraux (incapables de revendiquer un traitement équitable) ; et les éthiques perfectionnistes justifient des traitements non seulement différentiels, mais aussi discriminatoires. La faiblesse majeure de telles analyses vient de ce que les individus n'y comptent que pour autant qu'ils réalisent une valeur « localisée » ailleurs qu'en eux-mêmes (utilité, excellence de l'agir).

T. Regan pense donc que le principe de justice n'est intelligible que si les individus ont une valeur en eux-mêmes. Cette valeur n'est ni un état mental, ni une vertu. Il s'agit de la valeur inhérente, différente de la valeur intrinsèque, laquelle dépend toujours d'expériences mentales éprouvées par l'individu lui-même, par un autre individu, ou par d'autres individus (la différence entre valeur inhérente et valeur intrinsèque est classique depuis C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation,* La Salle (Ill.), Open Court, 1946, 365-554). Reste à savoir ce qui confère aux individus une valeur inhérente. Être le sujet d'une vie suffit à faire de l'individu le titulaire d'une valeur inhérente. On est le sujet d'une vie si on éprouve des désirs et des préférences ; si on est capable d'avoir des perceptions et des souvenirs ; si on peut agir intentionnellement en fonction d'un but ; si on est doté de sensibilité et si on a une vie émotionnelle ; si on a un sens du futur, y compris de son propre futur ; si on manifeste une identité psychologique à travers le temps ; mais de façon plus décisive encore, si on a un bien-être individuel dont on puisse avoir l'expérience propre à travers le temps. T. Regan considère sans doute que le bien-être *(welfare)* est l'occasion d'une expérience propre d'un type très particulier, autrement on comprendrait mal sa distinction entre la valeur inhérente (qui appartient à l'entité elle-même) et la valeur intrinsèque (qui dépend d'une expérience).

Quoi qu'il en soit, le premier des droits, appartenant également aux agents et aux patients moraux, est le droit à être traité avec respect. Ce droit prend la forme d'un titre contre les agents moraux : on ne peut jamais causer un dommage à l'individu ayant une valeur inhérente, au motif que ce dommage pourrait promouvoir ce qui a seulement une valeur intrinsèque (plaisir, satisfaction de préférences) par rapport à ce qui n'en a pas (déplaisir, frustration de préférences). Toutefois, T. Regan ne pense pas que le droit à être traité avec respect soit absolu. Nos croyances réfléchies nous indiquent, en effet, qu'il est parfois licite de passer outre au droit de ne pas subir de dommages. Il développe donc une théorie destinée à préciser dans quelles circonstances et à quelles conditions il est acceptable de causer un tort à l'innocent ou à la minorité. L'idée essentielle est qu'on ne saurait se contenter de minimiser la quantité totale de dommages infligés à tous ceux qui seront affectés par les conséquences de l'action, effets secondaires compris.

En conséquence de ces analyses, la façon dont les êtres humains traitent ces patients moraux que sont les animaux est, la plupart du temps, radicalement immorale. Ils ne leur infligent pas de dommages (mise à mort, souffrances) pour des raisons moralement justifiables, ni en respectant des principes minimaux de justice distributive. T. Regan condamne donc absolument la chasse, l'élevage industriel, l'alimentation carnée et l'expérimentation animale.

La libération animale

P. Singer, principal théoricien de la libération animale, pense qu'il est possible de se dispenser de la notion de droits. Selon lui, il est plus exact théoriquement et plus efficace pratiquement de considérer les animaux comme une minorité à émanciper. Il est en cela l'héritier de J. Bentham qui oppose l'amélioration du sort des esclaves par le Code noir de Louis XIV et le traitement encore tyrannique des animaux. À propos de ces derniers, J. Bentham affirme : « La question n'est pas : Peuvent-ils *raisonner* ? ni : Peuvent-ils *parler* ? mais : Peuvent-ils *souffrir* ? » (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789], in *Collected Works,* éd. J. H. Burns, Londres, Athlone Press, 1970, 283). L'utilitarisme de P. Singer doit également beaucoup au prescriptivisme universel de R. M. Hare, dont il fut l'élève.

R. M. Hare pense que l'exigence d'universalité, constitutive de la posture morale, prend concrètement la forme suivante : se mettre, en imagination, à la place de chacun de ceux qui seront affectés par les conséquences de son action et se demander jusqu'à quel point on accepterait de voir ses intérêts affectés comme les leurs le seraient.

P. Singer radicalise cette conclusion en admettant que ce ne sont pas seulement les intérêts humains dont il faut tenir compte dans cette affaire, mais ceux de *toute* créature dotée de sensibilité. La thèse centrale de la libération animale est donc l'affirmation de la prise en compte égale des intérêts de tous ceux, animaux compris, qui auront à subir les conséquences d'une action. P. Singer estime qu'il est espéciste de ne pas tenir compte également des intérêts de tous les êtres sensibles (*id est* capables d'éprouver plaisir et douleur) concernés par les conséquences d'une action. L'espécisme est une forme de discrimination analogue au racisme et au sexisme : il consiste à ne pas prendre en compte également les intérêts des membres d'une autre espèce au seul motif de leur appartenance à une autre espèce. Mais la libération animale n'implique pas le traitement indifférencié de tous les êtres sensibles. L'égalité dans la prise en compte des intérêts ne signifie pas l'égalité dans le traitement. Sur quoi un traitement différentiel peut-il se fonder ? Pour répondre à cette question, P. Singer formule une théorie de la valeur de la vie en termes utilitaristes mitigés d'éléments en provenance de l'éthique de la personne : on doit distinguer entre les êtres conscients d'eux-mêmes et ceux qui sont simplement conscients. En ce qui concerne ces derniers, une conception totale de l'utilitarisme prévaut et l'argument du remplacement peut jouer : on est autorisé à ne prendre en compte que la quantité totale de bonheur et la destruction d'un être conscient peut être compensée par la création d'un autre être conscient susceptible d'éprouver au moins autant de bonheur que le premier aurait éprouvé s'il avait continué à vivre. En ce qui concerne les premiers, s'applique une conception de l'utilitarisme limitée à l'existence préalable : pour autant qu'il s'agit d'entités distinctes, dotées d'un passé et d'un futur propres, une simple comparaison entre des quantités impersonnelles de bonheur ne suffit pas. L'argument du remplacement ne joue pas et ces sujets d'une vie doivent bénéficier d'une protection plus contraignante. P. Singer a été amené à modifier de façon significative cette analyse et à abandonner la double norme : conception totale de l'utilitarisme pour les êtres conscients, conception limitée à l'existence préalable pour les êtres conscients d'eux-mêmes. Ces rectifications ne modifient pas substantiellement les implications pratiques de la libération animale : condamnation de l'élevage industriel et de la plupart des formes d'expérimentation animale, caractère moralement obligatoire d'une alimentation végétarienne, etc.

Les éthiques écologistes et les animaux

La théorie de la libération animale rencontre certaines difficultés lorsqu'il est question des animaux sauvages : les êtres humains pourraient certainement limiter la souffrance des animaux dans leur habitat naturel. Mais la mise en œuvre d'une telle ambition suppose une étrange politique de pacification de la nature. Les théories des droits de l'animal, dans leurs différentes versions, ne sont

pas non plus exemptes de difficultés : s'il est vrai, comme le pense J. Feinberg, que les intérêts dépendent de la vie conative, toutes sortes d'animaux se trouvent exclus de la sphère des droits (il en est de même, *a fortiori,* pour les espèces animales, pour les plantes et les écosystèmes qui ne sont pas des entités à propos desquelles le langage des droits a un sens). Mais si l'existence d'un *télos* suffit à conférer des droits, on voit mal au nom de quel arbitraire les plantes seraient exclues de la classe des êtres ayant des droits. Certains philosophes pensent que de telles difficultés découlent des présupposés exclusivement individualistes de ces analyses. En conséquence, ils ont tenté d'articuler une éthique de l'environnement en général, au sein de laquelle les animaux comptent moralement, mais à titre de membres de la communauté biotique. Le représentant le plus conséquent de cette approche de la question est l'Américain J. Baird Callicott, qui aborde le problème du traitement éthique de l'animal dans le cadre d'une version contemporaine de « l'éthique de la terre » d'A. Leopold.

Dans ses premières formulations (1980), son écocentrisme est une critique en règle des thèses de la libération animale. Il affirme, en effet, que la logique de la vie est celle de l'exploitation mutuelle : les êtres vivants ne sauraient vivre sans vivre aux dépens d'autres êtres vivants. Il n'y a donc pas lieu d'étendre au monde naturel la rhétorique des droits ou de l'égalité : les animaux ne sont pas une minorité en quête d'émancipation. Au demeurant, les conséquences d'une libération animale seraient désastreuses du point de vue écologique. J. Baird Callicott en vient à soutenir une conception holistique de la réalité et de la valeur : le monde naturel (ou communauté biotique) est un système unifié de parties organiquement liées plutôt qu'une collection d'êtres isolés poursuivant individuellement leur bien. On doit évaluer de façon différentielle chaque être vivant (ou classe d'êtres vivants ?) en fonction de sa contribution à la beauté, à la stabilité et à l'intégrité de cette communauté biotique. La douleur et la mort ne sont pas des maux qui doivent être évités à tout prix : elles font partie de l'ordre naturel et vouloir à tout prix s'y soustraire, c'est tricher. Ces premières analyses ont été jugées très sévèrement (T. Regan y voit un « fascisme environnemental ») ; J. Baird Callicott les a donc formulées de façon plus nuancée afin de montrer qu'une éthique de l'environnement n'est pas incompatible avec l'affirmation de droits de l'animal. Le cadre général de sa réflexion est communautarien : comme une société perçoit ses propres limites, de même elle perçoit les limites de la communauté morale qu'elle instaure. La théorie de l'évolution nous montre que les êtres humains constituent historiquement les valeurs qui sont les leurs au sein d'une communauté apparentée à toutes les formes de vie actuelles ; et l'écologie nous enseigne qu'à chaque instant la communauté qui englobe toutes les autres est la communauté biotique. J. Baird Callicott considère donc (en développant une suggestion de la philosophe britannique M. Midgley, *Animals and why they Matter*, 1983) que les animaux domestiques font partie d'une communauté mixte, en vertu d'un processus immémorial d'alliance ; à ce titre, on peut considérer qu'ils doivent jouir de tous les droits et privilèges afférents à ce statut. Quant aux animaux sauvages, ils font partie de la communauté biotique et nos obligations à leur égard sont fixées par la maxime d'A. Leopold : promouvoir la beauté, la stabilité et l'intégrité de celle-ci.

L'écocentrisme de J. Baird Callicott suscite, dans son état actuel, au moins autant d'interrogations que dans son état précédent. Peut-on, comme le pense notre auteur, définir nos obligations à l'égard des membres d'une communauté à partir d'une description de cette communauté ? C'est une forme de naturalisme que tout le monde n'est pas disposé à accepter. Par ailleurs, que faire lorsque adviennent des conflits dus à l'appartenance à différentes communautés différentes ? J. Baird Callicott pense que nos allégeances envers les communautés proches ont priorité sur nos allégeances envers les communautés plus lointaines ; sans doute, mais une théorie éthique pluraliste est condamnée à échouer à moins de produire des règles précises de résolution des conflits. De telles règles font encore défaut chez J. Baird Callicott (P. Taylor, « Respect for nature », 1986 et D. VanDeVeer, « Interspecific justice », 55-70, ont, dans des perspectives assez différentes, tenté d'en formuler).

On peut signaler l'existence d'une approche féministe des « droits de l'animal ». De façon générale, elle souligne les limites de la raison en éthique et insiste sur le rôle joué par le sentiment dans la reconnaissance du statut éthique de l'animal. Certains auteurs dressent un parallèle entre la violence faite aux animaux et la violence faite aux femmes dans une société dominée par les hommes. D'autres, se réclamant de l'écoféminisme, pensent qu'il existe des liens essentiels entre l'oppression des femmes et la domination de la nature. On retrouve ici, sur un ton différent, le débat entre ceux qui s'intéressent aux animaux individuels et ceux qui les incluent dans une éthique de l'environnement.

Contre les animaux ?

Les lignes qui précèdent ont fait la part belle aux contemporains qui estiment que les traitements infligés par les êtres humains aux animaux doivent être substantiellement, voire radicalement, modifiés. Pour autant, il serait faux de croire que tous les philosophes pensent qu'il existe des droits de l'animal, ou soient des partisans de la libération animale. Il existe des arguments sérieux contre de telles théories.

R. G. Frey (*Interests and Rights,* 1980) conteste la thèse Feinberg-Nelson, selon laquelle les droits sont générés par la possession d'intérêts. Selon lui, on peut interpréter la notion d'intérêt en un sens objectif ; dans ce cas, les intérêts dépendent de besoins. Et certainement il y a des intérêts animaux. Mais l'argument est beaucoup trop fort : car il est dans l'intérêt d'une plante d'être arrosée, dans l'intérêt d'un moteur d'être huilé, etc. Il faudrait alors concéder des intérêts, donc des droits, aux plantes et aux objets artificiels. Les choses ne vont pas tellement mieux si on interprète la notion d'intérêt en un sens subjectif ; dans ce cas les intérêts dépendent de désirs. Mais « X désire Y » peut s'analyser de la sorte : (1) Y fait défaut à X et (2) X peut dire : « La phrase “Y me fait défaut” est vraie. » On ne peut pas parler de désirs animaux, en l'absence d'un langage assez sophistiqué de leur part (intégrant la distinction entre phrase et proposition ; mettant en évidence le fait que la vérité d'une proposition est, au moins pour une part, fonction d'un état de choses).

M. P. T. Leahy (*Against Liberation,* 1991) affirme que les animaux sont des créatures primitives. Ils manifestent de façon prélinguistique des échantillons d'attributs humains (délibération, choix, désirs, peur, colère, croyances, etc.), ce que révèle la similarité de leur comportement avec le comportement des êtres humains. Mais ils n'ont pas, à proprement parler, transformé cet héritage prélinguistique par l'élaboration d'un langage. Leur forme de vie est donc trop étrangère à la nôtre pour qu'il soit nécessaire d'aller au-delà d'une théorie des obligations indirectes en ce qui les concerne.

P. Carruthers (*The Animals Issue,* 1992) considère que l'utilitarisme est réflexivement instable (*id est* qu'il va à l'encontre de traits fondamentaux de la pensée morale). Il lui préfère donc une théorie contractualiste de la morale. Mais les animaux ne sont pas des agents rationnels au sens plénier du terme ; ils ne peuvent donc pas être partie prenante dans le contrat et il n'existe à leur égard que des obligations indirectes.

► ARMSTRONG S. J. & BOTZLER R. G. éd., *The animal ethics rader*, London / New York, Routledge, 2003. — BURGAT F., *Animal, mon prochain,* Paris, O. Jacob, 1996. — CALARCO M. & ATTETON P., *Animal philosophy : ethics and identity,* London / New York, Continuum, 2004. — CALLICOTT J. B., *In Defense of the Land Ethic, Essays in Environmental Philosophy,* Albany, SUNY, 1989. — CARRUTHERS P., *The Animals Issue ; Moral Theory in Practice,* Cambridge, Univ. Press, 1992. — CHAPOUTHIER G., *Au bon vouloir de l'homme, l'animal,* Paris, Denoël, 1990. — CHAPOUTHIER G. & NOUËT J.-C. éd., *Les droits de l'animal aujourd'hui,* Paris, Arlea-Corlet, 1997. — CLARK S. R. L., *The Moral Status of Animals,* Oxford, Clarendon Press, 1977 ; *Animals and their Moral Standing,* Londres - New York, Routledge, 1997. — DEGRAZIA D., *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — DIERAUER U., *Tier und Mensch im Denken der Antike : Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik,* Amsterdam, Grüner, 1977. — FEINBERG J., « The rights of animals and unborn generations », *in* W. T. BLACKSTONE éd., *Philosophy and Environmental Crisis,* Athens, Univ. of Georgia Press, 1974, p. 43-68. — FERRY L., *Le Nouvel Ordre écologique,* Paris, Grasset, 1992. — FERRY L. & GERMÉ C. éd., *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, du XVe s. à nos jours,* Paris, Librairie générale française, 1994. — FONTENAY E. DE, *Le Silence des bêtes. La Philosophie à l'épreuve de l'animalité,* Paris, Fayard, 1998. — FOX M. A., *The Case for Animal Experimentation. An Evolutionary and Ethical Perspective,* Berkeley/Los Angeles, Univ. of California Press, 1986. — FREY R., *Interests and Rights. The Case against Animals,* Oxford, Clarendon Press, 1980. — GOFFI J.-Y., *Le Philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal,* Nîmes, Jacqueline Chambon, 1994. — LEAHY M. P. T., *Against Liberation. Putting Animals in Perspective,* Londres/New York, Routledge, 1991. — LINZAY A., *Christianity and the Rights of Animals,* Londres, SPCK, 1987. — MAGEL Ch., *Keyguide to Information Sources in Animal Rights,* Londres/Jefferson (NC), Mansell-/McFarland, 1989. — MIDGLEY M., *Animals and why they Matter. A Journey around the Species Barrier,* Harmondsworth, Penguin Books Ltd, 1983. — PASSMORE J., *Man's Responsibility for Nature,* Londres, Duckworth, 2e éd., 1980. — RACHELS J., *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism,* Oxford, Univ. Press, 1990. — REGAN T., *The Case for Animal Rights,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983. — ROLLIN B. E., *Animal Rights and Human Morality,* Buffalo, Prometheus Books, 1981 ; *The Unheeded Cry. Animal Consciousness, Animal Pain and Science,* Oxford, Univ. Press, 1985. — SAPONTZIS S. F., *Morals, Reason and Animals,* Philadelphie, Temple Univ. Press, 1987. — SHAPIRO L. S., *Applied animal ethics,* Albany (NY), Delmar, 2000. — SINGER P., *Animal Liberation,* Londres, Thorson, 2e éd., 1991 (trad. fr., *La Libération animale,* Paris, Grasset, 1993) ; *Practical Ethics,* Cambridge, Univ. Press, 2e éd., 1993. — SORABJI R., *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate,* Londres, Duckworth, 1993. — TAYLOR P., « Respect for nature. A theory of environmental ethics », *Studies in Moral, Political and Legal Philosophy,* Princeton, Univ. Press, 1986. — VAN DE VEER D., « Interspecific Justice », *Inquiry,* 1-2, 1979, p. 55-70.

Jean-Yves GOFFI

→ *Aristote ; Clonage ; Environnement ; Nature ; Organismes génétiquement modifiés ; Thomas d'Aquin.*

ANTHROPOLOGIE

Historique

La question morale n'est pas nouvelle en anthropologie, elle fut même à l'origine de la création de l'anthropologie sociale et culturelle. Vers le milieu du XIXe s., l'étude de la diversité humaine penchait vers un type d'explication par le physique. En effet, la diversité des hommes était rapportée à des types physiques héréditaires, quelque peu comparables à des espèces, les races, celles-ci comportant des compétences physiologiques et psychiques, elles-mêmes à l'origine des accomplissements culturels. Les différences culturelles – criantes – per-

mettaient alors de hiérarchiser les races. La science de l'époque progressait dans la description, la mesure et l'analyse sérielle des différences anatomiques et somatiques, et débattait âprement de la question des origines, uniques ou multiples, des races. L'inventaire de la diversité culturelle et sociale demeurait plus qualitatif ; bien qu'il ait été l'œuvre d'une collection hétéroclite de spécialistes et d'amateurs, il restait lié de manière souvent tacite à des théories de l'histoire dominées par le progressisme et l'évolutionnisme culturel, quand il n'était pas rabattu sur la hiérarchie des races. Une inquiétude philosophique hantait quelques esprits, formés à la pensée de Kant ou au radicalisme britannique : peut-on établir de manière empirique et rigoureuse la validité et l'universalité de l'existence du sujet rationnel ? Un psychologue kantien, Theodor Waitz, postulait ainsi l'unité psychique du genre humain. À la suite de travaux américains portant sur l'anthropologie raciale, il se posa la question de savoir si l'examen systématique des différentes sociétés humaines pouvait résoudre cette question de l'unité du genre humain. Il y avait urgence, car s'il s'avérait que les typologistes américains avaient eu raison de concevoir (sur des bases uniquement craniométriques) l'humanité comme constituée de plusieurs races hiérarchisées à la manière des espèces animales, ces travaux auraient donné une base scientifique permettant de fonder les formes d'exploitation contre lesquelles l'Europe éclairée de ce temps-là était en lutte, par exemple l'esclavage (1859 : *Sur l'unité de la race humaine et la condition naturelle de l'homme*, 1er vol. de *Anthropologie der Naturvölker*, à Leipzig).

Cette anthropologie comparée, bientôt suivie des travaux évolutionnistes de MacLennan, Maine, Tylor et Morgan (entre 1865 et 1879), marquait une rupture avec l'anthropologie raciale et inaugurait l'anthropologie sociale. Mais il ne faudrait pas, dans une « hyperbole interprétative rétrospective », selon l'expression de l'historien de l'anthropologie G. W. Stocking, prendre le contre-pied de la vision simpliste selon laquelle « l'anthropologie est fille de l'impérialisme ». Ces premiers ethnologues partageaient la croyance de l'époque en la supériorité technique, économique, scientifique et morale de l'Occident sur les autres peuples ; certains d'entre eux avaient même une opinion peu favorable et parfois « raciste » *(lato sensu)* des peuples sur lesquels ils écrivaient, et la plupart d'entre eux approuvait explicitement les politiques coloniales de leurs nations d'origine. À propos de l'un des génocides coloniaux du siècle, celui des Tasmaniens, perpétré par les éleveurs britanniques (1831-1876), Stocking écrit : « Abandonnés il y a longtemps par les ancêtres des Européens, les Tasmaniens avaient survécu à leur temps de plusieurs millénaires... [après le contact]... l'extinction était simplement une manière de rétablir la balance, et de remettre les Tasmaniens là où ils étaient chez eux, dans le monde de la préhistoire morte. L'équation paléolithique n'avait pas seulement contribué à mettre à distance l'horreur de leur extinction, elle paraissait même imposer le sceau de la science anthropologique sur leur destin » (1987, 283). Néanmoins, cette première génération d'anthropologues, par l'emploi de la comparaison systématique fondée sur les similitudes à l'intérieur d'un même stade de développement et entre différents stades de développement (survivances ou filiations évolutives), inaugura un programme de recherches. Les résultats de celui-ci, l'accumulation des connaissances ainsi acquises et les problèmes qui se posèrent alors confirmèrent le postulat moral initial ; la génération suivante inventa le travail de terrain pour mettre à l'épreuve les hypothèses, de nature historique et sociologique, émises par les premiers anthropologues.

Si cette anthropologie des pionniers n'a guère exercé de fonction critique vis-à-vis des horreurs engendrées par la conquête et l'exploitation du monde par l'Occident, si elle a même été plus légitimatrice que contestataire vis-à-vis de ce mouvement, la situation du monde aujourd'hui a permis un quasi-renversement de perspective. L'anthropologie est devenue une discipline admise, sinon très connue, dans le concert des sciences sociales, son champ d'étude et ses méthodes se sont étendus au monde entier, sociétés occidentales comprises, et l'un de ses concepts, la culture, est devenu d'usage courant, comme s'est également répandue une forme de doctrine relativiste dont on attribue souvent la paternité ou la défense aux anthropologues. Selon celle-ci, toute expression culturelle n'a de validité qu'à l'intérieur de son contexte d'usage, de sa culture. Les sujets traditionnels d'étude, minorités d'ailleurs et minorités d'ici, ressentent même, et adoptent une attitude qu'ils qualifient de « déconstructionniste » vis-à-vis de l'anthropologie. Voici comment un observateur, lors d'un récent congrès d'anthropologues aux États-Unis, résumait une telle attitude : « Dans une perspective éthique [...], les minorités, que ce soient les hispaniques, les Noirs américains, les femmes, les homosexuels, les handicapés ou le sujet d'étude lui-même, sont plus que jamais valorisées. On pourrait presque dire que "l'autorité" et "l'hégémonie" (pour parler américain) subissent un renversement idéologique » (Ghasarian, 1994, 142). La thèse implicitement soutenue par ces représentants militants des minorités est que le discours anthropologique (traditionnel) les concernant était marqué par l'autorité des dominants et la triple hégémonie raciste – sexiste – « classiste ». Quels que soient les excès rhétoriques de ces anthropologues, parfois issus de ces minorités et partisans engagés dans une sorte de décolonisation interne de la société américaine, leur position, au moins dans le discours, entraîne deux conséquences. La première est immédiate, elle est épistémologique et critique : puisque le scientisme était l'émanation et le reflet de l'impérialisme, leurs

efforts en vue d'une autre anthropologie devraient aboutir à une représentation plus exacte, plus adéquate de la réalité sociale et culturelle. Toutefois l'idée selon laquelle la « compétence descriptive » appartient aux seuls membres d'une culture « ethnographiée » (ou traditionnellement objet d'ethnographie), si elle prolonge (jusqu'à l'absurde) un aspect du relativisme culturel, recèle également un risque évident. Il n'y a aucun critère reconnu du vrai dans la description et l'interprétation ethnographiques, mais il est raisonnable de supposer que la multiplicité des points de vue sur une culture, point de vue extérieur et intérieur, traditionnel et révolutionnaire, monoculturel et biculturel, selon les différentes gradations de l'identité à l'altérité, aboutit à une représentation plus riche d'une culture, à un hologramme encore virtuel à partir de clichés photographiques. L'étagement diachronique des observations, dans un temps parfois plus long que celui de l'existence de la discipline anthropologique, apporte une dimension supplémentaire, permettant la discrimination entre les aspects invariants d'une culture et ceux qui changent. Même si la neutralité axiologique n'existe pas en ethnographie, tout descripteur bénéficie de l'ensemble des descriptions précédemment faites et accessibles, et ceci est nécessairement vrai tant qu'une culture dure et qu'il y a des ethnographes. Il lui appartient donc d'en tenir compte, non pas que le dernier qui parle ait forcément raison scientifiquement, mais parce que la cumulativité des travaux de description fait partie intégrante de l'ethnographie. Ce que les redresseurs de torts affirment donc, de façon parfois stridente, c'est à la fois que la science (anthropologique) leur a causé un dommage insupportable, qu'ils sont les seuls maîtres de la définition de l'identité de leur groupe (tribu, minorité, nation, catégorie...), et que le devoir des anthropologues, à cause de cela, est de disparaître, si possible en demandant pardon, pour aller faire l'ethnographie des leurs. Or s'il est vrai que le plus obtus des anthropologues conservateurs est prêt à reconnaître le droit à l'identité d'un groupe qu'il étudie, il est en revanche passablement insensé, et d'un idéalisme désarmant, de considérer que le travail anthropologique a pu, en soi, être la cause des oppressions, aliénations et exploitations de groupes étudiés. C'est confondre les rôles de justification et de légitimation joués par les textes avec les forces politiques, sociales et économiques créant les inégalités.

Dans un registre différent, et même opposé, un philosophe et polémiste français, Alain Finkielkraut, a récemment mené une charge vigoureuse contre les conséquences perverses du travail de l'anthropologie, et les effets pernicieux de la notion de culture qu'elle a élaborée. Le relativisme culturel – à quoi semble se résumer pour lui l'acquis de la discipline – aurait inspiré la philosophie de la décolonisation. « Né du combat pour l'émancipation des peuples, le relativisme débouche sur l'éloge de la servitude » (1987, 131). Et : « Souvenons-nous que les ethnologues ont eux-mêmes emprunté au romantisme politique leur concept de culture et que l'on peut fort bien rabattre l'identité personnelle sur l'identité collective ou incarcérer les individus dans leur groupe d'origine, sans pour autant invoquer les lois de l'hérédité » (*ibid.*, 111). Il en résulterait que, pour finir, la vogue multiculturelle actuelle, l'enseignement (préconisé mais non décidé) de la pluralité des cultures, et la commercialisation généralisée des arts aboutiraient à un nivellement des valeurs, à un affadissement de la vie, entre « zombies et fanatiques ». Quant aux ethnologues, ils seraient responsables d'avoir diffusé les non-valeurs du relativisme culturel, d'avoir contribué à l'écrasement de l'individu par sa culture, et, accessoirement, d'avoir fourni au racisme différentialiste ses références et ses arguments. Il y a, dans ce procès fait aux anthropologues, un rappel bienvenu des valeurs issues des Lumières et de la Révolution française, mais aussi un amalgame qui pose problème. En effet, cette représentation de l'anthropologie comme issue du courant historique qui exalte l'esprit de la Nation, la singularité du caractère des peuples, le *Volksgeist* et la *Volkseele*, de Herder à Clifford Geertz, en passant par Ruth Benedict et les aberrations de la « science » nazie, est au mieux unilatérale. Il est admissible de dire que Tylor a emprunté sa notion de culture à la pensée allemande – en particulier à la dichotomie *Naturvölker – Kulturvölker* –, mais il ne faut pas non plus oublier qu'il a donné au terme un tout autre contenu, l'ensemble de ce qui est transmissible autrement que par la génétique, et qui caractérise l'humanité entière dans son histoire et sa variété. Tylor a donc transformé une notion particulariste en une conception unitaire de ce qui caractérise l'homme en propre. Il est vrai que, deux générations plus tard, les élèves de Franz Boas aux États-Unis ont à nouveau particularisé la culture : elle était zuni, kwakiutl ou kikuyu, et l'entreprise scientifique pouvait être considérée alors comme une collection d'œuvres monographiques, visant à décrire chaque culture comme totalité. Cette tendance de la recherche n'a pas néanmoins mis fin au programme qu'inaugurèrent les premiers anthropologues : il s'agit toujours, par l'étude des différences, de constituer les universaux de la culture. Que ce programme soit parcouru de contradictions, que des débats animés opposent « universalistes » et « particularistes », que des modes s'imposent ici ou là, pour quelques années ou pour une génération, donnant l'apparence qu'une tendance s'est imposée, il demeure que la représentation de l'anthropologie que donne Finkielkraut ne rend pas compte de cette tension fondamentale et dynamique. Les recommandations de l'Unesco peuvent en effet contribuer à réifier effectivement la culture dans un carcan bureaucratique proprement invivable, présupposant une définition

close de la culture et impliquant une éducation de type quasi totalitaire (*ibid.*, p. 100-101). Elles sont moins l'application de l'anthropologie à des problèmes pratiques qu'une politique d'États visant, avec un succès que la réalité a heureusement relativisé, à donner un corps idéologique à une légitimité douteuse ou défective. Une garantie territoriale pour un peuple peut être inscrite dans une constitution, un programme d'éducation bilingue peut être décidé si les locuteurs l'exigent, mais la culture n'est pas instituée par décret.

Il faut examiner à présent les rapports entre l'anthropologie et le relativisme moral. Le détour par ceux des philosophes modernes ou postmodernes qui proclament une position relativiste, peut contribuer à cette analyse.

Les anthropologues peuvent difficilement ignorer les philosophes qui se veulent relativistes, autrement dit qui reconnaissent explicitement (c'est le cas de Richard Rorty, Michel Foucault, Jacques Derrida) une parenté entre le relativisme culturel, dans ses affirmations les plus dogmatiques (« les cultures sont des totalités incommensurables », « les langues créent des univers perceptifs différents »...) et leur propre tentative pour contextualiser les critères de vérité, les rapporter à un langage ou à un paradigme scientifique, en bref faire d'une convention historique et/ou culturelle l'horizon de la connaissance. Ce « bruissement de l'intranquillité philosophique », selon l'élégante formule de Geertz (1984, 267), laisse toutefois la grande majorité des anthropologues quelque peu sceptiques. Il y a bien une affinité herméneutique entre la démarche de ces philosophes et un aspect du travail anthropologique – parfois érigé en opération fondamentale, comme chez Geertz – mais l'essentiel n'est pas là : les anthropologues, confrontés traditionnellement aux réalités concrètes de l'altérité culturelle – langue étrangère, croyances apparemment irrationnelles, coutumes étranges – ont pour première tâche l'apprentissage d'une culture et pour seconde tâche sa traduction. Quelles que soient les difficultés pratiques de l'entreprise, le fait de sa possibilité dément, pour le moins, la version cognitive du relativisme (Sperber, 1982, p. 59-68 ; Overing, 1985, p. 3).

La dénonciation des illusions du relativisme quant à l'intelligibilité entre cultures différentes laisse toutefois intacte la question de savoir quelle est la nature de l'évaluation morale dans les cultures qui ne sont pas la nôtre, et fort incertaine la possibilité que des valeurs morales universelles puissent être dégagées. Sur le premier point, il semble bien que la culture occidentale ait le privilège de la distinction formelle d'origine kantienne, entre fait et valeur ; sur le second point, il n'y a qu'à consulter les philosophes antirelativistes pour constater que des notions comme celle de cohérence d'un système de normes ou d'accord avec le monde ne possèdent ni contenu précis, ni élément permettant la comparaison.

Trois positions ont été passées en revue, se réclamant à des titres divers du relativisme culturel, et issues de milieux intellectuels différents. Les partisans qui se posent à l'avant-garde de cultures minoritaires ou sectorielles considèrent la notion de culture comme une machine de guerre qui a mis en péril leur liberté et leurs droits les plus fondamentaux. L'anthropologie, pour avoir encore un titre à exister, doit devenir une auto-ethnographie militante, sinon révolutionnaire. Les défenseurs des droits de l'homme et de l'humanisme démocratique voient, eux, les anthropologues comme les fourriers d'un monde où l'absence de valeurs aboutirait non seulement aux abominations du totalitarisme, mais plus généralement au règne de la force et de la contrainte. Leur position, qui déplore la capacité des anthropologues à tout justifier au nom du relativisme, tend à supposer la question des valeurs universelles résolue. Ce dernier groupe, qui peut d'ailleurs inspirer les partisans dans leur déconstruction de la science d'hier, habite un caravansérail forcément provisoire, dont l'unité est celle de la multiplicité érigée en principe ; ceci n'empêche nullement les engagements individuels, dans l'éventail le plus large, de la psychologie introspective et littéraire (l'anthropologue comme auteur, comme analyste culturel) à l'épistémologie critique, en passant par la création contingente de nouvelles formes de solidarité...

Le contenu anthropologique du relativisme culturel

Il est donc intéressant de s'interroger sur le contenu de ce relativisme culturel dont se réclament des courants moraux aussi divers, et au fond peu compatibles. On doit sans doute à Franz Boas, formé en Allemagne, fondateur véritable de l'ethnographie moderne et inspirateur du courant principal de l'anthropologie américaine, la spécialisation de la notion de culture. Au principe de cette redéfinition, une distinction théorique et épistémologique : tandis que l'établissement de lois générales reste l'objectif de l'anthropologie, l'étude des configurations humaines particulières à l'aide de la méthode de terrain est de type historique (ou « cosmographique ») et fait intervenir la subjectivité du chercheur. La seconde préoccupation, pour des raisons d'urgence, a pris le pas sur la première ; l'ethnographie systématique d'une même société – ou groupe de sociétés connectées – aboutit à caractériser une culture, alors qu'aucune des théories alors dominantes, c'est-à-dire l'évolutionnisme et le déterminisme racial, ne pouvait rendre compte de cette totalité *sui generis*.

Les élèves de Boas, lancés dans un programme coordonné d'études monographiques de toutes les sociétés (et des langues) amérindiennes des États-Unis et du Canada, partagent la conviction que les mêmes lois psychiques existent partout, et le sentiment que l'étude monographique des cultures est prioritaire ; ils divergent sur la nature des liaisons entre éléments de la culture, de leur forme et de

leur permanence. La doctrine relativiste, développement conjoint de la critique de l'évolutionnisme, de l'antiracisme et de la découverte, sur le terrain, de l'humanité de l'autre, reçoit sa forme la plus édifiante chez Ruth Benedict : « La reconnaissance de la relativité culturelle porte en elle ses propres valeurs... Celle-ci défie les opinions de la coutume et provoque chez ceux qui ont été élevés dans cette coutume un malaise aigu. Elle suscite le pessimisme parce qu'elle jette la confusion dans les formules anciennes... Dès que la nouvelle opinion est adoptée comme croyance traditionnelle, elle devient un autre rempart solide de la Bonne Vie. Nous arriverons alors à une religion sociale plus réaliste, en acceptant comme fondement de [notre] espoir et comme bases nouvelles de [notre] tolérance les modes de vie qui coexistent et sont également valides, créés par l'humanité à partir des matériaux bruts de l'existence » (193, 239-240).

Cette fière déclaration est une évidence quant à la méthode, mais aussi une méprise généreuse sur les mécanismes de l'acceptation d'opinions ou d'idées nouvelles, ensuite le signe d'une méconnaissance du rapport de forces historique entre sociétés, une utopie sociale enfin, fondée sur la surestimation du rôle des sciences dans le monde moderne. Il est clair que tout ethnographe ne peut aborder son terrain, c'est-à-dire des êtres humains porteurs de culture, et d'une culture autre en particulier, qu'en suspendant l'exercice habituel du jugement de valeur, pour des raisons à la fois empiriques et méthodologiques. Il va de soi que les opinions courantes sur les sociétés qu'étudient les ethnologues, restent, aujourd'hui encore, imprégnées d'évolutionnisme, parfois de racisme, souvent aussi de misérabilisme, presque toujours d'un préjugé de supériorité. La suspension du jugement moral est donc une première nécessité, et elle peut entraîner au fil du terrain non seulement des « malaises aigus », mais aussi de vrais dilemmes moraux. Aucune règle générale ne permet de résoudre ces dilemmes, et aucune contrainte ne peut être exercée sur des gens qui ont librement accepté un hôte étranger, fût-ce pour leur « bien » ou pour sauver une vie. Il appartient à chacun de réagir devant l'inacceptable – selon notre morale – avec les moyens de sa conscience et pour le mieux, ou le moindre mal. Deux légendes, en tout cas, doivent être dissipées. Les ethnographes ne sont pas plus insensibles que d'autres à la dureté de certaines conditions de vie, ou à l'inacceptabilité de telle ou telle coutume, ils ne subissent personnellement pas plus de « conversion morale » qu'ils ne souhaitent convertir leurs hôtes. Les exigences de ce contrat moral particulier qui est un séjour de terrain sont parfois difficiles, mais la rupture du contrat est toujours possible, et pratiquée plus souvent qu'on ne l'a dit. En second lieu, l'impact de l'observateur sur les « observés », vieux cliché à la fois scientiste et paternaliste, ressortit à une mythologie de la fragilité et de la débilité « primitives » que rien n'a jamais vérifiée. Quand une population possède une susceptibilité particulière à certaines maladies – ce qui est le cas, aujourd'hui encore, pour des sociétés récemment contactées du bassin amazonien – il va de soi que l'ethnographe prend un maximum de précautions. Là encore, point n'est besoin de faire appel à d'autres qualités qu'au bon sens, et à la morale du citoyen.

La règle de méthode relativiste est sans doute moins triviale que cette suspension temporaire du jugement de valeur, simple politesse du terrain. On peut la formuler par analogie avec celle qui gouverne l'étude anthropologique des religions. De même que la seule attitude scientifiquement féconde en matière religieuse est un agnosticisme ouvert, tel que le définit O. Herrenschmidt : « Après avoir constaté que tout discours qui affirme que le lieu du sens qui est hors de l'homme est un discours religieux, il suit qu'on ne peut parler de religion qu'à la condition de s'extraire du discours, donc de situer dans l'homme et non hors de l'homme le lieu de l'origine et de la production de sens » (Bonte & Izard, 1991, 622), de même l'ethnographe ne pourra appréhender un système de valeurs étranger que comme un système de normes, c'est-à-dire, comme étant des faits, et indépendamment d'une idée préconçue, la sienne, du Bien. « Il n'y a pas d'état pur de l'éthique, il y a un état civil », dit J. Bouveresse commentant la « Conférence sur l'éthique » de Wittgenstein (1992, XLVIII). Celui-ci avait, d'ailleurs, justement remarqué la parenté des énoncés religieux et des énoncés éthiques, en soulignant leur caractère de « simulacres » ou d' « allégorie » qui ne renvoient pas à des faits (*ibid.*, 151-152). À tous ceux qui seraient tentés d'attribuer à l'anthropologie culturelle cette apparente remise en cause de l'universalité des valeurs, il est bon de rappeler qu'elle n'est pas si éloignée du scepticisme radical – déjà relativiste – de Montaigne, et que, pas plus que pour ce dernier, elle ne mène nécessairement à l'inertie et à l'aboulie morales.

Admettre que la reconnaissance d'autres systèmes de valeurs suscite d'abord le pessimisme, puis peut « devenir le rempart de la Bonne Vie », est un acte de foi optimiste, mais aussi une faiblesse de raisonnement. En effet, s'il existe différents systèmes de valeurs, comme R. Benedict le montre dans *Patterns of Culture*, il existe différentes hiérarchisations de celles-ci. L'intégration d'une valeur supplémentaire, « respect des valeurs japonaises », par exemple, entraînera donc un conflit de valeurs dans sa propre culture dès que l'on développera cette suite hiérarchisée de valeurs... Il ne reste effectivement plus qu'à créer une religion *(social faith)* supplémentaire, hiérarchisant d'une autre manière les valeurs, etc. L'idéal de tolérance pour les différents modes de vie est difficile à soutenir quand les sociétés en cause sont dans des rapports d'oppression et d'exploitation tels que les sociétés étudiées sont le pôle dominé et la société

de l'ethnologue relativiste le pôle dominant. Sans tomber dans les « hyperboles rétrospectives », la description culturaliste qui ne prend pas en compte de tels rapports inégaux, tout en affirmant l' « égale validité » des cultures, est entachée d'un point aveugle sur la position de l'observateur. Comme le dit Clifford Geertz : « L'un des principaux présupposés sur lesquels reposait l'écriture anthropologique jusqu'à seulement hier, que ses sujets et son auditoire étaient non seulement séparables, mais moralement sans [aucun] lien, que les premiers étaient "à décrire" mais qu'on ne s'adressait pas à eux, les seconds informés mais non impliqués, s'est largement dissous » (1995,132). Nul ne disputera le progrès moral que représente l'affirmation de la valeur des cultures traditionnelles, de leur égale dignité, par rapport à l'odieuse dévaluation raciste ou à la plus subtile négation évolutionniste, qui prévalaient encore au début du siècle. Mais la dissociation morale dont parle Geertz rendait cette affirmation quelque peu abstraite, pour ne pas dire largement inopérante. Les travaux de l'école culturaliste américaine ont créé un climat de tolérance à l'égard des autres cultures ; ils ont répandu l'idée aujourd'hui couramment acceptée d'un déterminisme culturel relatif, mais ils n'ont pas plus élaboré une théorie scientifique de la connaissance en anthropologie qu'ils n'ont fondé la morale relativiste. Contrairement à la croyance de certains philosophes – partisans et détracteurs réunis – l'anthropologie n'a pas créé le relativisme moral, elle lui a fourni des illustrateurs, parfois des slogans, et des propagandistes zélés.

Du relativisme culturel il reste donc néanmoins une règle de politesse élémentaire de la conduite sur le terrain, et surtout une hygiène de la recherche en anthropologie religieuse et morale. Les rapports que les anthropologues de la première génération culturaliste, spécialement américains, ont entretenus avec les sociétés qu'ils étudiaient étaient de type « scientiste », comme le leur reprochent les critiques d'aujourd'hui ; ou encore, plus sobrement, ce qu'ils soutenaient n'impliquait pas que le travail ethnographique engageât une solidarité morale effective avec ceux qu'ils étudiaient. On en trouve un contre-exemple éclatant dans l'engagement massif des ethnologues de toutes tendances dans l'effort de guerre anglo-saxon pendant la Seconde Guerre mondiale. Beaucoup d'entre eux ont mis leurs compétences et leur savoir au service des objectifs militaires et géostratégiques de leur pays – notamment la confection des fichiers du Human Relations Area Files commencée avant la guerre à Yale, dont l'objectif culturel initial était la comparaison systématique des ethnies traditionnelles, et qui fut réorientée en étude des pays occupés ou occupables par les forces de l'Axe, puis après guerre vers l'analyse sociologique des pays et nationalités sous contrôle soviétique – mais c'est la morale du citoyen qui a pris le pas sur une hypothétique morale de l'anthropologue. Ailleurs, des anthropologues éloignés du culturalisme ont pu s'engager avec brio et détermination, tel un Marcel Griaule, spécialiste des Dogon et de l'Éthiopie, qui s'est fait l'avocat, dans un livre passionné et à la tribune de la SDN (1936), de l'Éthiopie écrasée par les armées coloniales italiennes (G. Gaillard, 1989, 97), ou Evans-Pritchard, engagé volontaire en 1942 pour tailler des croupières aux troupes italiennes de Somalie, avec ses fidèles amis Anuak (Evans-Pritchard, 1973). Ces formes d'engagement ont quelque lien évident avec l'activité professionnelle, mais elles résultent d'un choix éthique de citoyen bien informé plutôt que d'une éthique de l'anthropologie.

Déontologie et éthique de l'anthropologie

Les premières discussions publiques concernant l'éthique de l'anthropologie et sa déontologie ont eu lieu, précisément, dans les années qui suivirent la Seconde Guerre mondiale, aux États-Unis. Il apparaissait que le patrimoine « éthique » traditionnel de la discipline, celui que défendait avec vigueur Boas, et qui impliquait la distinction rigoureuse entre activité scientifique de recherche et intervention militaire ou diplomatique, produisait les règles à la fois intellectuelles et morales de la quête de la vérité, celles de la confraternité et de l'honnêté professionnelles, ne suffisaient plus à orienter les anthropologues. L'engagement massif de ceux-ci dans l'arène politique mondiale, mais aussi le rôle nouveau des États-Unis dans le monde, mettaient beaucoup d'anthropologues dans la situation d'appliquer leur compétence à des politiques assez diverses – développement, étude des caractères nationaux par rapport à la consolidation de la démocratie, entre autres tâches. L'idéal du chercheur ne suffisait plus à maintenir séparés les objectifs politiques et ceux de l'anthropologie, en particulier la conscience rassurante que la recherche n'était pas *vraiment* utilisée : « Le décideur se sert des sciences sociales comme l'ivrogne se sert du réverbère, c'est un soutien plutôt qu'un éclairage » (phrase attribuée par Leighton à l'administration américaine, *in* Berreman, 1993, 117). La première manifestation de « l'éthique » professionnelle (dans l'usage américain, *ethics* est ce qu'on appelle en français la déontologie, le code des devoirs propre à une profession) suivit de peu une résolution de l'American Anthropological Association qui proposait aux Nations unies d'inclure dans la Déclaration universelle des droits de l'homme le respect des différences culturelles, comme extension du respect des différences individuelles (1947). Elle visait à réglementer le secret de la recherche et la censure des publications, n'acceptant comme légitime que toute recherche – même appliquée – qui soit *accountable* (c'est-à-dire dont on puisse rendre compte intégralement) et entièrement publiable

(Berreman, 1993, 102). Les bouleversements bien connus du monde depuis lors, de la décolonisation à la guerre froide, l'ensemble des phénomènes que l'on résume avec imprécision sous le terme de mondialisation, entraînèrent une progressive « sortie » des anthropologues hors du monde universitaire, soit au titre de conseillers ou d'experts des gouvernements, soit pour le compte d'organismes multinationaux ou internationaux.

Dans les années 1970, une crise grave éclata au sein de l'association des anthropologues américains : un chercheur avait accepté de travailler pour un programme secret de « contre-insurrection » dans un pays d'Asie du Sud-Est où les États-Unis avaient des intérêts politiques et des conseillers militaires. Après de nombreuses discussions, des polémiques fort vives (« l'anthropologie de l'Empire », « l'anthropologie part en guerre »...), une majorité d'anthropologues vota un code d'éthique, appelé « Principes de responsabilité professionnelle » (1971). Cette majorité reflète ce qu'était l'attitude dominante de l'*intelligentsia* américaine à cette époque vis-à-vis de la guerre du Viêt-nam : une entreprise immorale plutôt qu'une politique erronée. Comme le dit l'un de ses rédacteurs, le code de 1971 était « un modèle éthique exemplaire et prudent [...], document éveillant la conscience plutôt que mécanisme de répression ou de dissuasion » (*ibid.*, 109). Il stipulait le respect de la dignité et de l'intimité de ceux que l'on étudie, la responsabilité à leur égard et, en cas de conflit, la priorité de la protection de leurs intérêts, prohibait toute recherche clandestine ou sujette à des restrictions de publication, soumettait d'éventuelles fautes (ou manquements) à la responsabilité devant les communautés étudiées – ou les collègues – au jugement de l'association, avec toutes les garanties de la bonne procédure, et enfin énonçait le devoir (« responsabilité positive ») de communiquer à l'opinion publique les résultats de la recherche, « pour contribuer à une définition adéquate de la réalité » (*ibid.*, 111). Il y a quelque chose d'étonnant à ce que des recommandations en apparence aussi élémentaires puissent faire l'objet d'une codification, et de voir expliciter ainsi une morale tacite qui pourrait aller de soi : la dénonciation de ses hôtes et le dommage causé à la réputation, à la personne ou à la dignité d'autrui, la recherche du vrai, la communicabilité des travaux scientifiques n'appartiennent-ils pas à la simple moralité et à l'éthique ordinaire de la recherche ? Il est vrai que des travaux d'anthropologie appliquée avaient gravement failli à ces principes, et que l'idée prévalait ces années-là que, d'une part, on pouvait préserver le patrimoine déontologique de l'époque héroïque (Boas), développant, d'autre part, à l'abri de la citadelle universitaire, une politique de l'anthropologie qui soit aussi une morale. L'essentiel de cette volonté résidait dans la notion de *public interest anthropology*, soit une anthropologie qui aille dans le sens de l'intérêt général, et dans la pratique de l'*anthropological advocacy*, mélange de défense d'une cause, d'intervention bien préparée, et d'étude scientifique appliquée. Cette dernière n'implique pas, en général, que le partenaire soit un gouvernement ; le plus souvent il s'agit d'une organisation indigène, d'une ONG, ou d'une alliance des deux. La tentative de développer, à l'abri de ces directives déontologiques, une anthropologie qui réponde mieux aux besoins de l'époque et aux demandes des sujets ou ex-sujets de l'ethnographie s'est heurtée à deux obstacles. En premier lieu, le succès public de l'anthropologie – malgré son état de crise intellectuelle – a entraîné une multiplication des enquêtes et des sujets d'étude, et une part de plus en plus grande de travaux de commande pour les administrations, mais aussi les entreprises publiques et privées, les firmes multinationales... Cette fraction des anthropologues privatisés, pour ainsi dire, a obtenu des édulcorations successives du code déontologique, la disparition du ban des recherches secrètes ou clandestines, mais aussi la déresponsabilisation de l'anthropologue vis-à-vis de ceux qu'il étudie... Tout ceci au nom de l'intérêt des anthropologues praticiens, brimés par « l'hégémonie éthique des anthropologues du secteur enseignement/recherche » (*ibid.*, 109).

En second lieu, les avocats de la *public interest anthropology* et les tenants de l'engagement éclairé sont dans une situation malaisée, car leurs alliés « naturels », les partisans pour qui le renversement idéologique (« c'est nous qui parlons, vous les anthropologues scientistes allez maintenant écouter ») tient lieu et de pensée anthropologique et de révolution culturelle, réclament voix au chapitre, parfois avec exclusivité, bien qu'ils ne constituent, au fond, qu'une collection hétéroclite d'intérêts minoritaires quelle que soit la légitimité politique des intérêts. L'une de leurs dernières suggestions n'est-elle pas de soumettre tout texte issu d'un rapport ethnographique à un protocole, analogue à celui qui régit aux États-Unis les rapports médecin-patient, cosigné par l'informateur, de façon à s'assurer du *consentement éclairé* de celui-ci ?

Deux leçons se dégagent clairement de cette brève histoire de la déontologie des anthropologues américains. Les conflits qui se font jour n'ont pas principalement pour objet la science et la morale, comme ont pu le croire ceux qui ont réagi, au nom de la morale de la recherche, aux compromissions inadmissibles de leurs collègues par une première réglementation. Ils portent en réalité sur des intérêts, qui eux-mêmes recouvrent des positions éthiques difficilement compatibles, puisqu'elles hiérarchisent différemment les mêmes valeurs. Comment concilier, par exemple, l'attitude morale qui subordonne la liberté (individuelle, commerciale, etc.) à la solidarité, et celle qui considère l'intérêt général comme résultant de la liberté individuelle du plus grand nombre ? On voit bien, en fait, ce qu'est la résolution de ces

antinomies, c'est l'accord minimaliste sur les désaccords, autrement dit une morale de guilde. Il est en effet tout à fait imaginable de codifier l'absence de référence éthique fondamentale sous le couvert d'une unanimité de façade, dans une langue conventionnelle, en développant des procédures propres à l'esprit démocratique. Ce qu'on obtient en fin de compte, et ce qu'on s'attache à maintenir, est l'unité de la corporation, et cet intérêt corporatiste l'emporte en réalité sur les divergences d'interprétation, les conflits, tant qu'il est constitué en valeur implicite, et non discuté. On a peut-être trop vite oublié l'exemple de Boas en 1919 : après avoir dénoncé, au nom de son idée de la science, quelques collègues pratiquant les délices et les poisons de l'espionnage sous le manteau de la science, dans une république bananière que l'histoire a oubliée, il a été simplement exclu de l'association, dont il était par ailleurs le président désigné. Un tel destin est peu probable aujourd'hui, malgré le code de déontologie, mais surtout à cause de celui-ci. Dénonciateurs et dénoncés prospèrent également, à l'abri des règles de responsabilité professionnelle, dans le consensus du désaccord. Si Boas avait pu mettre en accusation devant un comité de déontologie ses collègues – plutôt que d'être sommairement exclu lui-même – les formes démocratiques y auraient gagné, et l'éthique y aurait perdu. Il faut en effet se demander si la déontologie professionnelle et l'éthique ne sont pas, au fond, antinomiques. L'exigence éthique s'actualise non dans l'incertitude du débat entre professionnels, mais au cœur même d'une situation de conflit.

Le relativisme culturel a donc déçu les espoirs entretenus par ses promoteurs au plan scientifique, et il a peu innové au plan moral, contrairement aux craintes ou aux espoirs des philosophes. S'il n'en reste aujourd'hui que quelques règles pratiques de terrain et un bon précepte de méthode – à peu près unanimement partagés par les ethnographes – les codes de déontologie qu'il a en grande partie inspirés ne sont et ne peuvent être la source d'une exigence éthique ; ils sont des garde-fous, au mieux des relais.

La pratique de l'ethnographie

C'est en interrogeant la pratique même de l'anthropologie, ce qui en constitue historiquement la singularité et épistémologiquement les matériaux ou le laboratoire, que nous pourrons approcher au plus près de ses implications morales. Dans une discussion où il énonce sa préférence pour la notion d'intelligibilité, par rapport à celle de rationalité (des pratiques et des énoncés d'autres cultures), le grand ethnographe R. Firth précise : « Si la rationalité est l'imputation d'une qualité à un processus mental, l'intelligibilité est l'imputation d'un rapport entre des auteurs de processus mentaux, dans ses manifestations comportementales... C'est dans ce rapport entre anthropologues et gens étudiés – un processus réciproque *[two-way]* – que réside notre souci majeur» (1985, 33).

Ce rapport d'intelligibilité, *souci majeur* de l'anthropologue de terrain, est plus complexe qu'il n'y paraît. Il ne peut en effet être réduit à un pur rapport dyadique, entre un *ego* ethnographiant et un (ou plusieurs) *alter* ethnographiés : toute la situation d'interlocution, complexe puisqu'elle fait jouer les processus d'apprentissage (des codes surtout linguistiques), mais aussi des émotions, et souvent (toujours, disent les critiques déconstructionnistes) le sentiment d'une inégalité statutaire ou politique, renvoie nécessairement à un tiers. Ce tiers n'est pas l'Autre de l'autre, comme dans les philosophies phénoménologiques d'inspiration religieuse, quelque grand Autre qui fonderait l'existence de l'autre, il est tout simplement la culture, cette découverte majeure de l'anthropologie. Dans le va-et-vient entre l'ethnographe et son interlocuteur, la culture est non seulement la condition même de signification (contextuelle, pragmatique, référentielle...) de l'échange linguistique – plus ou moins achevé selon les compétences de l'un et de l'autre – mais aussi la légitimation, positive ou négative d'ailleurs, avouée ou retenue, des conduites. On se souvient de l'article pionnier de F. Boas sur les « erreurs » de perception phonétique mutuelles entre lui-même et ses hôtes eskimo : il y découvre le caractère inconscient de l'organisation phonologique, découverte qu'il étendra aux catégories grammaticales. Cet aspect inconscient de la culture, et d'autres qu'il vaudrait mieux appeler non conscients pour éviter toute équivoque, émergent à la conscience dans la situation de dialogue ethnographique. Dans les deux sens d'ailleurs, c'est aussi bien la culture de l'ethnographe qui lui « apparaît » autrement, que celle de son hôte qui se « détache » de ses énoncés et de ses actes... Du point de vue psychologique, cette émergence de la culture dans le rapport ethnographique n'est pas sans désagrément ; tous les ethnographes ont connu et quelques-uns ont décrit – Michel Leiris dans l'*Afrique fantôme* pour n'en citer qu'un – ces oscillations irrégulières entre la formulation de généralités sur l'autre et celles de réflexions sur le soi collectif, et aussi ces irruptions incongrues, plutôt pénibles, de souvenirs dont on a l'illusion qu'ils sont plus des bribes d'expérience collective à notre insu que des réminiscences personnelles... Deux conséquences importantes résultent de cette émergence incertaine et irrégulière de la culture dans le rapport d'intelligibilité ethnographique. La première est épistémologique, et condamne toute définition substantialiste de la culture à n'être qu'une illusion réifiante, car elle se donne dans une relation, et rien ne garantit la pérennité de cette relation. Certaines des approches de la culture, comme celle de Lévi-Strauss (« un système de différences ») ont su éviter cet écueil. En second lieu, le rapport « épistémique »

entre informateur et informé est inséparable d'un rapport moral : ce va-et-vient est un donnant-donnant, ou plus précisément un *give-and-take*. Il n'y a pas d'identité de vue morale entre l'ethnographe et ses interlocuteurs – à moins de supposer, comme l'a fait l'Europe pendant quelques siècles vis-à-vis du reste du monde, que la seule démarche possible est la conversion – mais une sorte de convention de dialogue où chacun admettra qu'une partie des choses dites ne renvoie ni à quelque chose d'immédiatement repérable, ni, en fin de compte, à quelque chose qui soit toujours acceptable, rationnellement ou moralement. Les conditions du terrain ont longtemps rendu le rapport moral une simple virtualité, apparemment dénué de conséquences pragmatiques, autrement dit n'engageant guère la responsabilité de l'ethnographe. L'accélération récente des contacts a permis un « mûrissement », entre autres une explicitation des demandes mutuelles entre anthropologues et peuples étudiés. Le cas des peuples minoritaires est particulièrement éclatant.

L'anthropologie des minorités n'a pas, pour l'essentiel, élaboré cette extension de la théorie des droits de l'homme aux droits des peuples qui constitue aujourd'hui la vulgate de l'action humanitaire. Elle y a pris part, dans l'exacte mesure où le travail ethnographique parmi les peuples minoritaires a amené les anthropologues à constater la précarité de leur existence, à prendre conscience des menaces immédiates pesant sur leur survie, à se poser la question de leur responsabilité à cet égard et, le cas échéant, à répondre à une demande, plus souvent explicite qu'on ne l'a dit, de représentants de ces peuples. En ce sens, la diffusion des valeurs démocratiques a accéléré la prise de responsabilité des ethnographes. Toutefois l'analogie entre droits de l'homme et droits des peuples suppose la possibilité même de comparer individus et peuples. Cette vieille figure rhétorique a reçu, avec l'anthropologie culturaliste américaine de l'entre-deux-guerres, une injection de sang neuf. Si les cultures devaient être considérées comme équivalentes, il était aisé de passer à l'affirmation de leur égalité. Ceci était d'autant plus facile que l'on tendait à définir les cultures sur le modèle de la personnalité. Autrement dit, on passait insensiblement d'un jugement de valeur à une affirmation de fait parce que l'on assimilait la totalité de la culture à la personnalité de l'individu. Or cette confusion de la valeur et du fait a été plutôt préjudiciable aux cultures minoritaires, dans la mesure où la disproportion des sociétés en présence, et celle de leurs moyens d'action sur le monde, amène à un déni quotidien de l'autonomie culturelle et politique de celles-ci. L'issue de la confrontation a été variable selon les régions du monde, les régimes politiques et les formes d'économie, entre la folklorisation sous tutelle, ses relais modernes de calibrage ethnique, et, au pire, *l'apartheid, separate but equal.*

Ce sont donc les circonstances réelles du travail de l'ethnographe, et non plus l'idéal commode d'une culture « égale en dignité » qui gouvernent aujourd'hui l'enquête. Bruce Albert, après deux décennies de travail ethnographique et engagé chez les Yanomanis, constate lucidement : « La fiction du cadre monographique et celle du présent ethnographique y deviennent impossibles à maintenir face aux nouveaux paramètres d'un "terrain" qui impose à la fois un travail de part et d'autre de la frontière interethnique et un accompagnement direct de longue durée » (1995, 71).

Cette anthropologie « impliquée » (selon l'expression de B. Albert) concerne au premier chef les peuples minoritaires, mais entraîne des conséquences importantes sur la définition de la responsabilité de l'anthropologue par rapport à ceux qu'il étudie, ainsi que sur la définition de certains concepts clés de la discipline. La notion de culture – qui n'est qu'un des moyens mis en œuvre par les minorités dans leurs luttes pour légitimer leurs identités – ne peut plus être définie selon les critères du culturalisme. La capacité des cultures à la communication entre cultures a été sous-estimée, en particulier celle des cultures « primitives » ou traditionnelles ; par ailleurs la complexité de la culture paraît évoluer, dans le sens d'une part croissante des éléments conscients par rapport aux éléments non conscients. Plus que jamais, les définitions réifiantes et substantialistes de la culture nous éloignent du projet initial de l'anthropologie d'établir théoriquement et empiriquement l'unité de l'homme.

Par rapport à ce programme vieux de plus d'un siècle, l'anthropologie a accumulé beaucoup de matériaux, exploré la diversité humaine plus qu'établi des universaux, et contribué à l'instruction de ses lecteurs plus qu'à leur édification. L'engagement des anthropologues auprès de ceux qu'ils étudient est à la fois l'indication d'une solidarité croissante entre humains de cultures différentes et la mesure de la distance qui demeure entre systèmes de valeurs.

► ALBERT B., « Anthropologie appliquée ou "anthropologie impliquée" ? Ethnographie, minorités et développement », *in* J.-F. BARE éd., *Les Applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France,* Paris, Karthala, 1995, 87-118. — AMBORN H. éd., *Unbequeme Ethik,* Berlin, Reimer, 1993. — BENEDICT R., *Patterns of Culture,* Boston, Houghton Mifflin, 1934 (trad. fr. *Échantillons de civilisations,* Paris, Gallimard, 1950). — BERREMAN G. D., « Ethics and realpolitik in the american anthropological association : 1919-1991 », *in* H. AMBORN éd., *op. cit.,* 101-122. — CAPLAN P. éd., *The ethics of anthropologie*, New York, Routledge, 2003. — EDEL M. & EDEL A., *Anthropology & ethics : the quest for moral understanding*, New Brunswick (NJ), Transaction Publishers, 2000. — EVANS-PRITCHARD E. E., « Operations on the Akobo and Gila rivers 1940-1941 », *The Army Quarterly,* 103, n° 4, 1-10, 1973. — FIRTH R., « Degrees of intelligibility », *in* J. OVERING éd., 29-46. — FURER-HAIMENDORF C. VON, *Morals and Merits. A*

study of values and social controls in South asian societies, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1967. — GAILLARD G., « Chronique de la recherche ethnographique », *Cahiers pour l'histoire du CNRS 1939-1989*, 1989, Paris, CNRS, 85-126. — GEERTZ C., « Distinguished lecture : Anti-antirelativism », *American Anthropologist*, vol. 86, n° 2, 1984, 137-143 ; *After the Fact*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1995. — GHASARIAN C., « L'anthropologie américaine en son miroir », *L'Homme*, n° 131, 1994, 137-143. — HATCH E.. *Culture and Morality. The relativity of values in anthropology*, New York, Columbia Univ. Press, 1983. — HERRENSCHMIDT O., « Religion », *in* BONTE P. & IZARD M. éd., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, 619-624. — KRAUSZ M. éd., *Relativism, interpretation and confrontation*, Notre Dame, Univ. Press, 1989. — KRAUSZ M. & MEILAND J. W. éd., *Relativism Cognitive and Moral*, Notre Dame, Univ. Press, 1982. — LADD J., *The Structure of a Moral Code*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1957. — OVERING J. éd., *Reason and Morality*, Londres, Tavistock, 1985. — RYNKIEWICH M. A. & SPRADLEY J. P. éd., *Ethics and Anthropology. Dilemmas in Fieldwork*, New York, John Wiley & Sons, 1976. — SPERBER D., *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982. — STOCKING G. W. Jr., *Victorian Anthropology*, New York, Free Press, 1987. — TURNER T. éd., *Biological anthropology and ethics : from repatriation to genetic identity*, Albany, State Univ. of New York Press, 2004. — WITTGENSTEIN L., *Leçons et Conversations* (1966), trad. fr., Paris, Gallimard, 1971.

Patrick MENGET

→ *Consentement ; Déontologie ; Environnement ; Esclavage ; Individu ; Mœurs ; Nietzschéisme ; Professionnelle (Éthique) ; Psychanalyse ; Racisme ; Relations interpersonnelles ; Relativisme ; Sciences sociales.*

ANTIQUITÉ

À la fin du Ier s. av. J.-C., Cicéron soulignait que la réflexion philosophique en éthique était due à Socrate (*Tusculanes* V, 10-11). Trois cents ans plus tôt, Aristote avait salué Socrate, « dont les préoccupations portaient sur les choses morales », pour avoir, le premier, dans ce domaine, « cherché l'universel et fixé sa pensée sur les définitions (*Métaphysique* A, 6, 987 *a* 32). Que la philosophie morale antique ait commencé avec Socrate était une idée répandue dans l'Antiquité et qui s'est transmise intacte jusqu'à nos jours. Mais énoncée de façon aussi générale, c'est une idée à la fois vraie et inexacte.

La reconstitution de la pensée socratique n'est pas une chose aisée. On peut toutefois admettre avec une relative assurance que Socrate a délimité un domaine d'étude ayant trait à l'action humaine et qu'il a, pour en traiter, défini une attitude réflexive et critique ainsi que les concepts et arguments requis. On peut lui reconnaître aussi d'avoir rompu avec les réflexions morales des penseurs dits « présocratiques » et de s'être fortement démarqué de la pensée morale des sophistes, des auteurs tragiques et des historiens, qui étaient ses contemporains. Mais, précisément, ce par rapport à quoi la moralité socratique est en rupture est déjà une réflexion morale, quoique moins systématisée et encore transmise dans des formes littéraires traditionnelles. Par ailleurs, la rupture instaurée par Socrate, n'est aucunement définitive. L'influence exercée par le socratisme est certes immense sur les écoles philosophiques qui se développèrent dans les années qui suivirent sa mort (écoles cynique, cyrénaïque, mégarique) et sur les philosophies morales de l'époque hellénistique (épicurisme, stoïcisme, scepticisme). Mais cette influence reste tout de même intermittente et inégale. Elle est, par le relais du cynisme, importante sur le stoïcisme, mais demeure limitée sur le scepticisme et elle est critiquée par l'épicurisme. L'œuvre de la maturité et de la vieillesse de Platon développe de nombreux thèmes (ayant trait, par exemple, à l'idée d'un conflit psychique irréductible ou de la vie bonne comme vie mixte) étrangers, sinon opposés, au socratisme. Enfin, la philosophie morale d'Aristote est très éloignée de l'éthique socratique, et par bien des traits (comme l'importance reconnue au consensus moral ou à la présence des biens extérieurs pour l'exercice de la vertu) se rapproche des conceptions morales que Socrate avait entrepris de détruire.

Socrate n'a donc pas inauguré la réflexion philosophique en morale, mais il l'a tout de même marquée de façon indélébile, et bien au-delà de l'Antiquité, en rendant nécessaire de recourir à un certain style de recherche et d'exposition. C'est la part de vérité qui revient à la remarque de Cicéron. Ce style de la recherche éthique, analytique et argumentatif, se détache d'abord résolument des modes d'expression les plus habituels de la réflexion morale (l'exemple, l'histoire édifiante, le conseil) comme de la rhétorique éthique, laquelle se sert concurremment du mythe ou des œuvres poétiques pour présenter des modèles de bonne vie ou des exemplaires de vertus et de bons comportements. De plus, l'usage de ce style réflexif et critique, qui cherche à définir les notions morales et à établir des énoncés vrais s'appliquant au plus grand nombre de cas, est étayé sur la certitude que la rationalité est le meilleur moyen d'accéder à la moralité. La conviction socratique que l'examen rationnel de sa propre vie et de celle d'autrui, que la critique des croyances fausses et la recherche obstinée d'une cohérence plus grande entre ses pensées et ses comportements ouvrent la voie à l'amélioration de soi-même, se retrouve très fortement, à quelques rares exceptions près, dans toute la philosophie morale de l'Antiquité.

La réflexion morale antique commence avec les premiers penseurs grecs, au VIe s. av. J.-C. Elle s'achève avec le développement de la pensée chrétienne, au moment où s'éteignent les derniers auteurs se réclamant des écoles socratiques et hellénistiques, écoles dont la longévité est remarquable, puisque, pour donner un exemple, les

grands textes stoïciens de Sénèque et Marc Aurèle sont composés plus de six siècles après la fondation du stoïcisme par Chrysippe et Zénon. La philosophie morale de l'Antiquité se développe donc sur une période de plus de dix siècles, traditionnellement découpée en trois grandes périodes. De la première période, « présocratique », on retiendra surtout, dans le domaine moral et sans rien dire de la richesse de la réflexion philosophique en ontologie et philosophie de la connaissance, les pensées d'Héraclite et de Xénophane sur la justice et surtout les réflexions de Démocrite (improprement rangé parmi les présocratiques alors qu'il est strictement contemporain de Socrate) qui attestent la richesse d'une pensée éthique indépendante du socratisme. On isole ensuite une séquence qui réunit Socrate, Platon et Aristote ; ces trois philosophes ont été en effet liés entre eux : Platon était un ami et disciple de Socrate, tandis qu'Aristote fut longtemps élève à l'Académie de Platon. Enfin, la dernière époque de la philosophie antique, d'une grande richesse dans le domaine moral, regroupe les philosophies « hellénistiques », avec ces trois monuments que sont le stoïcisme, l'épicurisme et le scepticisme. C'est aussi l'époque la plus étendue dans le temps, puisqu'elle couvre près de six siècles.

Cette périodisation peut servir de cadre général pour l'exposé de la philosophie morale antique, mais elle doit être utilisée avec précaution. D'abord parce qu'il existe des philosophes inclassables. C'est le cas, par exemple, de Pyrrhon, et de son disciple Timon, penseurs du IIIe s. av. J.-C., qui ont proposé une forme radicale de scepticisme, mais qu'aucune filiation attestée ne permet de rattacher à l'école sceptique qui se développera quelques décennies plus tard au sein de l'Académie des IIIe et IIe s. av. J.-C. C'est également le cas des philosophes qui sont injustement désignés sous le nom de « petits socratiques » ; quoique contemporains de Platon, regroupés dans les écoles mégarique, cyrénaïque et cynique, ils se démarquent fortement du platonisme et de l'aristotélisme et annoncent clairement les thèmes des philosophies hellénistiques. L'autre raison d'être méfiant à l'égard de cette périodisation tient au fait que rien n'est homogène au sein de chaque période : Aristote critique violemment Platon, et épicuriens, stoïciens et sceptiques ne cessent de débattre entre eux. Enfin, il faut souligner que les traditions philosophiques amorcées à partir de chacun de ces mouvements ont eu des postérités inattendues. La tradition platonicienne donne lieu, d'une part, au sein de l'Académie, à un scepticisme radical, mais à partir du IIe s. de notre ère, dans le moyen platonisme et le néo-platonisme, grâce à l'œuvre de philosophes comme Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus, elle conduira progressivement à une fusion du platonisme et du christianisme. Quant à la tradition aristotélicienne, elle renaît, après une éclipse de plus de deux siècles, à la faveur de l'édition du texte d'Aristote par Andronicus de Rhodes (~ 50 av. J.-C.). La postérité de ces pensées au-delà de l'Antiquité est encore plus surprenante. L'influence de la philosophie morale de Platon restera en fait limitée et sera absorbée dans une interprétation parfois un peu mystique du platonisme, tandis que la pensée morale d'Aristote restera très présente au Moyen Âge, comme en témoigne surtout l'œuvre de saint Thomas. Les traditions stoïciennes, épicuriennes et sceptiques se révéleront, elles, les plus résistantes au temps. Jusqu'à la fin du XVIIe s., leur influence reste très forte sur la littérature, la philosophie et même la théologie.

Une dernière chose mérite d'être signalée. L'œuvre de Platon et celle d'Aristote sont les deux seules œuvres de la philosophie antique antérieures à celle de Plotin, qui nous soient parvenues dans un état qui permette une étude relativement sûre. Les autres philosophes antiques ne nous sont connus le plus souvent que par des fragments, des témoignages ou des citations (Héraclite et Démocrite, penseurs « préplatoniciens » sont dans ce cas, mais également Chrysippe et Zénon, qui ont vécu un siècle après la mort de Platon) ; quant à ceux dont l'œuvre fut mieux traitée par le sort, elle ne nous est que partiellement parvenue (c'est le cas d'Épicure) ou elle appartient à une époque plus tardive du développement de l'École (Sénèque et Marc Aurèle sont dans cette situation par rapport au stoïcisme et Lucrèce à l'épicurisme).

La réflexion éthique jusqu'à Socrate

Les discussions morales de l'époque socratique se développent sur l'arrière-fond d'un héritage culturel considérable, formé essentiellement de poésie homérique, héritage déjà abondamment discuté au moment où a vécu Socrate et que le développement de l'éthique philosophique, surtout chez Platon et dans les écoles hellénistiques, allait reléguer au second plan.

La pensée morale antérieure à Socrate a fait l'objet au cours des dernières décennies du XXe s. d'un intérêt accru. La richesse et la complexité des catégories morales utilisées dans la description et la qualification des actions ou des caractères comme dans la formulation des prescriptions et normes morales, au sein de l'espace privé et de l'espace public, sont apparues avec évidence dans les travaux de Kenneth Dover (1974), A. W. H. Adkins (1970, 1972) ou Lionel Pearson (1962), consacrés à la moralité populaire. La littérature de la Grèce archaïque et classique, les grands auteurs tragiques inclus, représente un corpus exceptionnel de textes où analyser l'émergence et la formation de la conceptualisation morale (il faut rappeler l'ouvrage déjà ancien de Bruno Snell, 1948, et ceux d'Albrecht Dihle, 1982, et, plus proche de nous, Bernard Williams, 1993).

Le modèle éthique fondamental qui se dégage des poèmes d'Homère, et dont Socrate critiquera

les reprises chez certains représentants de la culture de son temps, est un idéal héroïque d'affirmation de soi : « être toujours le premier, le meilleur (*aristeuein* / ἀριστεῆειν) et supérieur aux autres », telle est la principale recommandation que le vieux Pélée adresse à son fils Achille (*Iliade* XI, 784 ; la même formule se trouve en VI, 208 dans la bouche du père de Glaucos), que cette valeur se manifeste au combat, dans la force mise à affirmer ses désirs, voire dans l'intelligence ou dans l'endurance que montre Ulysse. La possession de la vertu est à la mesure des exploits accomplis ; elle dépend autant de ce qui arrive au héros, des événements qui l'affectent que de ce qu'il fait ; elle doit être reconnue par un petit nombre de pairs entre lesquels les actions vertueuses sont l'objet d'une forme de rivalité. Cet idéal d'affirmation de soi qui fait rechercher le défi et la compétition est associé à une morale de la honte ou de l'honneur : certains actes, paroles ou manières d'agir peuvent à tout instant priver le héros de sa vertu, puisque la possession de la vertu comme la faveur des dieux sont empreintes de précarité. Mais il serait malheureux de réduire la morale homérique à une morale de l'affirmation de soi, nuancée par le souci d'approbation des pairs, voire par la menace de sanctions sociales. Plusieurs études récentes ont montré la richesse des notions de responsabilité, d'intentionnalité de l'action, de délibération qui, dans le texte homérique, interviennent dans des situations d'une grande complexité psychologique (voir R. Gaskin, J. T. Hooker, A. Long, B. Williams).

Au VIᵉ s. av. J.-C. cet idéal d'affirmation de soi est conjugué à une morale fondée sur la contrainte et l'autolimitation. Le poème d'Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, qui oppose la route difficile de la justice (*dikè* / δίκη) à l'arrogance de l'affirmation de soi (*hubris* / ὕβρις), le précepte delphique du *mèden agan* / μηδὲν ἄγαν, « rien de trop », et les aphorismes des Sept Sages (un poème de Solon, composé au VIᵉ s., dit ainsi : « Puissent les dieux me donner prospérité et bonne réputation aux yeux de tous les hommes [...] Je veux la richesse, mais je ne veux pas l'acquérir injustement, car la punition vient toujours après » (I, 3-8 ; *Anth. Lyrica Graeca*, éd. Diehl), en témoignent. Cette sagesse de bon sens a eu en fait une influence plus durable que la culture homérique et a survécu en partie à la critique socratique.

Un court dialogue de Platon, consacré à la poésie, est un bon témoin de la façon dont les contemporains de Socrate comprenaient la vertu éducative de la poésie traditionnelle. La cible en est le rhapsode Ion (qui donne son nom au dialogue), récitant et commentateur d'Homère. Plusieurs siècles après le moment probable de sa composition, les interprètes officiels d'Homère, ou Homérides comme les appelle ironiquement Platon (*Phèdre*, 252 *b*), s'efforçaient de rendre la poésie homérique accessible et émouvante, sinon plus convenable, moralement et socialement. Les éléments allégoriques et exégétiques présents dans la poésie épique se trouvaient prolongés par la paraphrase et l'interprétation des rhapsodes. Parallèlement, l'apparition du mouvement sophistique au Vᵉ s. av. J.-C. avait fortement modifié, du temps même de Socrate, la transmission du poème homérique. Les sophistes qui prenaient souvent pour base de leur enseignement de la vertu le commentaire des poètes ont procédé, par l'amorce d'une critique littéraire et stylistique de la poésie épique, à une véritable adaptation des catégories homériques à la cité démocratique du Vᵉ s. Ils se sont en quelque sorte attribué de façon tardive le rôle de civilisateur qui avait été l'apanage des premiers poètes. La tragédie du Vᵉ s. apparaît également comme une remarquable entreprise de reformulation et de critique des thèmes de la poésie épique (voir Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972). Il est difficile de comprendre la force de rupture de la moralité socratique si on ne la rapporte pas à cette mutation dans la transmission de la culture épique.

Un autre élément philosophiquement important fut l'apparition progressive au cours du VIᵉ s. de l'idée d'un principe spirituel de l'individu. La *psukhè* / ψυχή, ou âme, n'est plus conçue comme un simple souffle s'échappant du corps au moment de la mort, mais comme une réalité de vie indépendante, dotée d'une existence substantielle, qui définit l'individu humain et surtout qui persiste après la mort (l'immortalité étant conçue jusque-là comme un privilège des dieux). Cette croyance s'est développée dans la mouvance de cercles religieux (sans doute orphiques et pythagoriciens, mais dont l'identification reste incertaine), en association avec les thèmes de la métempsycose et du souvenir des vies antérieures vécues à l'occasion des différentes incarnations de l'âme. La conception platonicienne de la réminiscence et de l'immortalité de l'âme donnera une formulation très modifiée de ces idées. Mais les conséquences éthiques que Platon en tirera sont bien les mêmes qu'a très vite entraînées l'idée d'une survivance de l'âme. L'idée d'âme ouvre la possibilité de penser en l'homme un foyer d'actions intentionnelles, qui lui sont imputables ; par ailleurs, la conception d'une survivance de l'âme permet d'estimer la probabilité d'une punition ou d'une rétribution après la mort, cette réparation étant étendue à un cycle de vies réincarnées.

Les dialogues platoniciens présentent de nombreuses allusions, le plus souvent critiques, à la pensée des philosophes présocratiques. Dans le *Phédon*, Platon nous montre un Socrate plein d'enthousiasme pour la pensée d'Anaxagore (penseur du début du Vᵉ s., qui faisait de l'intelligence (*noûs* / νοῦς) le principe d'explication de toutes choses), mais vite déçu quand il comprend que cette « intelligence » n'est qu'un nom trompeur

pour désigner une conception matérielle et mécaniste de la cause des actions. Quant à Démocrite, jamais nommé dans les dialogues de Platon (Diogène Laërce, III, 25), il est pourtant la cible à laquelle s'adressent les réfutations platoniciennes du matérialisme et de l'atomisme (*Lois*, X 888 *d*-890 *b*). Enfin, les thèses d'Héraclite relatives à l'ontologie du devenir sont présentées par le Socrate du *Théétète* comme le fondement d'une conception relativiste de la moralité ; elles sont aussi critiquées avec celles de Parménide dans le *Sophiste*. La fermeté des critiques de Platon explique peut-être encore aujourd'hui la rareté des travaux qui ont été consacrés à l'éthique présocratique. Il est vrai que les philosophes présocratiques sont avant tout des physiologues, soucieux de réfléchir sur la *phusis* / φύσις, ou nature, plutôt que sur la morale. On trouve aisément dans les corpus qui nous sont parvenus des remarques à portée éthique, mais elles sont des préceptes de moralistes (comme chez Héraclite, les fragments 110, 111, 112 : DK 22 B) plutôt que des réflexions morales. Deux thèmes font exception : la théorie héraclitéenne de la justice et la conception démocritéenne du bien moral.

Un premier aspect remarquable de l'éthique présocratique tient à l'importance accordée aux notions de tort et de réparation, ce dont témoigne l'emploi fréquent du terme *dikè* (justice) chez Héraclite. *Dikè* sert à désigner le caractère implacable d'une punition ou d'une correction infligée à ce qui dépasse la mesure et perturbe l'ordre entre les éléments du monde. Car l'ordre du *kosmos* / κόσμος ou de la *phusis* a une portée morale, politique et esthétique, que définit une justice encore plus fondamentale, par rapport à laquelle se mesurent excès et injustice : « Le soleil n'outrepassera pas ses limites, sinon les Erynies, servantes de *Dikè*, le dénicheront » (DK 22 B 94, et aussi B 28, 43). On trouve aussi suggérée chez Héraclite l'idée d'une réalité morale unique saisissable par Dieu mais à laquelle les hommes n'ont pas accès : « Pour Dieu, toutes choses sont belles, bonnes et justes. Mais les hommes ont forgé l'idée que certaines sont injustes et d'autres justes » (B 102, voir aussi B 89, 70 et 57).

Xénophane, philosophe de la fin du VIe s. et affilié à l'École d'Élée fut, semble-t-il, le premier penseur qui ait tenté de dissocier l'étude du monde humain (et du type d'ordre dont il est susceptible) de celle du monde divin. Le monde des dieux et le cosmos sont exempts d'hostilité, de conflit, d'injustice et de rétribution ; ils ne connaissent que justice et harmonie (DK 21 B 1, 20-24). Les conduites humaines doivent donc s'expliquer à l'aide de principes différents de ceux qui s'appliquent à la compréhension du cosmos. Xénophane s'opposait aux représentations anthropomorphiques et communes du divin ; il reprochait à Homère et à Hésiode d'avoir prêté aux dieux « tout ce qui chez les mortels provoque opprobre et honte » (B 11-12). La critique de la théologie naïve et la mise en évidence du caractère relatif des sensations et des qualifications humaines dont on trouve les traces dans les fragments de Xénophane ont probablement préparé l'émergence du rationalisme éthique du Ve s.

Les contemporains de Socrate

La pensée morale de Démocrite se trouve dans deux collections abondantes de maximes et de courts textes (plus de deux cents environ, citations ou extraits d'anthologies, publiés bien après sa mort et dont certains sont assez douteux). On croit reconnaître chez Démocrite la première formulation d'une théorie conventionnaliste de la légalité, les lois (*nomoi* / νόμοι) étant conçues comme indispensables à la survie humaine et comme incarnant des exigences morales nécessaires à la protection mutuelle des intérêts (DK 68 B2 45, 248, 252, 255). Mais l'apport le plus remarquable de Démocrite est d'avoir cherché à rendre compte de la qualité morale de la vie bonne à partir d'un bien fondamental, et surtout d'un bien intérieur au sujet puisqu'il consiste en un état de l'âme « paisible et en un équilibre que ne troublent aucunement la crainte, la superstition ou quelque autre affection » (A 1, Diogène Laërce, IX, 45). Ce bien, Démocrite le désignait comme *euthymia* / εὐθυμία (la « bonne humeur », parfois traduit par la « tranquillité »), ce qui était, semble-t-il, le titre de son ouvrage le plus connu dans l'Antiquité, mais aussi le « bien-être » (*euestô* / εὐεστώ) et « la capacité de ne s'étonner de rien » (*athambia* / ἀθαμβία). Ce bien moral est objectif et universel ; il s'oppose en cela au plaisir, bien relatif, subjectif et variable (B 69). Il semble avoir son siège dans l'âme et la raison est la faculté propre à le préserver (B 181). Surtout, la possession de l'*euthymia* est le principe d'actions bonnes : l'homme qui la possède agit de façon juste et loyale et contribue à écarter de la cité injustice, lutte et envie (B 245, 191). Les thèses les plus propres au socratisme qui font de la justice le bien propre de l'âme, tout entier dépendant de l'exercice de la raison, semblent ici préfigurées (B 45). On discutait déjà dans l'Antiquité pour savoir si cet état que Démocrite décrivait comme libéré de tout souci et possession du plus grand bien signifiait l'absence de tout désir ou la jouissance des plaisirs les plus purs. La nature de ces plaisirs purs reste en tout cas indécise, car Démocrite souligne la supériorité des plaisirs intellectuels et spirituels, tout en incluant dans la vie bonne des plaisirs comme ceux dus à la richesse et à la réputation (B 171, 214, 235). Par ailleurs, l'*euthymia* semble être relative à la limitation des désirs et représenter le moyen de se prémunir de la frustration (B 191). Trois siècles plus tard, Épicure reprendra le terme d'*ataraxia* / ἀταραξία (dont un auteur ancien dit que Démocrite se serait servi) pour décrire le but auquel tend une vie heureuse débarrassée de toute peine, physique et mentale.

Lorsqu'on se rapproche de l'époque socratique, il devient nécessaire de décrire brièvement les circonstances historiques et politiques qui marquent la fin du Ve s. Athènes est, à ce moment-là et pour encore un siècle, le foyer philosophique et culturel du monde grec. Trente ans d'une guerre ininterrompue avec Sparte, qui s'achève par la lamentable défaite athénienne de 404, de violents conflits sociaux, des luttes politiques incessantes et la radicalisation forcée de la démocratie ont entretenu le sentiment, assorti d'inquiétude ou d'indignation, d'une décadence de la puissance d'Athènes. Les soutiens de la moralité traditionnelle sont devenus de plus en plus précaires. On trouve d'abondants témoignages de cette crise chez les trois grands auteurs tragiques, Eschyle, Sophocle et Euripide, et chez Thucydide, lequel décrit, par exemple, les effets moraux désastreux de la peste à Athènes (II, 52-53) et la cruauté des Athéniens lors de la révolte de Corcyre (III, 81-83) ; le cynisme du dialogue qui oppose les Athéniens aux Méliens se retrouve tout entier dans cette formule : « Du côté divin comme aussi du côté humain (pour le premier, c'est une opinion, pour le second une certitude), une loi de nature fait que toujours, si l'on est le plus fort, on commande » (V, 105). La crainte d'une immoralité croissante, où seules valent les apparences de la moralité, est également attestée par Thucydide : « On changea jusqu'au sens usuel des mots par rapport aux actes dans les justifications qu'on donnait [...] Si jamais des serments avaient marqué un accord [...] ils ne valaient que sur le moment » (V, 82, 4-7).

De cette corruption des valeurs traditionnelles de la cité, les sophistes étaient en général considérés comme responsables. Dans les *Nuées* d'Aristophane, on voit une personnification du « Juste Argument », porte-parole de la tradition et de la vertu, s'opposer à l'« Argument Injuste », lequel recommande au jeune Phidippide la nouvelle éducation de la façon suivante : « Considère [...] tout ce que la tempérance implique et de combien de plaisirs tu vas être privé, de jeunes garçons, de femmes, de jeu, de bons morceaux, de boissons, de joyeux rires [...] Mais si tu es avec moi, jouis de la nature, saute, ris, ne tiens rien pour honteux » (1071-1079). Comme ce discours, attribué en général aux sophistes, est mis dans la bouche de Socrate, il n'y a aucune raison de croire qu'il exprime les intentions des sophistes plus fidèlement qu'il ne restitue les propos de Socrate. Du reste, le reproche de « corrompre la jeunesse » souvent adressé aux sophistes est explicitement mentionné dans l'acte d'accusation produit lors du procès de Socrate, et il n'est sans doute pas plus justifié dans son cas que dans celui des sophistes. Les travaux de l'historien anglais George Grote ont montré de façon convaincante, il y a de cela un siècle et demi, que la charge d'immoralité portée contre les sophistes (charge dont le Platon des dialogues ne se fait jamais l'écho) était caduque et exprimait surtout les préjugés des Athéniens contre cette forme nouvelle d'*intelligentsia* critique que représentaient les sophistes (*History of Greece,* 1846, XLVII-XLVIII).

Les sophistes les plus fameux de cette époque, Protagoras, Prodicos et Hippias, ne nous sont connus que par des fragments et des témoignages, souvent assez peu favorables. Mais on peut dire sans trop exagérer qu'ils furent les premiers professeurs de morale et de politique. Les sophistes prétendaient enseigner la vertu et se faisaient rétribuer pour cela, ce qui a dû beaucoup choquer dans une culture où la formation à la vertu devait surtout résulter de l'imprégnation des modèles héroïques, de la reproduction des exploits des Anciens ou d'une relation fortement individualisée avec un aîné. D'après la définition que Protagoras donne de l'objet de son enseignement (c'est « le bon conseil (*euboulia* / εὐβουλία) pour chacun dans l'administration de sa maison, et, quant aux choses de la cité, le talent de les conduire en perfection par les actes et la parole » : *Protagoras,* 318 *e*-319 *a*), il est clair que l'idéal moral et politique des sophistes était plutôt empreint d'esprit de conformisme que de dissension. Les sophistes, ou un rhéteur comme Gorgias – dont Platon nous dit qu'il enseignait la rhétorique plutôt que la vertu (*Ménon*, 95 *c* ; *Gorgias*, 482 *d*) – ont initié ou accentué la réflexion menée sur les valeurs traditionnelles de la justice et de la moralité dans un souci de systématisation plutôt que de critique. L'habileté des sophistes à jouer avec les arguments, à manier les jeux de mots et les raisonnements paradoxaux, loin de tourner en dérision certains aspects de la moralité traditionnelle, aurait plutôt été un moyen de mettre en évidence les aspects incohérents ou les plus faibles du consensus moral.

Les sophistes, et surtout Protagoras, défendaient, semble-t-il, une forme de conventionnalisme moral, fondé sur l'opposition entre la loi *(nomos)* et la nature *(phusis)*. L'ensemble des prescriptions morales et légales relèvent du domaine du *nomos* ou de l'institution humaine. Dans le *Théétète*, le sophiste Protagoras rappelle que « dans les questions de juste et d'injuste, de pie et d'impie [...] rien de cela n'est par nature et ne possède son être en propre » (172 *a-b*). Les normes sont établies par les hommes en même temps que sont constituées les communautés politiques ; ces normes expriment une forme de consensus et tirent leur légitimité de l'accord ou de la convention dont elles résultent (*Protagoras*, 359 *a*, *République*, 358 *e*-359 *a*). Elles ont trait aux formes de la coopération et du respect mutuel, et ce qui les rend possibles est une disposition innée à l'homme qui le conduit à s'accorder avec autrui. Le mythe du *Protagoras* souligne ainsi que Zeus a voulu donner à tout homme sans exception « la pudeur (*aidôs* / αἰδῴς) et la justice (*dikè* / δίκη) afin qu'il y eût dans les cités de l'harmonie et des liens créa-

teurs d'amitié » (322 *c*). Dans cette forme de conventionnalisme moral, les prescriptions morales et la loi en général sont justifiées par l'attente d'un bénéfice pour ceux qui les adoptent comme pour la communauté qu'ils constituent. Pour la même raison, la conception sophistique des vertus fait de celles-ci l'effet d'un consensus social et éducatif favorisant l'action de la loi. Ainsi, les principales vertus nécessaires à la vie commune (justice, piété, pudeur et modération) sont acquises « par l'application, l'exercice et l'enseignement » (323 *d-e*), mais aussi par l'effort éducatif de tous les citoyens conjugué à la menace de punition. La constante d'un tel « effort public et privé en faveur de la vertu » (326 *e*) par laquelle la vertu est enseignée comme le langage et consiste surtout dans la capacité à raisonner sur les questions relatives à la pratique, tout en restant conforme à certaines normes particulières à chaque cité, résume la moralité sociale de Protagoras.

Moralité sans doute exigeante puisque les punitions et sanctions, à portée éducative et non rétributive, y jouent un grand rôle. Moralité qui n'est pas non plus un relativisme subjectif puisque s'il est vrai que Protagoras faisait de l'homme la mesure de toutes les choses perçues, rien ne permet d'étendre cette thèse à la moralité. Au contraire, le souci de Protagoras serait plutôt de rendre compte de la stabilité et du caractère partagé des normes morales au sein de la communauté. Toutefois, la question demeure de savoir comment ces normes, qui ne se rapportent à aucune objectivité, peuvent être perçues comme normes. C'est là qu'intervient le sophiste, ou le bon orateur, qui par ses discours agit de la même façon que le médecin par ses remèdes : il produit l'inversion d'une disposition mauvaise à une disposition qui vaut mieux : « Les orateurs qui sont sages et bons font qu'aux cités, ce sont choses bienfaisantes au lieu de pernicieuses qui semblent justes » (167 *c*). Dans le *Phèdre,* Platon attaque violemment cette idée, s'indignant de voir ainsi mise au principe de l'action politique non la connaissance de la réalité de la justice, mais l'idée approximative de ce que la multitude pense qu'est la justice (260 *a*). Toutefois cette critique ne doit pas empêcher de reconnaître l'intérêt philosophique de la pensée de Protagoras. Car elle témoigne de l'une des premières tentatives pour montrer que le fait de renoncer à l'objectivité des normes morales et de reconnaître qu'elles sont relatives à la cité n'empêchent pas de penser leur stabilité ni ne privent des moyens de mesurer leur excellence ; surtout, ce renoncement n'entraîne aucunement la thèse caractéristique du relativisme moral selon laquelle les normes morales seraient propres à chaque individu. Protagoras s'est attelé à la tâche difficile d'essayer de définir quelles raisons ont les citoyens d'obéir aux normes morales, et il montre que ces raisons sont relatives à leur intérêt, les actes de justice assurant les bénéfices matériels, sociaux et moraux de tous (voir aussi Lycophron frg 3 ; Anonyme de Jamblique 7, 1-12 ; Prodicos : *Choix d'Héraclès*).

Vers la fin du Ve s., le sens de l'opposition entre la loi et la nature semble se modifier. La mention de la *phusis* est plutôt destinée à exalter la puissance de l'intérêt personnel et le caractère impérieux des passions, tandis que le *nomos* est conçu comme représentant un ensemble de contraintes, issu de la limitation réciproque des ambitions et surtout destiné à préserver les intérêts des plus faibles. Antiphon le sophiste dit ainsi : « Les demandes de la nature sont affaire de nécessité, celles du *nomos* sont objets d'accord ou de convention [...] Ce qui est établi par les lois comme avantageux sont des chaînes mises à notre nature, et ce qui est établi par la nature est avantageux et libre » (Antiphon B 441, 1-4). Un ensemble de témoignages convergents permet ainsi de supposer l'existence d'un autre courant qui, considérant la moralité instituée comme destinée à préserver les intérêts de tous, lui oppose une moralité « supérieure » directement issue de la nature. Cette forme radicale de « naturalisme » moral doit être nettement distinguée du conventionnalisme des sophistes.

Nous n'avons aucun accès direct aux représentants de cette pensée. Ce sont surtout certains personnages des dialogues de Platon (certains eurent une existence historique, comme le Thrasymaque de la *République*, et peut-être le Polos du *Gorgias* et le Ménon du *Ménon*, d'autres sont le pur produit d'une composition dramatique, tel le Calliclès du *Gorgias*) qui l'expriment. Mais on pourrait aussi leur associer Critias et Antiphon et probablement plusieurs hommes ambitieux, prêts à se débarrasser de toutes les contraintes qu'exerce la légalité. L'argument avancé est que les lois, dont la légitimité tient à la convention, ne sont faites qu'au profit des plus faibles et sont le meilleur moyen qu'ont trouvé « les faibles et les lâches » pour assurer leur domination sur les forts. Une véritable prescription morale est dégagée de la nature ; elle recommande de préserver les intérêts des plus forts : « La justice n'est autre chose que l'intérêt du plus fort », déclare le Thrasymaque de la *République* (338 *c*). Les faibles doivent être au service des forts, et la justice des faibles – c'est-à-dire la justice de la loi – au service de la justice des forts, ou justice de la nature. Existent ainsi deux systèmes axiologiques différents, deux façons de définir le juste et l'injuste selon qu'ils se rapportent à la loi ou à la nature. Le Calliclès du *Gorgias* l'exprime avec une grande conviction : « Selon la nature, ce qui est le plus laid, c'est toujours le plus désavantageux, subir l'injustice ; selon la loi, c'est de la commettre » (483 *b-d*). Lorsque les intérêts ne sont pas en conflit et qu'aucun intérêt n'est plus fort que les autres, les normes de la loi valent ; mais lorsque apparaît un intérêt plus fort qui n'a aucun motif de se soumettre au travail de limitation réciproque propre à

la loi, ce sont les normes de la nature qui doivent l'emporter : « La nature elle-même nous montre qu'en bonne justice celui qui vaut plus doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable. Elle nous montre partout, chez les animaux et chez l'homme, dans les cités et les familles, qu'il en est bien ainsi, que la marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise » (483 *b-d*). Cet idéal d'affirmation de soi illimité rappelle la conception héroïque de l'*aretè* / ἀρετή. Mais plusieurs choses l'en distinguent. D'abord, l'absence de toute contrepartie relative à l'honneur pourtant essentielle à la moralité homérique. Ensuite, la légitimation par la nature, dans ce qu'elle a de brutal, est illustrée par les comportements animaux les plus sauvages plutôt que par des exploits guerriers. Enfin, l'affirmation de la puissance de la nature est associée au ressentiment éprouvé devant la force que les faibles, par leur masse, se sont acquise, ce qui est tout à fait étranger à la culture homérique. Les mêmes qui reconnaissent la puissance absolue des forts admettent aussi que les forts sont partout enchaînés par les faibles (*Gorgias,* 483 *b-c*, 484 *a*).

Ces deux courants pourtant bien distincts, conventionnalisme et naturalisme, feront l'objet de critiques répétées dans toute l'Antiquité. Mais la critique platonicienne est l'une des plus fermes. Elle veut montrer que le naturalisme est la radicalisation du conventionnalisme et tend à se servir de la réprobation morale qui s'attache au premier pour condamner également le second. S'il arrive qu'un intérêt plus fort que les autres résiste à toute conciliation et veuille affirmer sa supériorité, le conventionnalisme n'offre plus aucun recours ; dans la mesure où il n'a d'autre légitimité que les intérêts dont il promet la coopération, il ne peut s'opposer à un intérêt plus grand et aboutit tout droit à l'immoralisme. Si l'on fonde la moralité sur les intérêts, qu'il s'agisse des intérêts du plus grand nombre ou du plus fort, c'est moralement indifférent ; le seul moyen d'échapper à ce dilemme étant d'établir la moralité sur des normes objectives. Cette critique n'a évidemment pas sonné le glas des conceptions conventionnalistes, qui réapparaissent, surtout à l'époque hellénistique, chez les auteurs qui se réclament de la tradition sceptique et refusent l'existence de normes objectives. Là encore, comme c'était le cas chez les sophistes, le conventionnalisme va de pair avec le conformisme politique et moral. Les philosophes qui considèrent que les normes morales objectives n'existent pas, ou qui doutent de leur existence, ou encore qui préfèrent suspendre leur jugement à leur endroit, adoptent le plus souvent une attitude de conformité à l'égard des codes existants, celle-ci fût-elle assortie de la tentative de rendre ces codes plus systématiques ou plus cohérents. En revanche, l'ambition réformatrice, l'entreprise d'une fondation nouvelle des conditions de la moralité, se trouvent souvent du côté des philosophes persuadés de la réalité des normes morales. Le cas le plus extrême est Platon, mais Aristote aussi, en dépit de son souci du consensus, est souvent réformateur, sans parler des cyniques, dont l'ambition était de « changer la monnaie ».

Le socratisme

Un mot de mise en garde, d'abord. Ce que nous appelons ici « socratisme » recouvre la philosophie morale attribuée à Socrate, telle qu'on peut la reconstituer à partir des textes apologétiques de Xénophon (surtout *Mémorables, Banquet, Apologie de Socrate*) et des premiers dialogues de Platon. Le socratisme a innové dans le style de la recherche éthique, mais également dans la compréhension de l'*aretè*. Nous nous attacherons ici à présenter son influence sur la philosophie morale antique.

On sait que Socrate passait l'essentiel de son temps à s'examiner lui-même et à sonder ses concitoyens afin de les convaincre de prêter attention à leur âme, le bien de l'âme étant plus précieux que tout autre bien (richesse, pouvoir ou bonne réputation) (*Apologie de Socrate*, 29 *d*-30 *d*). Cette pratique était fondée sur la certitude que l'examen mutuel et, plus généralement, la recherche désintéressée de la verité menée sous forme d'entretien dialectique, conduit à la critique des faux biens, à la réfutation des fausses opinions morales et à la détermination du meilleur choix de vie. L'élément le plus frappant de la pensée socratique tient à la croyance résolue que la rationalité est elle-même un moyen de progresser vers la vertu et qu'une certaine procédure de recherche rationnelle, l'*elenchos* / ἔλεγχος, doit permettre de dégager un ensemble de certitudes qui font le contenu de la moralité.

La question « comment dois-je vivre ? » qui amorce dans de nombreux dialogues platoniciens la réflexion sur la moralité signifie d'abord « comment est-il rationnel de vivre ? » Le *dois* n'indique pas une obligation morale abstraite ni ne se réfère à des contraintes empiriques. Plutôt évoquerait-il une exigence raisonnable fondée sur la compréhension de la nature de l'homme et permettant de définir la fin que celui-ci doit poursuivre. Cette question de la fin, si caractéristique de l'éthique grecque, cherche à élucider la normativité présente en l'homme même ; elle a reçu, au sein de la philosophie morale antique, des réponses très diverses, qui vont de l'idéal d'assimilation au divin (chez Platon et Aristote), à la recherche du plaisir le plus grand (Épicure), en passant par la définition de la vie bonne comme vie mixte (chez Platon encore) et la poursuite d'une totale conformité à la nature (les stoïciens). L'expression « nature de l'homme », on le voit, ne doit donc pas être toujours comprise au sens du naturalisme d'aujourd'hui (ou réduction de toute réalité à des états physiques ou physiologiques). Une telle chose serait peut-être justifiée chez les stoïciens et les épi-

curiens, mais ni chez Aristote, ni surtout chez Platon où la nature, en son sens le plus excellent, définit l'ordre de l'âme. Il reste que cette vie qu'il est le plus rationnel de vivre est celle qui correspond aux dispositions et aux normes inscrites dans la nature de l'homme ; elle est essentiellement une vie morale et équivaut à la poursuite de l'*eudaimonia* (bonheur, prospérité, félicité).

Le lien entre la vie humaine et la moralité tient à deux choses. Il s'agit d'abord de vivre une certaine vie, et d'une certaine façon. La vie humaine n'est pas pensée comme un don divin, mais comme une pratique, une action étendue sur une vie entière, et dont l'homme est l'auteur. Une telle *praxis* / πρᾶξις peut n'être pas exempte de défaillances et rester soumise aux nombreuses vicissitudes de la fortune, mais elle doit être une bonne pratique (*eupragia* / εὐπραγία), une réussite, un succès ; elle est comparable à l'exercice d'un art et a elle-même, comme diront les stoïciens, quelque chose d'une œuvre d'art. Concevoir la vie humaine comme action attire l'attention sur le principe agent, à savoir l'être humain qui délibère et désire. Dans la vie humaine accomplie, la connaissance et la réflexivité sont essentielles, car elles commandent la qualité de la fin, la rationalité des moyens et la maîtrise des effets. La seconde raison qui fait que la vie humaine est une vie empreinte de moralité est que la réussite de la vie n'est jamais extérieure à l'état de l'agent. Le but de la vie humaine n'est pas d'avoir fait telle ou telle chose, mais plutôt d'avoir instauré en son âme l'ordre qui lui est propre et d'être devenu telle ou telle personne. La vie humaine réussie est celle qui a permis de façonner un agent moral à partir de ses choix, des raisons qu'il a retenues pour justifier ses choix, des évaluations et sentiments qui y sont associés. Le « je » de la vie humaine n'est pas une subjectivité donnée, mais un caractère moral à former. L'essentiel n'est pas de rechercher une règle à laquelle conformer sa vie, mais de savoir quelle orientation morale ou quel ordre établir en l'âme, principe des actions volontaires, mais aussi quelle vie mener pour renforcer cet ordre, quelles activités ou dispositions cultiver pour l'entretenir. La moralité n'est pas l'objet de raisons spécifiques, distinctes de celles qui décrivent le bon état de ce principe agent.

Que l'orientation imprimée par le socratisme ait contribué à faire de la philosophie morale grecque une éthique du bonheur, ou une éthique eudémoniste, se comprend plus aisément. Socrate établit nettement (*Gorgias*, 472 *c-d*, *Euthydème*, 278 *e*) la thèse selon laquelle tous les êtres humains poursuivent la forme humaine du bien qu'est le bonheur. Dans toute la philosophie grecque de l'action, le bonheur est considéré comme la seule chose pour laquelle on n'ait pas besoin de demander d'autre raison. Mais ce bonheur n'est pas un état subjectif (comme celui que les utilitaristes chercheront à promouvoir de la façon la plus étendue), il n'est pas non plus un sentiment de satisfaction ; même l'épicurisme qui assimile le plaisir au bien s'est gardé de cette définition subjective et seuls peut-être les cyrénaïques (une des écoles socratiques) ont défini le bonheur comme la maximisation d'états subjectifs excellents. L'*eudaimonia* / εὐδαιμονία est définie plutôt à partir de la poursuite de biens réels, dotés d'une valeur objective et qui donnent le détail des fins de l'action humaine. Pour Socrate, ces biens se réduisent à un seul, la connaissance, mais Platon mentionne aussi l'ordre, la mesure et la limite qui, présents en toute réalité humaine, contribuent à en faire un bien. Aristote ajoutera aux biens intellectuels les biens extérieurs comme la santé ou la bonne réputation. Enfin, ce bonheur se réfère toujours à l'état le plus excellent de l'âme humaine. L'ordre établi en l'âme est la condition du bonheur humain. L'eudémonisme de l'éthique grecque est aussi une forme de perfectionnisme, puisque l'accomplissement moral dépend de la valeur intrinsèque des activités et des états responsables du bonheur.

Deux traits sont propres au socratisme en morale. Il existe d'abord, selon Socrate, une stricte réciprocité entre vertu et bonheur, et la vertu est la condition nécessaire et suffisante du bonheur. L'homme vertueux est toujours heureux. Ni Platon ni Aristote ne reprendront cette thèse, qu'on retrouvera uniquement dans le stoïcisme. Socrate définit ensuite la vertu par la connaissance. Un tel intellectualisme moral ne sera repris non plus ni par Platon ni par Aristote ni par les philosophes ultérieurs (à l'exception peut-être des stoïciens). Mais en dépit de cet abandon du contenu du socratisme, plusieurs traits propres à l'attitude socratique se retrouvent dans toute l'éthique grecque ultérieure. D'abord, la certitude qu'il existe des liens conceptuels étroits entre vertu et bonheur. Ensuite, l'importance accordée à la rationalité et à la connaissance dans la formation morale de l'homme. Enfin, la volonté de rompre avec les valeurs morales communes et de justifier le mode de vie vertueux de façon rationnelle, indépendamment des biens, des formes de valorisation sociale ou des normes établies. En soutenant que le meilleur argument a une autorité morale intrinsèque, qu'il est toujours plus rationnel et plus bénéfique d'agir conformément à la justice, Socrate lève tout doute ayant trait à la rationalité d'être moral. La visée de la vie morale est la réalisation et l'intériorisation dans l'individu d'un bien humain réel. Après Socrate et grâce à lui, l'éthique grecque est une éthique centrée sur l'agent : le développement moral de la personne résulte en la formation et en la perfection de son caractère moral.

Platon et Aristote

Platon et Aristote nous ont laissé les deux plus grandes œuvres de la philosophie morale de

l'Antiquité, exceptionnelles par l'ampleur des corpus, la cohérence des pensées et la puissance avec laquelle, chez l'un comme chez l'autre, la réflexion morale est rapportée à l'ontologie et à la philosophie de la connaissance. Si on laisse de côté les premiers dialogues de Platon qui sont d'inspiration socratique, se dégage de l'ensemble de son œuvre, surtout des dialogues de maturité et de vieillesse (comme le *Banquet*, le *Phèdre*, la *République*, le *Phédon*, le *Philèbe* et les *Lois*), une philosophie morale qui est sur bien des points en rupture avec le socratisme. Le corpus des œuvres éthiques d'Aristote est plus limité que celui de Platon. Il regroupe l'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème*, écrite sans doute plus tôt. La *Grande morale* n'est probablement qu'une compilation aristotélicienne. Aristote, qui fut longtemps élève de Platon à l'Académie, devait avoir une bonne connaissance de la pensée de Socrate et, s'il attaque parfois des thèses « socratiques », indiquant par là même qu'il les considère comme distinctes de la pensée platonicienne, c'est surtout à la philosophie de Platon qu'il réserve ses plus acerbes critiques. Au point que, dans la vision que nous en avons aujourd'hui, la philosophie morale de Platon et celle d'Aristote semblent illustrer deux voies opposées : l'une objectiviste, intellectualiste et un peu utopiste, l'autre, non dogmatique, empiriste et soucieuse des contraintes de la réalité humaine. Mais ce partage ne correspond guère à la réalité. Un peu moins de trois siècles après la mort d'Aristote, Cicéron indique que les philosophies de Platon et d'Aristote, dont les œuvres étaient pourtant bien connues à ce moment-là, ne présentent pas de grande différence, mais qu'elles s'opposent nettement à la pensée d'Épicure et, à un moindre degré, à celle des stoïciens. La critique récente a en partie avalisé cette opinion puisque, du moins dans le domaine de la philosophie morale, on reconnaît que souvent la conceptualisation platonicienne annonce celle d'Aristote, comme celui-ci du reste le reconnaît explicitement (*Éthique à Nicomaque*, VI, 1140 *b* 11). De plus, Socrate, Platon et Aristote pratiquent un type de recherche éthique comparable aussi bien dans le but de l'éthique (la vie bonne comme intériorisation du bien moral) que dans sa méthode réflexive et analytique. Mais on ne saurait pousser plus loin le rapprochement. Car Aristote et Platon s'opposent nettement sur la définition de la vertu, sur la philosophie de l'action et sur la notion de bien. Toutefois, ce qui les distingue le plus a trait à l'ambition de la recherche éthique.

Rien n'est plus étranger à la pensée d'Aristote que l'ambition platonicienne de faire de l'éthique une entreprise de connaissance. La fin de la morale, selon Aristote, n'est pas la connaissance de l'essence de la vertu, mais le fait de devenir vertueux. L'enquête sur la vertu doit surtout nous expliquer pourquoi la condition vertueuse est la meilleure et doit être recherchée. Davantage Aristote refuse, à la différence de Platon, de poursuivre en morale une exactitude et une rigueur qui ne valent que pour les sciences. Enfin, alors que Platon écarte les arguments vraisemblables et les opinions du plus grand nombre (*Théétète*, 162 *e*), Aristote recommande de partir des opinions communes, de procéder de manière dialectique en dégageant difficultés et problèmes, de montrer les choses en gros et de ne se servir que d'une rigueur appropriée (*Éthique à Nicomaque*, I, 1094 *b* 19).

La vertu et le bonheur. La vertu *(aretè)* selon Platon est l'ordre de l'âme, principe des actions intentionnelles. Cet ordre est lui-même le bien intrinsèque de l'âme, que Platon appelle justice, tandis que le mal de l'âme est l'injustice. Nul ne voudrait commettre délibérément une action injuste, car ce serait là infliger volontairement un tort réel à la partie la plus précieuse de son être, c'est-à-dire à son âme. Outre ce rapport au bien, la vertu est aussi définie comme réflexion et connaissance. Seules sont vertus les qualités de l'âme qui sont des formes de savoir. Une telle définition de la vertu a pour effet d'écarter toute justification instrumentale de la vertu, et en particulier le calcul des plaisirs et des peines que semblait recommander Socrate dans le *Protagoras*. Car ce serait là confondre la vraie vertu avec un « jeu d'ombres », avec une vertu servile (*Phédon*, 69 *b*). L'exercice de la vertu est la condition du ressaisissement de la véritable nature de son âme et de l'assimilation au divin dont le *Théétète* dit « qu'elle permet de devenir juste et saint dans la clarté de la pensée » (176 *a-b*). Mais d'autres textes, en particulier les livres IV, VIII et IX de la *République*, présentent la vertu comme une réalité psychologique complexe. Les vertus sont les causes psychologiques de notre comportement ; ce sont des états de l'esprit, qui appréhendent les raisons relatives au bien et au mal, mais sont accompagnés de motivations et de plaisirs, lesquels peuvent avoir été formés à servir la raison (401 *e*-402 *a*). Dans la mesure où la vertu correspond à la mise en place d'un ordre à chaque fois spécifique entre rationnel et irrationnel, elle n'est pas seulement un état cognitif. Enfin, la vertu est condition nécessaire du bonheur, car celui-ci, possession d'un bien réel, ne s'entend que par rapport au bon état de l'âme. Pour suffire au bonheur, la vertu doit être aussi assortie de ces biens qui sont les objets des désirs rationnels.

La tension présente dans la définition platonicienne de la vertu (est-elle pensée ? est-elle une réalité mixte où sont associés délibération, désir et émotions ?) est résolue par Aristote avec la distinction de deux formes de vertus ou excellences, les vertus intellectuelles (savoir, intelligence, sagesse pratique) et les vertus morales qui sont « des dispositions à agir de façon délibérée, consistant en

une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée comme la déterminerait l'homme prudent » (II, 6, 1106 *b* 36). La mention de la médiété, ou juste milieu, qu'on doit comprendre, non comme modération, mais comme facteur d'appropriation et de convenance, donne un critère formel qui permet d'apprécier la justesse des sentiments, émotions, plaisirs toujours attachés à l'acte vertueux. Car la vertu est faite à la fois de désir actuel et de disposition rationnelle (1025 *a* 1-13). La sagesse pratique, *phronèsis* / φρόνησις, joue un rôle essentiel dans la délibération, dans l'appréhension de la fin et dans le jugement pratique en situation, mais la connaissance du bien ne suffit jamais à elle seule à rendre vertueux. Par opposition à Platon, Aristote délimite ainsi une sphère propre des vertus morales auxquelles se rapportent de plein droit plaisirs, peines et désirs. Par ailleurs, le critère formel de la médiété permet de penser une certaine variabilité des formes de vertu. Un texte de la *Politique* revendique explicitement, contre Platon qui l'avait critiquée, la définition que le rhéteur Gorgias donnait d'une pluralité de vertus : la vertu d'un homme diffère de celle d'une femme et de celle d'un esclave ; une énumération raisonnée des vertus est donc plus proche de la réalité et guide mieux l'action qu'une prétendue définition universelle (1260 *a* 20, contre *Ménon*, 71 *e* - 72 *c*). Enfin, si la vertu est l'élément essentiel d'une vie complète et autarcique, elle ne suffit pas non plus au bonheur et requiert une pluralité de biens comme la condition même de son exercice.

Philosophie de l'action. La philosophie platonicienne de l'action et la psychologie morale qui y est associée offrent une théorie complexe et différenciée des sources de la motivation. Chaque partie de l'âme possède une source de désirs qui lui est propre, une motivation à agir spécifique et une gamme de plaisirs qui y correspondent (*République*, IX, 580 *d*). La partie rationnelle de l'âme a la capacité d'agir « en considération du meilleur », la croyance relative au bien produisant une forme de motivation, un désir rationnel, un « agir par l'esprit » (*Phédon*, 99 *a*). À l'opposé, les désirs irrationnels, issus de la partie appétitive de l'âme, sont dépourvus de toute considération du bien et occupés surtout de la découverte, de la perception et du remplissement d'un manque. Quant aux désirs qui proviennent de la troisième partie de l'âme, l'affectivité, ils ont tous trait à l'affirmation de soi et à la recherche de l'estime d'autrui ; en cela, ils procèdent d'une conception tronquée du bien, mais peuvent être mis au service de la raison. Cette psychologie morale explique que, lorsque Platon cherche à rendre compte d'une action irrationnelle, ou du fait qu'on n'agisse pas selon son meilleur jugement, ou encore de l'existence de conflits psychiques, il n'oppose pas un désir ou une volonté à un raisonnement, mais un désir (rationnel) à un autre désir (irrationnel), l'opposition de la raison à l'appétit se manifestant toujours sous forme de résistance, de volonté et de désir. Platon refuse ainsi de ramener toutes les actions humaines à une unique source de motivation, le désir, défini par opposition à la raison. Surtout, Platon admet, contrairement à Socrate, la réalité du phénomène psychique de l'*akrasia* / ἀκρασία, ou possibilité d'agir contrairement à son meilleur jugement. Mais il souligne avec insistance le caractère non intentionnel de ce type d'action, puisque l'intentionnalité de l'action est toujours liée au fait que celle-ci procède d'un jugement sur le bien. Ainsi seule l'action rationnelle est volontaire au sens plein, les actions inspirées par la colère ou une émotion violente étant volontaires selon le degré auquel elles sont empreintes de considération rationnelle. Il est impossible de se porter au mal de façon délibérée.

La conception platonicienne, selon laquelle il existe une source de motivation attachée à chaque partie de l'âme, ne se retrouve pas chez Aristote. Dans les chapitres 9-11 du livre III du *De anima*, Aristote fait du désir (*orexis* / ὄρεξις), qui procède de la partie désirante de l'âme, l'unique source de motivation de toutes les actions, qu'elles soient rationnelles (dans ce cas, il s'agit du désir rationnel ou souhait, *boulèsis* / βούλησις), ou qu'elles procèdent de l'affectivité et de l'appétit (*epithumia* / ἐπιθυμία). La philosophie de l'action y gagne en cohérence, puisqu'il n'y a plus qu'une source de motivation unique, mais elle aboutit aussi à une difficulté. Les croyances relatives au bien, les croyances évaluatives, sont incapables à elles seules de motiver aucune action, à moins qu'un désir n'y soit associé. L'incapacité de la raison à motiver l'action correspond du reste à son incapacité à déterminer les fins de l'action humaine. En effet, plusieurs textes d'Aristote semblent attester que la raison ne peut délibérer sur les fins de l'action (définies par le désir), mais uniquement sur les moyens (III, 4, 1111 *b* 27). Enfin, Aristote n'admet pas davantage que Platon qu'on puisse agir contrairement à son meilleur jugement, mais il reconnaît qu'on peut mal agir volontairement et avec une certaine rationalité à partir d'une croyance particulière et tronquée, et qui est contraire, même de manière accidentelle, au jugement le meilleur (VII, 5, 1147 *b* 8-10).

L'opposition entre Platon et Aristote en matière de philosophie de l'action éclaire un débat récurrent dans toute l'histoire de la philosophie morale. Platon est le premier à avoir soutenu qu'il existe une source de motivation propre à la raison, que la croyance relative au bien est « active », capable de motiver et de définir les fins. L'action intentionnelle est, au sens strict, celle qui procède de cette action. En revanche, Aristote a souvent été présenté comme se plaçant à l'origine d'une tradition que Hobbes, Hume et tous les courants anti-intellectualistes en morale allaient illustrer,

selon laquelle la raison est inerte et seul le désir détermine les fins. Cette opposition ne saurait être reprise sans nuances, mais elle met bien en évidence ce qui sépare la philosophie de l'action de Platon de celle d'Aristote.

L'idée de bien. L'idée de bien est la clé de voûte de la philosophie morale de Platon. La connaissance du bien permet au philosophe de juger ce qu'est le bien dans les êtres humains, la totalité de l'univers et toutes les réalisations d'harmonie et de mathématiques. C'est seulement au terme d'une éducation philosophique que le futur gouvernant de la *République* parvient à contempler cette « partie la plus brillante de l'être » (518 *b-c*) qui présente les caractéristiques formelles de beauté, d'ordre et de symétrie. Son âme cherche alors à reproduire en elle-même les mouvements ordonnés de l'âme du monde et à réaliser un équivalent du bien dans les affaires humaines. Mais, comme c'est souvent le cas chez Platon, cette première orientation, qui suppose l'ascèse et le détachement, doit être mise en parallèle avec une autre, qui défend une conception du bien comme suprême éligible pour les êtres humains, réalité parfaite et autosuffisante. Ce bien proprement humain, le *Philèbe* le définit comme une vie mixte et harmonieuse qui associe toutes les connaissances et les plaisirs les plus purs. Surtout, il est réalité mesurée, composée « de tous les illimités liés ensemble par la limite » (27 *d*). La vie la meilleure, dont le choix est le choix moral le plus accessible à l'homme, est définie dans le mythe d'Er, qui clôt le livre X de la *République*, comme une « vie moyenne », non au sens d'une vie médiocre, mais d'une vie empreinte de mesure (619 *a-b*).

C'est sur la définition du bien qu'Aristote est le plus opposé à Platon. Le concept platonicien de bien est, selon Aristote, incohérent, sans consistance interne et surtout inutile. D'abord, Platon a eu le tort de penser que le concept de bien s'employait de façon univoque. En réalité, le bien se dit selon les différentes catégories de l'être (il est Dieu ou l'intellect selon la substance, vertu selon la qualité, mesure selon la quantité, etc.). Le bien ne peut pas être une notion une et universelle, et la thèse platonicienne selon laquelle le bien est mesure résulte donc d'une faute de catégorie (*Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1096 *a* 11-1097 *a* 19). Ensuite, le bien étant une désignation homonyme, dotée de sens multiple, il ne peut être l'objet d'une connaissance (1094 *a* 29). Enfin, même s'il existait un tel bien en soi, il serait un paradigme inaccessible, inconnaissable pour les humains et parfaitement inutilisable (1097 *a* 1-2). L'agent moral n'en a aucunement besoin pour guider sa délibération ou son action.

Certes, Aristote définit également le bien humain comme la fin de toute action, comme un bien complet, final, autosuffisant et auquel rien ne saurait être ajouté. Mais ce bien consiste dans le développement et l'exercice des capacités de la nature humaine rationnelle (à savoir, la recherche de la vérité théorique, la compréhension de soi-même et l'ambition de rendre ses désirs non rationnels conformes à sa compréhension rationnelle du bien). Aristote ne conçoit la vie bonne ni comme définie par une mesure intrinsèque ni comme l'imitation d'un modèle de vie bonne ; au contraire, étant la vie bonne pour un être humain, elle correspond à l'accomplissement de la fonction de l'homme, qui est de vivre en exerçant la plus caractéristique des capacités humaines, à savoir la raison pratique.

Cette opposition entre les définitions platonicienne et aristotélicienne du bien se trouve également illustrée de façon récurrente dans l'histoire de la philosophie morale. Platon conçoit le bien comme une réalité objective, intelligible, connaissable et guide de l'action humaine. Le Bien est fondamentalement un, indépendant de l'esprit humain et critère impartial de la bonté des actions et des comportements. Dans toute la tradition intuitionniste à partir du XVIIe s., chez le philosophe anglais du début du siècle, G. E. Moore et, plus proche de nous, chez les tenants du réalisme moral, on retrouve une définition semblable du bien. Pour Aristote, en revanche, le bien est une façon de qualifier les états de choses, les personnes et les actions. La qualité de bien appliquée à une réalité dépend de la nature de cette chose ; or la bonté de cette chose ne peut être définie indépendamment de ce qu'elle a de spécifique ; il existe donc une pluralité irréductible de biens. La pensée de Thomas d'Aquin, celle de Hume, et des défenseurs contemporains d'un retour à la vertu comme Alasdair MacIntyre ou Charles Taylor se rapprochent beaucoup d'une telle conception.

Les philosophes hellénistiques : Pyrrhon, épicuriens, stoïciens et sceptiques

Les réponses apportées par les philosophes hellénistiques à la même question, « qu'est-ce que le bien ? » sont apparemment plus simples et plus substantielles : le bien, c'est l'absence de trouble, le plaisir ou la vie conforme à la nature. Ces réponses nous transportent dans un monde philosophique bien différent de celui de Platon ou d'Aristote, un monde qui commence avec la domination macédonienne et s'achève sur l'apogée de Rome, un monde où la philosophie ne se préoccupe plus de transcendance ni ne pratique la recherche désintéressée de la vérité, mais où elle doit indiquer aux hommes comment accéder au bonheur. La philosophie hellénistique se distingue également de celles de Platon et d'Aristote par son orientation, à quelques exceptions près, empiriste en philosophie de la connaissance et matérialiste quant à son ontologie.

Les écoles hellénistiques se sont développées sur plusieurs siècles, dans une relative indifférence aux philosophies de Platon et d'Aristote. C'est

plutôt de Socrate et des écoles socratiques fondées par d'anciens disciples de Socrate qu'elles se réclament. Seuls les épicuriens font exception à l'engouement des philosophes de ce temps pour le socratisme, même si leur pensée est assez proche de celle d'Aristippe le socratique, une des figures majeures du groupe cyrénaïque. Par-delà Aristote et Platon, c'est plutôt chez les présocratiques que les penseurs hellénistiques semblent trouver leur inspiration. La physique d'Épicure renvoie à Parménide et Démocrite, tandis que les stoïciens se réfèrent à Héraclite. Enfin, ces écoles ont très vite été en concurrence les unes avec les autres. La philosophie de l'époque hellénistique est le théâtre de nombreuses polémiques, ce qui conduit les philosophes à approfondir et préciser leurs raisonnements. Les plus remarquables arguments des stoïciens répondent aux critiques des sceptiques, et c'est sous l'influence des épicuriens que les stoïciens modifient la portée de leur argumentation en recourant à l'observation empirique de la nature. Il est aussi difficile de faire le partage entre le cœur de la doctrine et la polémique : c'est tout particulièrement le cas avec le scepticisme, où la formulation d'arguments opposés aux stoïciens tient une si grande place. Ces polémiques constantes donnent lieu parfois à un syncrétisme ou à une forme d'interpénétration ; un abondant travail d'interprétation critique et doxographique, où l'on s'efforçait de montrer la cohérence d'une doctrine en reconstituant sa filiation, se développe dès le IIIe s. Surtout, les morales hellénistiques, en dépit du fait qu'elles se sont souvent définies par différenciation, n'ont pas toujours un contenu doctrinal très stable. Mais comment en serait-il autrement d'écoles qui se sont développées sur plusieurs siècles ? La formule de Zénon, « vivre en accord (avec la nature) » ne nous a pas été transmise sous une forme unique et elle recevra plusieurs interprétations au sein de l'école stoïcienne (DL, VII, 87, 89). De la même façon, l'attribution de l'étiquette « scepticisme » ne doit pas masquer les différences entre la pensée des académiciens, Arcésilas et Carnéade, et le néo-pyrrhonisme d'Ænésidème. La seule exception à cela serait la philosophie épicurienne dont le contenu doctrinal se modifia très peu, l'orthodoxie de l'école étant fondée sur une forme de culte de la personnalité du maître charismatique dont les enseignements étaient souvent relus et mémorisés.

Un thème paraît caractériser la réflexion morale des philosophies hellénistiques, qu'on trouvait déjà présent dans les écoles issues du socratisme : savoir de quelle façon vivre et comment la philosophie peut y aider. Le cynisme avait voulu faire de la philosophie morale une affaire d'exercice, de pratique, d'ascèse, plutôt que de raisonnements et de connaissances. Or la tension entre une destination pratique et une destination théorique de la philosophie se retrouve souvent dans l'histoire de la pensée hellénistique. Une première voie, soucieuse surtout de pratique et de manière de vivre, se trouve illustrée par le scepticisme et par certains aspects de l'épicurisme : c'est « la voie courte vers la vertu », comme on l'appelait au sein de l'école stoïcienne. Une autre voie, tout en reconnaissant le problème de la pratique éthique, voulait fonder celle-ci sur la connaissance du monde naturel et sur la logique. Le stoïcisme illustre au mieux cette seconde tendance : l'éthique est toujours au cœur de la philosophie mais se nourrit de ses autres parties, logique (l'analyse des notions) et physique (étude des réalités physiques et de la vision cosmique). Dans les deux cas, la philosophie morale doit définir un état de perfection humaine et montrer les moyens d'y accéder, la vie la plus philosophique étant toujours la vie éthique.

Toutes les morales hellénistiques ont accordé une importance extrême à la définition du *telos* / τέλος ou fin humaine. On désigne ainsi la fin unique et souveraine, en vue de laquelle s'orientent, de façon ultime, toutes les actions, quelles que soient les fins intermédiaires que celles-ci recherchent. Cicéron, au Ier s., écrit un traité, *Des fins*, dont l'intention première est de discuter et de recenser les différentes définitions de la fin *(telos)* ou souverain bien. L'examen de leur *telos* est le meilleur moyen d'apprécier la diversité des morales hellénistiques.

Pyrrhon, le premier des philosophes hellénistiques, est aussi un cas limite. En effet, s'il définit le souverain bien comme un état de perfection intérieure, ce bien intériorisé est conçu comme une *aphasia* / ἀφασία (ou absence de signification : les choses pour Pyrrhon sont sans essence et indicibles), une absence de trouble (*ataraxia* / ἀταραξία) et enfin un détachement à l'égard des passions (*apatheia* / ἀπαθεια). En revanche, pour le scepticisme qui s'est développé dans l'Académie à partir du IIIe s. (et sans filiation directe avec la pensée de Pyrrhon), la seule perfection possible pour l'homme est de ne s'engager dans aucun assentiment erroné. En ne concevant plus le bien moral comme un ensemble d'états affectifs et mentaux (sérénité intérieure, apaisement, voire éradication de la sensibilité) mais comme suspension de jugement (*epokhè* / ἐποχή) ou attitude à l'égard du monde des représentations, la définition de la fin par les sceptiques se distingue du reste de la pensée hellénistique, mais aussi de celle de Pyrrhon.

Pour les stoïciens, le *telos*, c'est « vivre en accord » (*homologoumenôs zen* / ομολογουμενος ζην) ou encore « vivre en accord avec la nature » (DL VII 87). Cléanthe aurait compris la formule comme recommandant un accord non avec la nature rationnelle de l'homme, mais avec la nature commune de l'univers (DL VII 89). Sans entrer dans le détail des différentes formulations de la fin dans le stoïcisme, on dira que le *telos* consiste surtout en la perfection de la raison humaine en conformité à l'ordre rationnel. La vertu fondée sur

la rationalité est considérée comme le seul bien. Elle est la perfection de la raison (et non un exercice de la rationalité comme la concevait Aristote). Enfin, les épicuriens font du plaisir la fin, le seul bien désiré pour lui-même alors que les autres biens sont désirés comme moyens de parvenir à cette fin ; plus précisément, les affects de plaisir et de douleur sont comme des critères, immédiats et irréfutables, qui indiquent que ce qui est plaisant est bon. Mais à cette conception du bien-plaisir, est associée une théorie de la différenciation entre les plaisirs naturels et nécessaires, plaisirs-état (catastématiques) et plaisirs-mouvements (cinétiques). Le plaisir-état est le plus excellent des plaisirs, jouissance positive du pur sentiment d'exister et d'exercer pleinement toutes les facultés naturelles du corps et de l'âme. Dans la pensée d'Épicure comme dans celle des stoïciens, la vertu est condition de la fin (plaisir ou conformité à l'ordre) et la fin est elle-même définie comme la perfection morale humaine.

Un autre trait caractéristique de l'éthique hellénistique tient au rapport établi entre morale et nature et à la parité suggérée entre raisons morales et raisons naturelles. Une des notions fondamentales de l'éthique hellénistique est celle de « tendance » (*hormè* / ὁρμή) naturelle. Les épicuriens en sont les plus évidents défenseurs. Épicure recommandait de revenir au sol des premières certitudes, dont l'éducation et une philosophie abstraite ont détourné l'homme et de constater que les tendances naturelles concourent au plaisir. C'est ce que révèle la nature de l'homme, laquelle se montre non au moment de son plein accomplissement, comme le pensait Aristote, mais chez le jeune enfant dont la nature n'est pas adultérée. Les stoïciens accepteront le même point de départ, mais les tendances naturelles, selon eux, ne s'orientent pas vers le plaisir, mais vers le souci de soi, l'instinct de conservation et d'autodéveloppement. Par cette capacité d'appropriation à lui-même (*oikeiosis* / οἰκείωσις, qu'on traduit aussi par « familiarité »), l'être humain recherche des avantages naturels qui sont autant de fins prescrites par la nature. L'activité de sélection de ce qui est avantageux prend peu à peu une forme de conscience pratique d'elle-même et se développe en conformité à la volonté de la nature, les actions se destinant progressivement à des fins plus élevées, objets de choix et principes d'actions justes. Le schéma de motivation qui conduit d'abord à rechercher ce qui est avantageux, puis à accomplir l'action juste est à peu près le même, mais les raisons et les objets ont changé.

Même dans la pensée de Pyrrhon, qui cherchait à annihiler le désir humain et s'est ainsi placé par avance à contre-courant des morales hellénistiques, on croit voir inscrite en creux cette prise en compte de la pulsion vitale, ou tendance propre à tout être vivant, qui le conduit à choisir ce qu'il croit être bon pour lui-même. Diogène Laërce rapporte combien Pyrrhon jugeait « difficile de se dépouiller de l'homme » (IX, 66) ; lui-même s'efforçait, semble-t-il, de vivre son « apathie » en s'entourant d'amis chargés d'éviter que cette apathie n'aboutisse à la mort (IX, 62). La même chose se retrouve dans le scepticisme plus tardif. Arcésilas aurait ainsi indiqué que la « tendance » (toujours *hormè*) conduit naturellement les hommes vers ce qui est approprié. Même pour les néo-pyrrhonniens du I[er] s., la conduite morale conjugue l'obéissance passive à l'apparence et une impulsion minimale. En faisant de la suspension du jugement la condition d'accès à la sérénité et au bonheur, l'école néo-pyrrhonienne représente là encore la tentative la plus poussée qu'on trouve dans la philosophie hellénistique de nier le lien de continuité entre la tendance première et la moralité.

La tendance naturelle est donc le meilleur indicateur du bien humain, conçu comme le premier objet recherché. Or la continuité reconnue entre ce bien humain et le bien moral, ou perfection due à la vertu, est aussi très caractéristique de la pensée hellénistique. Au début du livre II du traité *Des devoirs*, Cicéron souligne qu'on ne peut dissocier l'utile (*utile*, ou *agathon* / ἀγαθόν en grec, qui signifie tout autant le bon pour l'individu que le bon en soi) du beau moral (*honestum*, qui traduit le *kalon* / καλόν grec). Les stoïciens se sont à ce point montrés certains de l'existence d'une continuité de l'un à l'autre que leurs critiques sceptiques leur ont reproché de se servir de deux notions distinctes du bien. L'association entre naturalisme et rationalisme, assez caractéristique de l'éthique hellénistique, est le point où porteront les critiques des sceptiques.

Quatre brèves remarques, ayant trait à la philosophie de l'action, à l'accès au bien moral, à la liberté et au déterminisme et à la participation politique, concluront cet exposé de la philosophie morale hellénistique.

La psychologie morale des philosophies hellénistiques paraît d'une consternante simplicité comparée à celle de Platon ou d'Aristote. L'idée de conflit psychique, la certitude qu'il existe des forces de perturbation qui empêchent les actions de découler des principes ou de la conviction rationnelle, lui est étrangère. Chez les stoïciens, par exemple, seule la raison motive les actions : il suffit donc de consentir à l'impression rationnelle qui présente la description d'une action à accomplir ou à éviter. L'action est juste si la proposition qui la motive est vraie ; seul le sage consentira au vrai. Il n'y a pas, c'était aussi ce que Socrate pensait, de faiblesse de la volonté, mais il y a en revanche des erreurs de raisonnement, lorsqu'on acquiesce à des propositions qui présentent comme bon un autre objet que la vertu ou la rationalité. Les passions peuvent offusquer la croyance rationnelle, c'est pourquoi elles doivent être ni contrôlées ni maîtrisées, mais éradiquées.

Une autre question a trait à l'accessibilité du bien moral. Tous les philosophes hellénistiques ont souligné combien il est difficile de réaliser en soi le bien moral. Tous disent que le sage est un modèle, l'idéal de la perfection humaine, et même s'il n'existe peut-être pas, son existence est toutefois possible. Les stoïciens ont ainsi souligné que même si le seul bien est la vertu, le sage peut montrer en toutes ses actions, importantes ou triviales, qu'elles réussissent ou qu'elles échouent, la disposition rationnelle qui est le signe de la vertu. Le stoïcisme impérial a également développé des formes d'exercices spirituels permettant de réaliser ce détachement du corps et des biens extérieurs, pour accéder à l'équanimité de l'état intérieur (une « citadelle intérieure », selon l'expression de Marc Aurèle). Mais il reste que le seul nom de sage jamais donné est toujours celui de Socrate, un être à la fois ayant réellement existé, mais fortement idéalisé.

Les éthiques hellénistiques ont également abordé la question de la liberté humaine, selon une perspective à la fois physique et morale, ce dont on trouve peu d'équivalent dans l'œuvre de Platon ou d'Aristote. Épicure était très soucieux de la possibilité de détacher sa physique atomistique du nécessitarisme auquel elle paraissait jointe chez Démocrite et qui risquait de retirer toute portée à la responsabilité morale de l'agent. Comme la théorie du *clinamen* (ou déviation minimale des atomes, terme utilisé par Lucrèce dans son poème *De la Nature*) permet de penser la constitution des corps et d'un monde physique stable, elle sert à concevoir la possibilité de la formation d'un caractère moral, source autonome d'actions qui ne sont pas réductibles à la somme mécanique des atomes qui composent la personne. Les stoïciens se sont également intéressés au problème du destin, problème physique mettant en jeu le principe universel de causalité, et problème moral, car lié à la possibilité de la liberté humaine. Une théorie physique complexe permet de penser que l'action morale, bien que nécessairement suscitée par une impression venue de l'extérieur, est également déterminée dans sa qualité morale par le caractère de l'agent, au moyen d'un assentiment où s'exprime sa disposition morale.

Enfin, dans la mesure où l'éthique hellénistique se présente comme une recherche de la perfection intérieure, elle ne prône pas l'action ou la réforme, mais recommande de se détacher du monde politique ou de se conformer, comme le voudront les philosophes sceptiques, à ses codes existants. L'espace politique n'est plus conçu comme le lieu où l'individu doit accomplir sa destination morale. Le mépris des conventions poussé à l'extrême par les cyniques, se retrouve aussi chez les stoïciens et les épicuriens. Les stoïciens ont voulu montrer que le sentiment d'appropriation *(oikeiosis)*, éprouvé d'abord par rapport à soi-même, ses enfants, sa famille, ses amis, s'étend à tous les autres membres de l'espèce et justifie une coopération nécessaire au sein des communautés politiques. Quant à l'épicurisme, il a d'abord professé un retrait total de la vie politique, mais l'épicurisme plus tardif s'est montré animé d'une ambition missionnaire et égalitariste, promettant une communauté détachée de la société conventionnelle, fondée sur la paix de l'âme et les plaisirs de l'amitié.

Les néo-platoniciens recueillent tout l'héritage grec dans le domaine de l'éthique en y ajoutant un certain nombre de traits qui les caractérisent. Dans la *Sentence*, 32, où il commente le traité de Plotin *Sur les vertus* (*Enn.*, I, 2 [19]), Porphyre distingue quatre genres de vertus : les vertus politiques ou civiques, les vertus cathartiques ou purificatrices, les vertus théorétiques ou contemplatives, les vertus paradigmatiques. Les vertus politiques ou civiques sont d'ordre pratique, elles ont en vue la vie en société, elles mettent de l'ordre en l'homme en assignant des mesures à l'irrationalité. Celui qui parvient à cette modération des passions (*metriopatheia* / μετριοπάθεια) atteint à l'idéal aristotélicien et peut être déclaré un honnête homme (*spoudaios* / σπουδαῖος). Les vertus purificatrices se manifestent lorsqu'on s'abstient d'accompagner le corps dans l'action et de partager les passions qui l'affectent ; elles visent à la renonciation aux passions *(apatheia)* chère au stoïcisme. Mais un platonicien se doit d'aller plus loin. Voilà pourquoi Porphyre évoque un troisième genre de vertus, les vertus contemplatives. Ce sont les vertus de celui qui s'adonne à la contemplation (*theoria* / θεωρία) ; elles consistent essentiellement en une connaissance de l'être, c'est-à-dire de l'intellect et de l'intelligible qui en est inséparable. À ces trois premiers genres, Porphyre en ajoute un quatrième, celui des vertus paradigmatiques, c'est-à-dire des Formes des vertus. Ce sont les vertus de l'intellect en tant qu'il est intellect et séparé de l'âme. Par là, Porphyre se sépare de Plotin qui se contentait d'évoquer ce genre de vertus sans leur donner un statut particulier. Pourquoi dès lors Porphyre fait-il l'hypothèse de ce quatrième genre de vertus si paradoxales, puisqu'elles n'ont pratiquement plus aucun ancrage dans le monde sensible ? Probablement comme étape vers l'union avec l'Un-Bien.

Avec Jamblique, si on en croit le *Commentaire au Phédon* d'Olympiodore (8, § 2-3) et celui de Damascius (I, § 138-151), le système s'est enrichi jusqu'à compter sept degrés. Avant les vertus civiques de Porphyre, ont été ajoutés deux nouveaux degrés communs aux hommes et aux animaux : celui des vertus naturelles, fondé sur le tempérament et celui des vertus morales fondé sur l'habitude. En haut de l'échelle, au-delà des vertus théorétiques et même des vertus paradigmatiques, a été introduit un niveau supplémentaire, celui des vertus dites théurgiques, hiératiques ou unitives, qui permettent par des rites de s'unir au principe

suprême. Par là, ce ne sont plus seulement les autres doctrines éthiques qu'intègre le néoplatonisme, mais aussi un certain nombre de pratiques religieuses.

La philosophie morale de l'Antiquité a exercé une influence considérable sur l'histoire de la philosophie, et encore aujourd'hui, la théorie des vertus d'Aristote, la conception de la motivation humaine chez Platon et Aristote, la définition des plaisirs par les cyrénaïques et les stoïciens sont au cœur de nombreux débats de la philosophie morale. Cette constance de la référence grecque peut nous faire douter de la validité d'une conception historiciste de la philosophie (selon laquelle les conditions historiques qui définissent nos problèmes doivent également définir les éléments dont nous avons besoin pour les penser et les résoudre). Mais elle doit aussi nous rendre sceptiques quant à l'existence d'un progrès moral, de l'Antiquité jusqu'à nous, et dont l'effet premier serait de reléguer les réflexions grecques dans le monde révolu des Anciens. Beaucoup de nos problèmes moraux sont les mêmes que ceux que se posaient les Grecs, et leurs réponses sont encore en partie les nôtres.

● ARNIM H. VON, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 2e éd., 1964. — ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, trad. V. Decarie, Paris, Vrin, 1978 ; *Grande Morale : (Les Grands Livres d'éthique)*, trad. C. Dalimier, Paris, Arléa, 1992 ; *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1972 ; *Les Politiques*, trad. fr. P. Pellegrin, Paris, Flammarion « GF », 1990. — BRÉHIER E. & SCHUHL P.-M., *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1962. — CICÉRON, *Les Devoirs*, Paris, Les Belles Lettres, 1974 ; *Démocrite et l'atomisme ancien. Fragments et témoignages*, prés. et trad. M. Solovine, revue et complétée par P.-M. Morel, Paris, Pocket, 1993. — DIELS H. & KRANZ W. éd., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche, 1952 (reprint de la 5e éd.). — DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, introduction, traduction et commentaires sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Hachette « Pochothèque », 2e éd., 1999². — DUMONT J.-P., *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1988 ; *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard « Folio/Essais », 1991. — ÉPICURE, *Epicurea*, éd. H. Usener, Leipzig, 1887 (rééd. Rome, 1963) ; BOLLACK J., *La Pensée du plaisir. Épicure : textes moraux, commentaires*, Paris, Minuit, 1975. — GIANNANTONI G., *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Naples, Bibliopolis, 1986, 2e éd., 1990. — LONG A. & SEDLEY D. dir., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge Univ. Press, 1987. — DECLEVA-CAIZZI F. éd., *Pirrone, testimonianze*, Naples, Bibliopolis, 1981. — Platon : *Euthyphron, Lachès, Apologie de Socrate, Charmide, Protagoras, Gorgias, La République* (t. I), *Lois* (t. II), in *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade », t. I et II, 1950 ; *Platon, Ménon*, trad. et introd. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion « GF », 1991 ; *Platon, Phèdre*, trad. et introd. L. Brisson, Paris, Flammarion « GF », 1989 ; *Platon, Phédon*, trad. et introd. M. Dixsaut, Paris, Flammarion « GF », 1991 ; *République*, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard « Folio », 1993.

▶ ADKINS A. W. H., *Merit and Responsibility*, Oxford Univ. Press, 1960 ; *From the Many to the One. A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*, Ithaca / New York, Cornell Univ. Press, 1970 ; *Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece From Homer to the End of the Fifth Century*, New York, Norton & Comp., 1972. — ANNAS J., *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1993. — AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963. — BOLLACK J., « Un silence de Platon », *Revue de philologie*, 41, 1967, 242-246. — BOURIOT F., *Kalosvkagathos-kalokagathia. D'un terme de propagande des sophistes à une notion sociale et philosophique. Études d'histoire athénienne*, Hildesheim, Olm, 1995. — BRUNSCHWIG J. & LLOYD G., *Le Savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996. — BURNYEAT M. éd., *The Sceptical Tradition*, Oxford Univ. Press, 1990. — CANTO-SPERBER M. (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1997 ; *Éthiques grecques*, Paris, PUF, 2001. — COOPER J., *Reasons and Emotions, Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press, 1999. — DIHLE A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley / Los Angeles, Univ. of California Press, 1982. — DOVER K. J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974. — FERWERDER R., « Democritus and Plato », *Mnemosyne*, 25, 1972, 337-378. — GASKIN R., « Do Homeric heroes make real decisions ? », *Classical Quarterly*, 40, 1990. — GIANNANTONI G. éd., *Lo scetticismo antico*, Naples, Bibliopolis, 1981. — GOLDSCHMIDT V., *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970. — GOULET R. éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, 1989-1995. — GOULET-CAZÉ M.-O., *L'Ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986 ; éd., *Le Cynisme dans l'Antiquité*, Paris, PUF, 1993. — GROTE G., *History of Greece*, Londres, Murray, 12 vol., 1846-1856. — HADOT P., *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992 ; *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard « Folio », 1995. — HARDIE W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, 2e éd., Oxford Univ. Press, 1980. — HOOKER J. T., « Homeric society : a shame culture ? », *Greece and Rome*, 34, 1987. — IRWIN T., *Plato's Moral Theory : the Early and Middle Dialogues*, Oxford, Univ. Press, 1977. — KERFERD G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Univ. Press, 1981 ; éd., *The Sophists and their Legacy*, *Hermes Einzelschrift*, 44, 1981. — LÉVY C., *Les philosophies hellénistiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997. — LONG A., « Morals and values in Homer », *Journal of Hellenic Studies*, 90, 1970, 121-139. — LONG A. A. & SEDLEY D. N. dir., *Les Philosophes hellénistiques*, trad. fr. par J. Brunschwig, P. Pellegrin, 3 vol., Paris, Flammarion, 2001. — MITSIS P., *Epicurus Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1988. — NILL M., *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leyde, Brill, 1985. — NUSSBAUM M., *The Fragility of Goodness*, Cambridge Univ. Press, 1986 ; *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton (NY), Princeton Univ. Press, 1994. — O'BRIEN D., « Démocrite d'Abdère », *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, 1994, Paris, CNRS, 1994 (voir aussi dans le même ouvrage l'art. de J.-M. Flamand, « Démocritès », auteur ancien auquel ont été attribués jusqu'à Stobée les fragments éthiques de Démocrite, II, 644-645). — PEARSON L., *Popular Ethics in Ancient Greece*, California, Stanford Univ. Press, 1962. ROBIN L., *La Morale antique*, Paris, PUF, 1963. — RODIS-LEWIS G., *La Morale stoïcienne*, Paris, PUF, 1970. — SEDLEY D. N. dir., *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2003. — SNELL B., *La Découverte de*

l'esprit : la genèse de la pensée européenne, Combas, L'Éclat, 1994 (trad. de *Die Entdeckung des Geistes*, Hambourg, 1948). — SPANNEUT M., *Permanence du stoïcisme – De Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973. — STRIKER G., *Essays on hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — VEGETTI M., *L'etica degli antichi*, Rome / Bari, Laterza, 1989. — VLASTOS G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge Univ. Press, 1990 (trad. fr. C. Dalimier, Paris, Flammarion, 1994). — WILLIAMS B., « Philosophy », *The Legacy of Greece*, éd. M. Finley, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985 (trad. fr. M.-A. Lescourret, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990) ; *Shame and Necessity*, Univ. of California Press, 1993 (trad. fr. J. Lelaidier, Paris, PUF, 1997). — ZELLER E., *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, éd. E. Wellmann, 5e éd., Leipzig, 1923 (1844-1852), vol. III.

Monique CANTO-SPERBER

→ *Action ; Aristote ; Cyniques ; Épicure ; Histoire et philosophie morale ; Marc Aurèle ; Philosophie pratique ; Platon ; Plotin ; Pratique ; Scepticisme jusqu'au XVIIIe s. ; Socrate ; Stoïcisme ancien ; Vertu.*

APEL Karl Otto, né en 1922

La philosophie pratique de Karl Otto Apel

K. O. Apel est né à Düsseldorf en 1922. Il a été professeur aux universités de Kiel (1962-1969), de Sarrebruck (1969-1972) et de Francfort (1972-1989). Partant d'une perspective herméneutique inspirée de Heidegger, l'œuvre de K. O. Apel a rapidement évolué vers une confrontation systématique avec la philosophie du langage prédominante dans le monde anglophone. Parallèlement à cette confrontation, il édite les *Selected Writings* de C. S. Peirce (*Schriften I und II*, Francfort, 1967) et publie un ouvrage intitulé *Der Denkweg von Charles S. Peirce* (Francfort, 1975). Depuis 1973, date de la publication de son ouvrage principal *Transformation der Philosophie*, il réalise le programme d'une pragmatique transcendantale (elle-même comprise dans le cadre d'une sémiotique transcendantale) qui doit constituer le nouveau paradigme de la philosophie première et succéder ainsi à l'ancien paradigme de la conscience.

Ce programme, qui préserve l'autonomie théorique de la philosophie, aborde aussi bien des problèmes épistémologiques, comme le montre la controverse avec Hans Albert sur la question de la fondation ultime de la raison ou la discussion sur le statut des sciences sociales, que des problèmes de philosophie pratique comme en témoignent sa reformulation de la morale kantienne et sa reprise de la question du fondement de l'éthique.

L'œuvre de K. O. Apel est en Allemagne une référence essentielle. Elle est au centre du débat actuel sur « l'éthique du discours » et son influence sur l'évolution de Jürgen Habermas a été décisive.

Une éthique universelle à l'âge de la science

S'il est vrai que l'apport d'une philosophie se mesure à l'intérêt de ses questions ainsi qu'à la rigueur de ses réponses, on peut alors considérer l'éthique du discours *(Diskursethic)* de Apel comme une contribution majeure au débat contemporain sur l'éthique. Deux problèmes centraux structurent cette réflexion : *a* / celui de la possibilité d'une éthique universelle à l'âge de la science ; *b* / celui de l'application d'un principe déontique à l'histoire. C'est dans « Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik » (*Transformation der Philosophie*, 1973, 358-435) que Apel a formulé les données paradoxales du problème de la médiation entre l'éthique et la science. D'un côté, la science moderne, par ses résultats technologiques, représente un défi moral pour l'humanité : assumer une responsabilité solidaire face aux conséquences de ses activités à l'échelle mondiale ; mais, d'un autre côté, l'idée d'une éthique universelle qui pourrait se substituer avec succès aux morales traditionnelles défaillantes, apparaît comme une tâche impossible. Les motifs de ce constat résident dans la conception scientiste qui exclut normes et valeurs de la sphère de la validité intersubjective, mais aussi, dans le principe énoncé par Hume (*Traité de la Nature humaine*, livre III, 1re partie, section 1), qui interdit que l'on dérive des énoncés éthiques (prescriptifs) à partir de prémisses non éthiques (descriptives). Selon Hume, les énoncés de valeur ne portent pas sur des faits objectifs, mais ils expriment un sentiment d'approbation qui décide de la valeur. Par suite, une « éthique de la responsabilité solidaire qui serait universelle [...] semble dès lors à la fois nécessaire et impossible » (*Transformation der Philosophie*, 363). Pour résoudre cette aporie, Apel déploie une double stratégie argumentative. Le premier argument s'appuie sur la distinction herméneutique classique entre comprendre et expliquer. À côté des sciences modernes de la nature, dont l'objet exige constitutivement un renoncement à une compréhension normative, on doit en effet reconnaître l'existence de sciences humaines pour lesquelles un tel renoncement est impossible, puisque leur objet (l'« homme ») ne peut être constitué sans un engagement normatif. Par voie de conséquence, le principe de Hume est dans ce domaine dénué de *pertinence*. On ne dérive pas ici des normes à partir des faits mais, pris dans le cercle herméneutique, grâce à la compréhension des œuvres appartenant à des cultures étrangères ou passées, « on corrige et on enrichit bien plutôt son engagement normatif » (*ibid.*, p. 385). Cette approche humaniste est cependant insuffisante pour fonder l'éthique, car elle présuppose justement une telle fondation comme déjà accomplie. D'où la nécessité d'un second argument dont le rôle est d'établir l'universalité de l'éthique. Cet argument possède une signification philosophique

remarquable en ceci qu'il reprend le projet kantien inachevé des *Fondements de la métaphysique des mœurs,* à savoir celui du fondement d'une éthique déontique universelle, et qu'il exemplifie parfaitement le programme apelien d'une *transformation linguistique* de la philosophie transcendantale. Là où Kant a échoué en s'enfermant dans le cercle qui renvoie la fondation de la loi à la liberté, et la connaissance de la liberté à l'autofondation de la loi, K. O. Apel se propose de réussir au moyen d'une fondation pragmatico-transcendantale. Ainsi, la médiation de l'éthique et de la science coïncide-t-elle avec le fondement de l'éthique visé par Kant.

La stratégie argumentative de Apel se déploie ici en deux temps. D'abord il s'efforce de montrer que l'objectivité de la science présuppose la validité intersubjective de normes morales puis, par généralisation, il exhibe le caractère indépassable d'un principe déontique toujours-déjà reconnu de *tout* sujet qui argumente. En effet, bien que la logique soit comprise comme une science normative, il ne s'ensuit pas que la logique implique une éthique. En revanche, on peut affirmer que la logique, et avec elle toutes les sciences, *présuppose* un certain nombre de conditions normatives. La pensée rationnelle, comme toute pensée, est publique par principe (elle est *a priori* prise dans un « jeu de langage au sens des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein), de sorte qu'une communauté d'argumentation est nécessairement présupposée par toute justification logique et, avec cette communauté, l'obéissance à des normes fondamentales, comme le bannissement du mensonge, du secret, de la fraude, etc. Il y a donc bien une éthique scientifique au sens où il est impossible d'accroître la connaissance scientifique sans une certaine « abnégation » du savant. On retrouve dans cette analyse l'influence de Peirce. La vérité, comme telle limite idéale d'un consensus ultime dans la communauté scientifique illimitée, ne peut être atteinte par l'être fini, de sorte que la logique de la recherche implique structurellement le sacrifice de l' « égoïsme » du chercheur. Or, cette éthique, globalement déterminable comme éthique de la communication, n'est pas justiciable des critères positivistes de la validité, mais de ceux de la réflexion transcendantale. C'est ce que montre la réponse de Apel à une objection poppérienne. On pourrait en effet douter de la possibilité d'une fondation ultime, en ceci que toute fondation présuppose l'usage de la logique et que vouloir fonder l'éthique présupposée par la logique, c'est tomber dans un *regressus ad infinitum.* L'accusation de cercle disparaît toutefois si l'on prend conscience que la reconnaissance du caractère incontournable de la logique est déjà une proposition indubitable de la réflexion du sujet argumentant sur les présuppositions de l'argumentation. En fait, de pareils maux ne sont à craindre que si l'on confond réflexion pragmatico-transcendantale et déduction sémantique.

Mais les normes présupposées par l'argumentation rationnelle ne sont-elle pas, au sens de Kant, de simples impératifs hypothétiques ? Si la logique implique une éthique, la logique, elle, doit-elle être ? L'éthique ne peut être ici justifiée que si l'on montre que les normes présupposées par la logique *exigent* que l'on soit logique. Pour que la justification rationnelle des opinions soit un *devoir,* il faut que le choix de la discussion soit à la fois libre et nécessaire. C'est bien ici le cas, dans la mesure où la volonté d'argumenter appartient aux conditions nécessaires de l'argumentation. Le principe de la discussion est donc toujours-déjà implicitement accepté par quiconque participe à la communication et celui-là même qui prendrait la décision irrationnelle de nier la logique ne pourrait se comprendre lui-même qu'en présupposant ce qu'il dénie. En outre, la nécessité objective de l'acceptation de la discussion ne supprime pas l'acte libre qui consiste à réaffirmer volontairement le principe. Objectivement nécessaire et subjectivement contingent, le principe d'une rédemption argumentative de toute prétention humaine (principe d'universalisation dialogique) a force d'impératif catégorique. À ce point on admettra que l'acceptation de l'argumentation est ce *fait de raison* qui résout le problème initial de la médiation de la science et de l'éthique.

La morale confrontée à l'histoire

Parmi les objections adressées à l'éthique du discours, le problème de son application apparaît comme le plus important. Face aux autres positions éthiques contemporaines (Gadamer, MacIntyre, Williams, Rorty), qui ont en commun le refus d'une éthique déontique universelle, un constat d'inapplicabilité du principe à l'histoire réelle serait rédhibitoire. La raison en est que l'éthique universaliste classique a laissé un écart béant entre le monde et les valeurs, comme en témoigne le principe de politique morale adopté par Kant dans le *Projet de paix perpétuelle* : « Fiat Justitia, pereat Mundus ». Or, pour combler cet écart, il faut résoudre le conflit entre *conviction* (l'idée de mon devoir) et *responsabilité* (mon action dans le monde). Il faut trouver une limitation du principe idéal qui ne restreigne pas son universalité. Une telle limitation ne peut venir que du principe lui-même, afin que l'inconditionné (le devoir) puisse être uni sans contradiction au conditionné (l'ordre moral substantiel caractérisé par des formes de vie). C'est ce que fait Apel dans « Diskursethik als Verantwortungsethik » (*Ethik und Befreiung,* 1990, 10-40), en distinguant deux parties dans l'*a priori* fondationnel de l'éthique. L'*a priori* communicationnel possède une double signification en ceci que le sujet réfléchissant découvre avec le caractère incontournable d'une communication *idéale,* son appartenance à une communauté de communication *réelle.* L'*a priori* communicationnel recèle donc virtuellement une dialectique entre le réel et

l'idéal. Par suite, lorsque les conditions d'application du principe idéal ne sont pas historiquement réunies, celui-ci doit être considéré comme un *télos* qui implique deux devoirs : *a* / le devoir d'opérer, dans certaines situations, des médiations entre l'agir communicationnel et l'agir stratégique comme, par exemple, accepter de mentir à un criminel qui traque sa victime. Malgré la violation du devoir de sincérité, il ne s'agit pas ici d'une compromission mais d'une exhaustion *(Auschäpfung)* du principe, parce que mon acte reste apte à susciter le consensus universel au-delà de la communication actuellement possible avec un assassin ; *b* / le devoir de coopérer à l'amélioration des conditions de la communication réelle dans le sens d'un rapprochement des conditions idéales. L'exhaustion de l'idéal et la transformation du réel sont donc les deux formes du principe déontique entendu comme principe de responsabilité lié à l'histoire.

Ainsi, selon K. O. Apel, tout homme qui s'intéresse à la fondation de l'éthique peut savoir, par la réflexion, qu'il la présuppose déjà, et que choisir pour principe la discussion rationnelle ne fait pas de lui un « idéaliste » sans histoire et sans mains.

● *Die Idee des Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico,* Bonn, Bouvier, 1963. — *Transformation der Philosophie,* 2 t., Francfort, Suhrkamp, 1973 (trad. partielle in *L'Éthique à l'âge de la science,* Lille, Presses Univ., 1987). — « Sprachaktheorie und transzendantale Sprachpragmatik zur Frage ethische Normen », *Sprachpragmatik und Philosophie,* Francfort, Suhrkamp, 1976. — *Diskurs und Verantwortung,* Francfort, Suhrkamp, 1988. — « Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants », *Ethik und Befreiung,* Aachen, Augustinus-Buchhandlung, Concordia, Reihe Monographien, 4, 1990 (trad. in *Revue de métaphysique et de morale,* n° 4, 1993). — « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique,* n° 413, oct. 1981. — « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », *Critique,* n° 464-465, janv.-févr. 1986). — « La sémiotique transcendantale », *Revue de métaphysique et de morale,* n° 2, 1987. — *Penser avec Habermas contre Habermas,* Paris, L'Éclat, 1990. — *Le Logos propre au langage humain,* Paris, L'Éclat, 1994. — *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft,* Suhrkamp, 1993. — *Discussion et responsabilité,* 2 t., Paris, Le Cerf, 1994 et 1998. — « De Kant à Peirce : la transformation sémiotique de la logique transcendantale », *Philosophie,* 1995. — *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten,* Suhrkamp, 1996. – *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes,* Suhrkamp, 1998.

► APPEL K.-O., *The response of discourse ethics to the moral challenge of the human situation as such and especially today,* Leuven, Peeters, 2002. — BOUCHINDOHOMME C. & ROCHLITZ R. éd., *Habermas, la raison, la critique,* Paris, Le Cerf, 1999. — DUPORTAIL G.-F., *Phénoménologie de la communication,* Ellipses, 1999 ; « K. O. Apel et la communauté de communication », in *Revue de métaphysique et de morale,* 2000. — GEUSS R., *The Idea of Critical Theory,* Cambridge, Univ. Press, 1981. — LELLOUCHE R., *Introduction* à l'« éthique à l'âge de la science », Lille, Presses Univ., 1987 ; « La fondation de la morale et l' "éthique du discours" de K. O. Apel », *Hermes,* n° 1, CNRS. — MENDIETA E., *The adventures of transcendental philosophy : Karl-Otto Apel's semiotics and discourse ethics,* Lanham, Rowman & Littlefield, 2002. — POULAIN J., *L'Age pragmatique ou l'expérimentation totale,* Paris, L'Harmattan, 1991 ; *Le Partage de la vérité,* Paris, L'Harmattan, 1991. — THOMSON J. & HELD D. éd., *Habermas ; Critical Debates,* Cambridge (Mass.), MIT Press, 1982.

Guy-Félix DUPORTAIL

→ *Communauté ; Discussion ; Expression ; Impartialité.*

APPROBATION → Blâme et approbation

ARENDT Hannah, 1906-1975

Hannah Arendt, juive allemande, étudie la philosophie, en particulier avec Heidegger ; elle défend une thèse sur saint Augustin (dirigée par Jaspers) dont le thème central est déjà le futur thème arendtien de *l'amor mundi* (expression d'Augustin). C'est l'accession de Hitler au pouvoir qui va la réveiller de ce qu'elle nomme elle-même son « sommeil romantique » ; l'événement lui révèle simultanément l'importance de la dimension du politique pour l'homme et le problème juif qui n'avait pas vraiment fait question pour elle jusque-là. Ayant quitté l'Allemagne dès 1933, elle émigrera aux États-Unis en 1940 et obtiendra la citoyenneté américaine seulement en 1951. Cette expérience l'amènera à réfléchir sur le lien inextricable existant dans le monde moderne entre le droit à la citoyenneté et les droits de l'homme. Elle enseignera la théorie politique dans les universités américaines les plus importantes. Princeton, Berkeley, Chicago, New School for Social Research de New York. Elle publie en 1951 *Les Origines du totalitarisme,* un de ses ouvrages majeurs dans lequel elle définit le système totalitaire avant tout par sa rupture radicale avec le sens commun qui est inséparablement sens de l'interrogation commune sur le sens et sens des limites. En 1958, elle publie un autre ouvrage majeur, *The Human Condition* – traduit en français sous le titre de *La Condition de l'homme moderne* – dont un des thèmes directeurs est celui de la pluralité comme condition de cet être terrestre qu'est l'homme. Elle s'intéresse à tous les événements politiques importants, autant de sources d'une réflexion plus générale : procès Eichmann, guerre du Viêt-nam, mouvement étudiant, etc. Sa dernière œuvre, inachevée, *The Life of the Mind (La Vie de l'esprit),* sera publiée après sa mort. Elle y déploie une méditation sur ce que peut signifier pour cet être mondain qu'est

l'homme le fait qu'il possède le pouvoir de transcender les données sensibles de ce monde. L'ouvrage s'ouvre sur la question du mal et de son lien possible avec le pouvoir de penser.

Le « conflit » entre éthique et politique

La question de l'éthique est abordée d'emblée par Hannah Arendt dans la perspective des rapports de l'éthique et de la politique. Au centre de sa réflexion, l'idée d'une coresponsabilité de chacun pour le monde compris comme monde commun.

C'est dans ce cadre qu'il faut resituer les attaques fréquentes portées contre la « moralité de la conscience ». L'homme vertueux ne fait pas encore un bon citoyen. Lorsqu'il y va du monde commun, la conviction intérieure ne peut fournir un critère suffisant de légitimité. La politique ne peut renoncer aux principes éthiques sans se détruire elle-même, mais les seuls principes éthiques, ou les bons sentiments ne font pas encore une politique.

L'antinomie de « la belle âme » et des « mains sales » n'est cependant pas celle de H. Arendt. Le moment du retrait hors de l'espace public et en particulier dans l'intériorité de la conscience est un moment essentiel requis pour un retour autonome et efficace dans le monde commun ; et si, dans des conditions politiques particulièrement perverties – celles créées par le système totalitaire –, ce retrait est la condition même pour une refondation du politique, c'est bien parce qu'il permet à l'individu de reprendre contact avec la source transpolitique de sa liberté. Mais, précisément, on ne peut se contenter de séjourner en ce retrait, encore faut-il que les exigences qui s'y expriment soient visibles sur la scène publique.

Le conflit n'est pas principiel entre éthique et politique, mais, lorsqu'il y a conflit, il s'agit d'apporter son objection au monde ; l'objection de conscience doit subir le travail qui la métamorphosera en une opinion argumentée, acceptant de se frotter aux autres opinions dans un débat public qui peut être très conflictuel puisqu'il peut aller jusqu'à la désobéissance civile. L'éthique arendtienne de la politique demande que l'intériorité de la conscience soit non pas niée mais transposée en opinions, en lois et en institutions durables. L'immédiateté de la conviction doit intégrer en soi les multiples médiations requises pour recevoir un authentique prolongement politique.

Toutes les analyses arendtiennes des événements importants du XX[e] s. montrent que la politique trouve dans l'éthique et ses exigences sa condition et sa limite. H. Arendt voit dans le pouvoir et l'obligation morale de tenir ses engagements la condition ou « le préalable non politique de toutes les vertus spécifiquement politiques » (Arendt, « La désobéissance civile », in *Crises of the Républic,* trad. fr., *Du mensonge à la violence,* Paris, Calmann-Lévy, 1972, 99). De même, ses analyses consacrées au mensonge en politique font apparaître la vérité – la véracité quant aux choses essentielles concernant le monde commun – comme une condition existentielle de la politique. H. Arendt dénonce encore l'effondrement moral généralisé qui a caractérisé, selon elle, la société occidentale, et sur fond duquel seul les nazis ont pu mener leur politique exterminatrice, perpétrant leurs crimes dans une atmosphère d'indifférence généralisée. C'est encore cette même impuissance à s'indigner qu'elle décèlera – et dénoncera – sous la bonne conscience de la plupart des Allemands, mais également des autres nations, et en particulier des autres gouvernements, qui après la guerre ne se sont pas sentis coresponsables des crimes nazis. De même, elle insiste sur le caractère moral de la révolte estudiantine de la fin des années 1960, et tout le contexte montre clairement qu'il s'agit là pour elle d'un phénomène positif. Non seulement H. Arendt n'évacue donc pas de la scène publique les sentiments moraux, comme on a pu le dire, mais sa méfiance à l'égard de la suffisance de tels sentiments ne témoigne pas d'une réduction de l'éthique à sa dimension politique. Son propos est bien plutôt de montrer par son analyse du monde totalitaire qu'au rétrécissement de l'espace commun répond un rétrécissement de l'espace intérieur des consciences. Priver un individu du monde commun dans lequel sa liberté puisse s'exprimer et s'inscrire, recevoir reconnaissance et être reprise par d'autres, et par là devenir une réalité tangible dans ce monde, c'est le priver de la condition de son autonomie, de son existence comme un « qui ». Lorsque se soustraient les conditions de l'inscription de la liberté dans le monde visible, c'est la source invisible de cette liberté qui risque de tarir, cette source énigmatique que H. Arendt appelle la spontanéité.

La banalité du mal

La visée du système totalitaire, et plus radicalement de l'univers concentrationnaire – une visée qui, même dans les camps, n'aboutit pas totalement – est de détruire cette capacité d'être un « qui », ce soubassement existentiel de la personnalité éthique. L'expérience de la désolation est l'expérience de la ruine de la personnalité, et donc de la ruine du pouvoir de l'individu de répondre de ses jugements et de ses actes, lorsque se dérobent les conditions pour juger et agir avec les autres.

H. Arendt dit d'un personnage comme Eichmann, exemplification exacerbée de la « désolation » existentielle et éthique des individus en régime totalitaire, que ses pensées « ne sont pas hideuses, elles sont creuses » (*Eichmann à Jérusalem,* p. 61). Eichmann a fait le vide à l'intérieur de soi en fuyant le réel, c'est-à-dire, en l'occurrence, en évacuant de son expérience et de son imagination la présence concrète d'autrui. Eichmann s'exprime en clichés, il met entre lui-même et le

monde l'écran de ces clichés et s'interdit par là de faire l'épreuve du mal introduit dans ce monde. Le jugement se coupe de lui-même en se coupant de sa source sensible ; il s'agit de ne pas éprouver pour ne pas penser, de ne pas penser pour ne pas éprouver. Le pouvoir de recevoir le monde dans une expérience se nie lui-même. Pensée et sensibilité se mettent elles-mêmes dans un état de banalité en ne s'ouvrant plus l'une à l'autre : la *Gedankenlosigkeit* est plus que simple absence de pensée, elle est absence à soi intentionnelle – ce qui ne signifie pas nécessairement consciente – de la pensée, auto-anesthésie du pouvoir de juger. L'analyse arendtienne du monde totalitaire et des individus qu'il vise à fabriquer nous ont appris qu'on ne peut plus réduire la sensibilité, l' « émotionnel » à l'irrationnel. La violence la plus radicale qui se soit introduite dans le monde a été avant tout le fait d'individus coupés de leur pouvoir de sensibilité. H. Arendt rappelle que pour Himmler, le SS idéal n'était pas l'individu mû par la haine des Juifs, mais celui qui pouvait accomplir sa tâche de destruction en l'absence de toute passion, dans la plus parfaite désaffection. Même la passion la plus négative, telle la haine, a encore des limites : l'élan destructeur s'affaisse lorsque l'objet de la haine est détruit ; l'activisme destructeur des individus sans passion est, lui, illimité. H. Arendt découvre en Eichmann que l'irresponsabilité d'une pensée et d'une sensibilité s'absentant à elles-mêmes et au monde peut « faire plus de mal que tous les instincts destructeurs réunis ». Prise en ce sens, l'interprétation arendtienne du mal radical n'est pas banalisation, mais elle est au contraire la découverte de « l'effrayante, indicible, impensable banalité du mal » (*Eichmann à Jérusalem*, 277).

● *Der Liebesbegriff bei Augustinus*, Berlin, J. Springer, 1929 (trad. fr., *Le Concept d'amour chez Augustin*, Paris, Deux Temps Tierce, 1991). — *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & Jovanovitch, I. : *Antisemitism* ; II. : *Imperialism* ; III. : *Totalitarianism*, 1951 (trad. fr., *Le Système totalitaire*, Paris, Le Seuil « Points », 1972, III). — *Rahel Varnhagen : The Life of a Jewess*, Londres, East and West Library, 1958 (trad. fr., *Rahel Varnhagen, La Vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme*, Paris, Tierce, 1986). — *The Human Condition*, Chicago, Univ. Press, 1958 (trad. fr., *La Condition de l'homme moderne. Travail, Œuvre, Action*, Paris, Calmann-Lévy, 2e éd., 1961, préface P. Ricœur). — *Between Past and Future : Six Exercices in Political Thought*, New York, Viking Press, 1961 (trad. fr., *Crise de la culture, huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard « Idées », 1972). — *Eichmann in Jerusalem : a Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1963 (trad. fr., *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966). — *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963 (trad. fr., *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967). — *Men in Dark Times*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968 (trad. fr., *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974). — *Die Verborgene Tradition : Acht Essays*, Francfort, Suhrkamp, 1976 (trad. fr., *La Tradition cachée*, Paris, Bourgois, 1987). — *The Life of the Mind*, New York, Harcourt, Brace Jovanovitch, 1978 (trad. fr., *La Vie de l'esprit*, Paris, PUF, 1981).

▶ AMIEL A., *Hannah Arendt : politique et événement*, Paris, PUF, 1996. — ARON R., « L'essence du totalitarisme », *Critique*, X, n° 80, janv. 1954, 51-70. — BERGER B. J., *The Banality of Evil*, Londres, Rowman & Littlefield, 1998. — BUCHHEIM H., *Totalitarian Rule : Its Nature and Characteristics*, Middletown, Wesleyan Univ. Press, 1968. — CALHAUN G., MCGOWAN J., *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1997. — CANOVAN M., *The Political Throught of H. Arendt*, New York/Londres, Harcourt, Brace Janovich, 1974. — COURTINE-DENAMY S., *Hannah Arendt*, Paris, Belfond, 1994. — DISCH L. J., *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1996. — ENEGRÉN A., *La Pensée politique de H. Arendt*, Paris, PUF, 1984. — HEUER W., *Hannah Arendt*, Paris, J. Chambon, 1993. — HILL M. A., éd., *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*, New York, St-Martins, 1979. — ISAAC J. C., *Democracy in Dark Times*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1998. — KATEB G. E., *Hannah Arendt : Politics, Conscience, Evil*, Totowa (NJ), 1984. — KIELMANSEGG P. G., MEWES H., GLASER-SCHMIDT E., *Hannah Arendt and Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — MAY L., *Hannah Arendt*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1997. — LEGROS R., « H. Arendt, Une compréhension phénoménologique des droits de l'homme », *Études phénoménologiques*, t. 1, n° 2, 1985. — PAREK H., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, New York, 1981. — REIST M., *Die Praxis der Freiheit. Hannah Arendt : Anthropologie des Politischen*, Wurtzbourg, 1990. — ROVIELLO A.-M., *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987. — SCHNABL C., *Das Moralische im Politischen : Hannah Arendts Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik*, Frankfurt am Main / New York, P. Lang, 1999. — SELLER A., *Hannah Arendt*, Londres, Sage Publications Ltd., 1998. — SHARPE B., *Modesty and Arrogance in Judgement*, Londres, Praeger Publ., 1999. — STEGEN M. B., *Violence and its Alternatives*, New York, Macmillan, 1999. — VILLA D. R., *Politics, Philosophy and Terror*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1999. — YOUNG-BRUEHL E., *Hannah Arendt*, Paris, Anthropos, 1986 (trad. J. Roman & É. Tassin de *Hannah Arendt. For Love of the World*, 1982). — Colloque Hannah Arendt, *Politique et pensée*, Paris, Payot, 1996.

Anne-Marie ROVIELLO

→ *Droits ; Mal, souffrance, douleur ; Politique ; Travail.*

ARISTOTE, 384-322 av. J.-C.

Toute présentation de la philosophie morale d'Aristote se heurte d'emblée à un écueil quelque peu paradoxal pour nous autres modernes : le Stagirite n'emploie jamais l'adjectif *êthikê* / ἡ θική sous sa forme substantive et il ne s'en sert pas non plus pour qualifier un domaine de la philosophie ou un type de science. Autrement dit, pas plus qu'Aristote ne désigne ce qu'il expose dans l'*Ethique à Nicomaque (EN)* et dans l'*Éthique à Eudème (EE)* comme composant une « éthique » ou une « morale » (on ne distinguera pas ici entre

« morale » et « éthique », ces deux termes signifiant étymologiquement la même chose), il ne rattache ces exposés, qui appartiennent à ce qu'il appelle les *discours éthiques*, à une partie de la philosophie ou à un type de science qu'on devrait appeler morale, philosophie morale ou science morale (l'expression « philosophie pratique » ne fait pas non plus partie du vocabulaire aristotélicien). En revanche, comme l'enseigne le célèbre prologue de l'*EN*, I, 1, le Stagirite range d'emblée la recherche portant sur le souverain bien sous le chef de la politique, le terme *politikê* / πολιτική étant par lui employé aussi bien comme un substantif que comme un adjectif qualifiant un certain art, une certaine science ou une certaine puissance ou faculté (*dunamis* / δύναμις). Or, puisque Aristote désigne alors par « politique » la science architectonique suprême, c'est-à-dire celle qui se sert des autres sciences pratiques, il faut s'interroger en tout premier lieu sur ce que désigne cette science et sur ce que recouvrent ces *discours éthiques* (Bodéüs, *Le Philosophe et la Cité*, 1982, 39-60 *versus* R.-A. Gauthier & J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, 2e éd., 1970, 1-25).

En nommant *discours éthiques* ceux qui ont trait aux *affaires humaines*, Aristote s'inscrit bien entendu dans la lignée de Socrate, qui distinguait les choses humaines des choses physiques, et de Platon, qui les distinguait des choses divines, mais en insistant tout au long de l'*EN*, I, sur ce fait que ce qu'il y a lieu de rechercher, le souverain bien, doit être un bien proprement humain, il enfonce en même temps un coin dans cette tradition. Aristote pense en effet très profondément qu'en guise de souverain bien, ce que tout le monde s'accorde à nommer bonheur (eudaimonia / εὐδαιμονία, qu'on peut aussi traduire par la « vie bonne » ou la « vie heureuse ») et qu'il estime être la fin de la politique, Platon n'a proposé qu'une coquille vide et de surcroît hors de portée. Il faut donc s'efforcer de repenser ce qui dirige et ordonne nos actions, le désir d'être heureux, à l'aune de notre nature et non à celle d'un très hypothétique Bien en soi. Autrement dit, puisque les affaires humaines relèvent de ce genre de choses qu'on appelle contingentes (elles peuvent être autrement qu'elles ne sont) par opposition à celles qui sont nécessaires (celles qui ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont), il ne faut pas chercher à plier les premières aux lois qui régissent les secondes. D'où, dans la *Métaphysique*, E, 1, la distinction bien connue entre les sciences théorétiques (théologique, mathématique, physique), les sciences pratiques (la tradition des commentateurs y distinguera la politique, l'éthique et l'économique) et les sciences poïétiques, seules les premières portant sur ce qui est nécessaire et, dans une certaine mesure, étant authentiquement des sciences puisque le contingent n'est jamais affaire que d'opinion. Il en résulte une importante conséquence méthodologique, présentée dès l'*EN*, I, 1, mais aussi en *Métaphysique*, α, 3, à savoir qu'on ne doit pas attendre de ce type d'exposés la même rigueur dans les démonstrations que dans les mathématiques puisque leur objet ne le permet pas.

Mais, et c'est là toute l'ambiguïté, la politique relève aussi de l'activité scientifique. C'est le cas quand on aborde son objet en ne prenant pas directement part à l'action, soit qu'on légifère souverainement (et l'homme d'action devra se soumettre à ces lois), soit qu'on réfléchisse, comme Aristote le fait, sur la nature du bonheur et de la vertu, sur la façon d'y parvenir ou sur les éléments des constitutions, qui sont autant d'items de ce qu'il appelle science politique. Malgré la nature contingente de son objet, la politique est donc bien une science puisqu'on s'y efforce d'y manifester la vérité sur chaque chose et qu'on ne s'y borne pas à en aborder le seul côté pratique (*Pol.*, III, 8, 1279 *b* 13-15), mais ce n'est pas une science strictement théorétique puisque c'est en vue de la réalisation du bien souverain qu'on réfléchit et non en vue de sa seule connaissance. Aristote distingue ainsi les sciences qui ont pour fin la connaissance pure, c'est-à-dire les sciences théorétiques, de celles qui ont pour fin le « faire » et qu'il appelle « productives » (*EE*, I, 5, 1216 *b* 3-25).

Bonheur et vertu

Si donc « le bien est ce à quoi toutes choses tendent » (*EN*, I, 1, 1094 *a* 3) et si nous nous accordons pour dire qu'il existe un souverain bien, encore faut-il pouvoir préciser ce que tous s'accordent à nommer bonheur, mais sur quoi les opinions diffèrent grandement. C'est pourquoi, dépassant le thème traditionnel du choix des genres de vie (vie de jouissance, vie politique au sens étroit du terme, vie contemplative), Aristote pose qu'on ne saurait reconnaître un bien pour souverain qu'à la condition qu'il soit désiré pour lui-même et jamais en vue d'autre chose. Le caractère souverain du bien recherché implique donc qu'il soit la fin de tous nos actes, or tel est le propre du bonheur puisqu'il ne saurait être recherché en vue d'autre chose. En effet, si le bonheur faisait partie de ces biens qu'on recherche certes pour eux-mêmes, mais aussi en vue d'autre chose, alors il ne constituerait en rien quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même. Or, tels sont bien les caractères du bonheur : c'est une fin parfaite (*teleion* / τέλειον) car c'est la fin (*telos* / τέλος) suprême que nous ne pouvons que rechercher et à laquelle nous ne pouvons que nous arrêter en raison de son autosuffisance (*autarkeia* / αὐταρκεια). Mais Aristote précise aussitôt qu'il faut entendre par là non ce qui suffirait à combler un homme solitaire, mais ce qui suffit à rendre heureux l'homme défini comme un *animal politique* (*EN*, I, 5, 1097 *b* 6-11), c'est-à-dire entouré des siens et de ses amis dans une cité existant en vue du *bien-vivre* et non du seul vivre. Le bonheur est donc par défi-

nition un bien communautaire et c'est pourquoi l'homme heureux, c'est-à-dire vertueux, ne saurait vivre sans amis (*EN*, IX, 9-10). Nous retrouvons ici le législateur et comprenons mieux maintenant pourquoi la recherche du souverain bien relève de cette discipline qu'Aristote nomme politique. En effet, si « le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu » (*EN*, I, 6, 1098 *a* 16-17), le premier souci du législateur sera d'édicter des lois constitutionnelles (et donc surtout un système éducatif) se souciant au premier chef de la vertu des citoyens afin qu'ils puissent être amis, l'amitié étant le lien social par excellence puisque « quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice » (*EN*, VIII, 1, 1155 *a* 26-28, voir aussi I, 10, 1099 *b* 29-32, II, 3, 1105 *a* 10-13, *EE*, VII, 1, 1234 *b* 23-33 et *Pol.*, III, 9, 1280 *b* 38-1281 *a* 4 pour la définition des fins de la politique et des tâches du législateur).

L'argument, difficile, par lequel Aristote assure le passage du bonheur à la vertu, repose sur la détermination de la fonction ou de l'œuvre (*ergon* / ἔργον) propre à l'homme (*EN*, I, 6 ; *EE*, II, 1). Posant que toute chose a une fonction à exercer (ou une œuvre à produire) et une fin à atteindre, Aristote soutient qu'il doit en être de même pour l'homme. Puisque de toute chose on dit qu'elle est vertueuse ou qu'elle a atteint sa propre vertu ou excellence (*aretê* / ἀρετή) quand elle a non seulement accompli sa fonction, mais encore quand elle l'a bien accomplie, car c'est alors qu'elle a véritablement atteint sa fin (un cheval est excellent non seulement quand il a tout ce qu'il faut pour faire un bon cheval, mais encore quand il sert bien son cavalier, *EN*, II, 5, 1106 *a* 19-21 ; voir aussi *Physique*, VII, 3, 246 *a* 11-16), on doit donc rechercher quelle est la fonction propre de l'homme afin de savoir ce qui est pour lui le bien. Par un procédé éliminatif qui lui est habituel, Aristote en déduit que le propre de l'homme ne saurait être qu'une « certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme » (*EN*, I, 6, 1098 *a* 3-4) puisqu'il partage la vie et la sensation respectivement avec les végétaux et les autres animaux. Mais, comme tout homme est par définition doté de cette fonction, l'excellence propre de l'homme, c'est-à-dire celle qui fera son bonheur, ne consistera pas seulement à vivre en usant de cette fonction, mais elle consistera à bien l'exercer. C'est ce qu'Aristote s'efforce de faire comprendre en disant que la fonction du cithariste est de jouer de la cithare, tandis que celle du bon cithariste est d'en bien jouer, afin de distinguer ce qui relève du genre auquel on appartient (homme, cithariste) et ce qui relève de l'excellence due au mérite individuel (vertu, virtuosité). On comprend ainsi qu'Aristote puisse définir le bonheur comme « une activité de l'âme en accord avec la vertu (ou selon l'excellence) » et s'intéresse donc par la suite aux moyens de devenir vertueux.

Où nous retrouvons une nouvelle fois le nomothète, et donc la politique comme science architectonique, puisque dans l'*Éthique à Nicomaque*, I, 13, quand Aristote commence à examiner ce qu'est la vertu afin de préciser la nature du bonheur, il soutient que le vrai politique, le nomothète précise-t-il, est précisément celui qui s'est livré à une telle étude étant donné que son objectif est de faire en sorte que les citoyens soient vertueux. Or, pour se livrer à une telle étude, encore faut-il que le politique possède quelque connaissance de l'âme afin de déterminer quelles sont sa vertu et son activité. La psychologie morale, socle de l'éthique aristotélicienne, doit donc se comprendre par rapport à ses fins, lesquelles relèvent de la politique d'une double façon : construite en vue du savoir que doit posséder le législateur, cette psychologie a des fins qui entrent de toute évidence dans le cadre de la science politique. Voilà pourquoi Aristote peut ici employer un langage et des divisions (partie rationnelle/partie irrationnelle) rappelant des débats ayant cours dans l'Académie sans pour autant avoir besoin d'en soutenir le bien-fondé d'un point de vue scientifique : cette psychologie cherche plus à être politiquement ou moralement opératoire qu'à être biologiquement vraie. En d'autres termes, c'est une description commode des diverses facultés composant l'âme humaine, destinée à rendre compte de son activité, et non pas une étude biologique des facultés de l'âme. Plus profondément, si la psychologie morale et humaine, qui fonde la théorie des vertus, ne se confond pas avec la psychologie biologique, voilà qui signifie qu'Aristote n'est pas aussi « naturaliste » qu'on veut bien le dire parfois. En effet, outre que les vertus ne naissent pas en nous naturellement (*EN*, II, 1), ce qui nous intéresse, dit Aristote, et qui caractérise la vertu proprement dite, c'est ce que nous possédons d'une autre façon que par nature et qui ne survient que quand la raison produit ses effets (*EN*, VI, 13, 1144 *b* 1-14). De ce point de vue, et en déplaçant ici le sens de la terminologie aristotélicienne, il serait bien plus juste de dire que la vertu s'acquiert « contre nature » tant il est vrai que, bien que nous soyons tous bien disposés par la nature pour acquérir la vertu, si nous laissons notre nature à elle-même, nous ne développerons jamais que nos mauvais penchants en raison de notre pente naturelle à rechercher d'abord le plaisir (*EN*, II et III, 13-15). C'est pourquoi ce qui est acquis par habitude doit devenir comme notre seconde nature.

La psychologie morale et la classification des vertus

Après avoir, toujours selon le même procédé, éliminé ce que nous partageons avec les autres vivants afin de pouvoir expliquer ce qui constitue le propre de l'action morale (*praxis* / πρᾶξις), Aristote divise donc l'âme propre aux êtres humains en deux grandes parties. Malgré un grand parallélisme entre l'exposé de l'*EN*, I, 13, et celui de l'*EE*, II, 1, il faut toutefois remarquer que ces deux exposés procèdent de façon somme toute inverse :

l'*EN*, I, 13, distingue d'abord dans l'âme humaine une partie rationnelle (*to logon ekhon* / τὸν λόγον ἔχον) et une partie irrationnelle (*to alogon* / το ἄλογον), la partie désirante (*to orektikon* / τὸ ὀρεκ-τικὸν), puis explique que cette seconde partie est également en quelque façon rationnelle puisqu'elle est susceptible d'écouter le *logos* / λόγος et de se rendre à ses raisons comme un fils se laisse convaincre par son père quand celui-ci l'exhorte à faire quelque chose, ou au contraire l'admoneste et le réprimande. On finit donc par distinguer deux parties rationnelles, l'une exerçant proprement le *logos* / λόγος et devant donc commander, tandis que l'autre, la partie désirante, y participe en quelque façon puisqu'elle l'écoute et se laisse par lui persuader. Or c'est là ce que pose d'emblée l'exposé parallèle de l'*EE*, II, 1, et qui nous permet de mieux comprendre le sens de la distinction entre ces deux parties de l'âme : puisque ce sont là deux « parties » propres à l'âme humaine, la partie désirante de l'homme ne doit pas être confondue avec celle des autres animaux.

Fort de cette distinction, qui ne recoupe donc pas exactement la bipartition d'origine académique, Aristote distingue les vertus morales des vertus intellectuelles. Les vertus morales ou, pour leur donner leur vrai nom, les vertus du caractère (*aretê êthikê* / ἀρετή ἠθική), comme par exemple le courage, la modération ou la justice, sont celles de la partie désirante (Aristote l'appelle parfois tout simplement « éthique », *to êthikon* / τὸ ἠθικόν, *EN*, VI [= *EE*, V], 13, 1144 *b* 15). Elles s'acquièrent par habitude, c'est-à-dire par l'entraînement et la répétition, car le caractère ou le tempérament (*êthos* / ἦθος) se forme et se fortifie grâce à l'habitude (*ethos* / ἔθος). Les vertus intellectuelles ou dianoétiques (*aretê dianoêtikê* / ἀρετή διανοητική), comme par exemple la prudence (*phronêsis* / φρόνησις) et la sagesse (*sophia* / σοφία), sont celles de la partie exerçant souverainement le *logos* / λόγος et elles s'acquièrent par l'enseignement et l'expérience. On doit donc noter qu'Aristote répartit dans deux groupes différents les quatre vertus que la tradition nommera « cardinales » puisque le courage, la modération et la justice sont des vertus de la partie désirante tandis que la prudence est une vertu intellectuelle. Ce n'est que lorsqu'il abordera l'étude des vertus intellectuelles (*EN*, VI = *EE*, V) qu'Aristote subdivisera la partie proprement rationnelle en partie scientifique (*to epistêmonikon* / τὸ ἐπιστημο-νικόν) et en partie calculative (*to logistikon* / τὸ λογιστικόν, encore appelée *to doxastikon* / τὸ δοξαστικόν en 1144 *b* 14 ; il s'agit moins de calculer au sens propre que de faire des conjectures) en réservant à la première, dont l'excellence est la *sophia*, l'étude des choses théorétiques, et à la seconde, dont l'excellence est la *phronêsis*, le domaine des choses à faire, domaine dans lequel l'expérience est irremplaçable. Aristote soulignant la radicale hétérogénéité de ces deux domaines (pas plus que la *sophia*, qui n'entend rien au domaine des choses à faire, ne gouverne la *phronêsis*, cette dernière ne gouverne la *sophia* puisque l'homme n'est pas ce qu'il y a de plus excellent dans le monde), nous sommes en droit de nous demander s'il distingue de ce fait deux fonctions d'un même intellect ou deux intellects radicalement différents, question qu'on ne saurait ici résoudre (Broadie, 1991, 237, 262, n. 47 et 415 ; Gauthier, 1970, II, 1, 441-442), et qui, dans une certaine mesure, est aussi celle, contemporaine celle-là, de l'autonomie de la philosophie morale. Contrairement à ce qu'il en est des vertus morales, les vertus intellectuelles ne forment donc pas un tout homogène et, de surcroît, Aristote semble circonscrire un domaine autonome, celui de la vie pratique, dont les deux piliers sont la vertu morale et la prudence, ce qui n'est pas sans poser de nombreux problèmes, nous le verrons *in fine*, lorsque l'on se demande si le choix de la vie contemplative, dont Aristote semble penser qu'elle est la vie la plus digne de nous, exclut ou inclut celui de la vie pratique (Cooper, 1975, 144-180 ; Kraut, 1989, 267-311 ; Rodier, 1897 ; Whiting, 1986).

En effet, c'est dès la célèbre définition de la vertu morale comme « habitude de décider préférentiellement (*hexis proairetikê* / ἕξις προαιρετική), consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée » (*EN*, II, 6, 1106 *b* 36 *sq.*) que nous trouvons la *phronêsis*, Aristote concluant cette définition par : « et comme la déterminerait le prudent (*phronimos* / φρονίμος) ». Cet énoncé condense quatre grands traits de la « philosophie pratique » d'Aristote : *1)* nous avons affaire à ce qu'on peut appeler une « théorie de l'action » puisque la vertu ou l'excellence est non seulement une habitude, mais encore celle de choisir ceci de préférence à cela (c'est la fameuse notion de *proairesis* / προαίρεσις, souvent traduite par « choix délibéré ») ; *2)* la définition de la vertu morale comme « juste milieu » ou « médiété » ; *3)* le caractère relatif de ce juste milieu, relativisme apparemment redoublé puisqu'il est relatif à nous et déterminé par l'homme prudent ; *4)* le rôle essentiel du prudent puisque c'est lui qui norme cette médiété, rôle qui sera réaffirmé quand il s'agira de définir l'objet du souhait, le bien, ou encore la nature du plaisir (*EN*, III, 6 et X, 5, 1176 *a* 15-19 ; la qualification de *spoudaios* / σπουδαῖος, d'homme de bien, de « valeureux », par opposition à celle de *phaulos* / φαῦλος, d'homme de peu de valeur, de « pas grand-chose », s'échange aisément avec celle de *phronimos* / φρόνιμος puisque l'on ne saurait être l'un sans l'autre). Incarnée dans le *phronimos* / φρόνιμος, le prudent, la *phronêsis* / φρόνησις intervient donc bien avant d'avoir été définie en tant que telle au sein de l'étude des vertus intellectuelles (*EN*, VI, 5-9). Maintenant, vertus de la partie désirante de l'âme humaine, les vertus du caractère ont par définition affaire aux plaisirs et aux peines, ce qui explique, comme l'enseignait déjà Platon, qu'elles sont surtout une question d'éducation. En effet, si nous sommes

doués par nature non seulement de la capacité (*dunamis* / δύναμις) à éprouver des affections, passions ou émotions (*pathê* / πάθη), mais aussi, grâce à la maîtrise de cette première capacité, de la capacité de devenir vertueux, nous ne devenons pas pour autant vertueux par nature : la vertu réside dans un certain comportement, que nous avons acquis par nous-mêmes, vis-à-vis des *pathê* / πάθη. Dans le cas de la vertu, c'est donc l'exercice répété qui engendre la chose et non pas la possession antérieure de la chose qui permet son exercice, comme c'est le cas de la vue. La vertu se définira donc génériquement comme une habitude, c'est-à-dire comme une disposition ferme et acquise à bien maîtriser nos passions, disposition qui devient proprement une excellence quand nous parvenons à atteindre ce fameux « juste milieu » qui définit spécifiquement la vertu et qui explique qu'elle soit une excellence difficile à atteindre puisque ce juste milieu est lui-même un « extrême », un sommet.

Choisir le juste milieu

Afin d'expliquer cette difficile notion de médiété ou de juste milieu, notion qui distingue la vertu comme excellence de la tempérance et de l'intempérance, et puisque les vertus du caractère ont principalement affaire aux plaisirs et aux peines (tout comme la tempérance et l'intempérance), nous privilégierons, avec Aristote lui-même, le courage (*andreia* / ἀνδρεία), qui porte plus particulièrement sur les peines, et la modération (*sôphrosunê* / σωφροσύνη), qui porte plus particulièrement sur les plaisirs, essentiellement ceux du toucher et du goût (*EN*, II, III, 9-12 pour le courage et 13-15 pour la modération, VII, 7). Comme ce sont là les deux vertus principales de ce que l'on appelle les parties irrationnelles de l'âme, soit des deux formes du désir que possèdent aussi les animaux (l'*epithumia* / ἐπιθυμία, l'appétit, et le *thumos* / θυμός, l'emportement ; la troisième forme de désir, la *boulêsis* / βούλησις, le souhait, étant propre aux humains), nous pourrons également mesurer que la vertu est proprement humaine. Mieux que la modération, qui n'a pas à proprement parler de vice par défaut (rarement les hommes sont insensibles aux plaisirs du toucher et du goût), le courage permet de bien comprendre la nature du juste milieu qui définit l'excellence morale. En effet, si le courage est bien un juste milieu entre deux vices opposés, la lâcheté et la témérité, relatif aux mêmes passions et aux mêmes actions (la crainte de la mort à la guerre plus spécifiquement), ce juste milieu ne doit pas se comprendre comme l'adoption d'une attitude « centriste », ménageant la chèvre et le chou : c'est tout au contraire quelque chose d'extrême, un sommet difficile à atteindre, ce qui explique que l'on puisse tomber d'un côté ou de l'autre et qu'il faille durement s'entraîner pour y parvenir (*EN*, II, 8-9). Il faut donc absolument rejeter l'image d'un point fixe qui se situerait à égale distance de deux points opposés, ce qu'Aristote appelle le « milieu dans la chose » et qui est aisément calculable, pour bien plutôt adopter celle d'un espace, d'un « milieu », dans lequel nous devons chercher à nous situer en fonction de ce que nous sommes et en fonction de ce que nous avons à faire dans chaque cas particulier. Voilà qui explique que ce milieu soit relatif à nous, indéterminable de façon absolue et, partant, extrêmement difficile à atteindre. En un mot, c'est tout un art que de savoir s'y tenir, et c'est pourquoi il faut s'y exercer : apprenons donc dès la plus tendre enfance à ne pas céder à nos craintes, peines et plaisirs, et pour ce faire, commençons par apprendre du *phronimos* / φρόνιμος quelles doivent être nos conduites.

De son côté, sans doute plus que toute autre vertu, la modération permet de bien comprendre en quoi la vertu morale est l'excellence de la partie désirante, c'est-à-dire en quoi la vertu du caractère a principalement affaire aux plaisirs et aux peines. Portant sensiblement sur la même chose que la tempérance et l'intempérance (*akrasia* / ἀκρασία), la modération s'en différencie nettement : c'est une vertu, et son contraire, le dérèglement ou immodération, *akolasia* / ἀκολασία (littéralement : le caractère de ce qui n'a pas été émondé) est un vice. De ce point de vue, l'intempérance est donc un comportement moins grave que le dérèglement du fait que, comportement adopté en toute connaissance de cause et délibérément choisi, le vice est irréversible en raison de la désastreuse habitude qu'il a engendrée. Aussi, bien que l'*akrasia* / ἀκρασία soit un sujet plus que fameux (sans doute en raison des problèmes soulevés par le prétendu « syllogisme pratique », voir *infra*) connaissant de nos jours un singulier renouveau sous le vocable de « faiblesse de la volonté » (comment se fait-il que lorsqu'on sait où se situe le bien, on ne le fasse pourtant pas ? Cf. Ogien, 1993), c'est d'abord vers la modération qu'il faut se tourner si nous voulons comprendre aussi bien la nature de la vertu morale que celle de l'action. La modération portant sur ces plaisirs corporels que nous partageons avec les autres animaux, à savoir le toucher et le goût, l'homme modéré se reconnaît donc à ce que, pas plus qu'il ne prend exclusivement son plaisir à ces plaisirs, ce qui a quelque chose de bestial, il ne s'afflige de l'absence de ces plaisirs, ce qui caractérise l'homme déréglé (il va de soi qu'il n'y a de bestialité que pour l'homme, et non pour la bête, à qui une telle attitude ne saurait être reprochée, sauf quand il s'agit de qualifier par analogie certaines espèces animales de dépravées, mais il faut alors bien remarquer qu'il s'agit d'espèces et non d'individus, comme chez les hommes, ce qui explique qu'une telle qualification ne puisse alors être que métaphorique, *EN*, VII, 7, 1149 *b* 32-33).

On comprend par là que la modération soit si importante pour Aristote : comme le montre bien son vice opposé, le dérèglement, cet état, qui a principalement pour cause le plaisir, est un vice

bien plus grave que la lâcheté puisque cette dernière a pour cause la peine, et plus particulièrement la souffrance. Or, autant on recherche volontairement le plaisir, autant on fuit quasi naturellement la souffrance tant cet état, qui tend à nous déresponsabiliser de nos actes, explique que nous puissions alors en commettre de honteux. Le dérèglement étant donc plus volontaire, il est de ce fait plus répréhensible et il l'est d'autant plus qu'il est plus facile de s'habituer à être modéré qu'à être courageux, les occasions en étant bien plus fréquentes (*EN*, III, 15). Voilà donc pourquoi, tout au long des livres II, III et VII de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote insiste sur la nécessité de savoir bien se comporter par rapport aux plaisirs et donc, conséquemment, sur la nécessité d'une bonne éducation dès le plus jeune âge : c'est en s'habituant à obéir aux prescriptions de son éducateur que l'enfant habituera sa partie désirante à obéir à sa partie proprement rationnelle, ce qui prendra toute sa valeur quand, le moment venu, sa raison le gouvernera. Elle sera alors en effet bien orientée par une vertu morale déjà solidement établie, tandis que si tel n'est pas le cas, il y a fort à craindre qu'en guise de prudence nous n'ayons que de la rouerie (*EN*, VI, 13).

Les ressources de l'action

Donc, pour savoir se comporter comme il se doit en chaque occasion, ce qui demande à chaque fois une fine appréciation de la situation présente et qui ne saurait résulter de l'application de quelques maximes de conduite, il faut savoir « choisir », la vertu se définissant comme une « habitude de décider préférentiellement (*hexis proairetikê* / ἕξις προαιρετική) ». Soit donc maintenant le socle de la « théorie de l'action » aristotélicienne avec la distinction entre l'action accomplie « de plein gré » et l'action accomplie « malgré soi » (ces locutions semblent préférables au traditionnel volontaire/involontaire pour rendre *hekousios* / *akousios* / [ἑκούσιος / ἀκούσιος], cf. Gauthier & Jolif, 2e éd., 1970, II, 1, 168-189) et l'articulation entre les trois notions de souhait (*boulêsis* / βούλευσις), de délibération (*bouleusis* / βοῆλευσις) et de décision (*proairesis* / προαίρεσις). Bien que ce soit un sujet de choix, nous pouvons nous faire brefs sur la première distinction puisque l'acte moral proprement dit relève de l'articulation entre les trois notions précitées et non de la première distinction. En effet, si toute décision est bien une action accomplie de plein gré, toute action accomplie de plein gré n'est pas une décision. Autrement dit, et c'est bien là le point crucial, il n'est pas nécessaire de délibérer ou d'être capable de délibération pour accomplir des actions de plein gré : les enfants et les animaux en accomplissent et pourtant ils ne participent aucunement à l'action faute de *logos*. L'action accomplie de plein gré (*hekôn* / ἑκῶν) est donc celle qui s'effectue hors de toute contrainte extérieure et le désir, sous la forme de l'appétit ou de l'emportement, suffit à y présider. C'est d'ailleurs pourquoi Aristote n'hésite pas à dire que les mouvements mécaniques des parties des membres qui entraînent les mouvements locaux des animaux sont des mouvements accomplis de plein gré (*Mouvement des animaux*, 11, 703 *b* 3). Aussi, bien que l'analyse de l'action accomplie de plein gré et de l'action accomplie malgré soi ait également une dimension pénale, celle précisément de l'imputabilité de la faute, qui implique de savoir dans quel type d'ignorance on était au moment où l'on accomplissait ce que l'on a accompli et dans quelle mesure on en éprouve ou non du remords, c'est résolument vers la notion de *proairesis* qu'il faut se tourner si nous voulons comprendre ce qu'est l'action vertueuse.

La décision, ou le choix, désigne l'acte par lequel nous décidons de faire ceci plutôt que cela à la suite d'une délibération portant sur ce qu'il est en notre pouvoir de faire en fonction du but visé, lequel est l'objet du souhait. En un mot, il s'agit de ramener à soi le principe de l'action et c'est ce qui explique que non seulement au sein des choses contingentes, mais encore au sein du domaine des affaires humaines, nous ne délibérions pas sur tout, mais seulement sur ce qui dépend de nous et que nous pouvons faire (*EN*, III, 5 et VI, 5). On qualifie ce raisonnement de « pratique » parce que, à la différence des raisonnements de type théorétique qui ont pour fin la seule connaissance, il a pour objet une action à accomplir : nous désirons atteindre quelque chose et c'est cette fin-là qui ordonne le raisonnement conduisant à la décision. Aristote définit le raisonnement pratique comme un raisonnement régressif : étant donné la fin, posée par le désir et à laquelle il s'agit de parvenir, trouvons le moyen d'y parvenir en décomposant l'action à partir de son terme afin d'en trouver le premier moyen. D'après un énoncé célèbre et répété, la fin de l'action, sa finalité aussi bien que son terme, constitue le point de départ du raisonnement et le dernier terme du raisonnement, ce à quoi l'on s'arrête, devient le premier de l'action proprement dite (cf. *EN*, III, 5, 1112 *b* 15-24 ; *EE*, II, 11, 1227 *b* 25-34 ; *Mouv. anim.*, 6-7 ; *Méta.*, VII, 7, 1032 *b* 6-30 ; *De l'âme*, III, 10, 433 *a* 15-20). Du point de vue de la « mécanique de l'action », il en résulte donc que peu importe que le bien recherché soit un bien réel ou apparent puisque, quel qu'il soit, il accomplira la même fonction. Mais, du point de vue de la qualité de l'action, c'est-à-dire de son caractère vertueux ou vicieux, il importe en revanche grandement de pouvoir distinguer le bien réel du bien apparent, c'est-à-dire du plaisir immédiat, car le plaisir, « achevant l'acte » (*EN*, X, 4), peut être confondu avec le bien. Soit la question : quand nous poursuivons ce qui nous paraît être un bien, comment savoir si ce que nous poursuivons est un bien véritable ou un bien seulement apparent ? Doit-on admettre, avec les platoniciens, qu'est seul digne d'être poursuivi le bien véritable ou absolu, voire,

plus radicalement, qu'on ne saurait souhaiter que ce bien-là, position qui a l'immense inconvénient de ne pouvoir expliquer comment on peut choisir d'accomplir une action injuste, ou bien à l'inverse doit-on penser avec les sophistes que chacun ne poursuit jamais que ce qui lui plaît et qui lui apparaît donc comme un bien, position qui nous fait sombrer dans le plus extrême relativisme (*EN*, III, 6-7, VIII, 2) ? Aristote se dégage de cette pseudo-alternative en en appelant une nouvelle fois à la fonction critériologique de l'homme de bien, fonction qui lui permet de concilier sa solution à ce problème avec ce qu'on pourrait tenir pour une réponse de fait à ce même problème : chaque homme aime non le bien en soi, le « bien réel », mais ce qui lui apparaît comme tel, c'est-à-dire le « bien apparent » (*EN*, VIII, 2, 1155 *b* 24-25). Que le prudent soit critère signifie donc que comme à tout un chacun, le bien qu'il poursuit est un « bien apparent » pour lui, mais chez lui seul, et c'est pour cela qu'il est critère ou mesure, ce « pour lui » se confond, pour employer ici un langage hégélien, avec le « pour-un-autre » : sera un bien « réel », ou un plaisir « réel », ce qui apparaît comme tel à cet homme car sa vertu morale assure la rectitude de ses décisions tandis que sa prudence assure celle de ses délibérations. La ligne de conduite adoptée par le *spoudaios* est donc celle du bien absolument parlant, certes non tel que le définirait un platonicien, mais ce bien est aussi un bien « apparent » en ce qu'il « apparaît », sans n'être pour autant qu'une apparence ainsi qu'il en résulterait de la position des sophistes.

Voilà donc ce qu'exécute à merveille le prudent dans la bonne délibération (*euboulia* / εὐβουλία, *EN*, VI, 10) : dans sa recherche, il va droit et droitement au but. Il faut donc que ce dernier ait été correctement identifié et que le raisonnement mené pour y parvenir ait été juste, la rectitude de la bonne délibération étant la prudence même. On voit donc clairement que la façon dont Aristote décrit « l'acte libre » ne recoupe nullement les descriptions qui seront données du libre arbitre ou de la liberté d'indifférence. Selon le Stagirite, la décision est toujours doublement motivée : par le désir d'un côté et par la délibération de l'autre. C'est là ce qui explique qu'Aristote puisse dire de la *proairesis* / προαίρεσις qu'elle est aussi bien un « intellect désirant (*orektikos nous* / ὀρεκτικὸς νοῦς) » qu'un « désir raisonnant (*orexis dianoêtikê* / ὄρεξις διανοητική) » (*EN*, VI, 2, 1139 *b* 3-5). En soulignant ainsi qu'il y va de l'articulation entre le désir et la raison, Aristote pose donc bien la délicate question de l'articulation entre la vertu morale et la prudence du fait que la *proairesis* se distingue de l'opinion en ce que la première se divise selon le bien et le mal tandis que la seconde se divise selon le vrai et le faux (le choix est dit droit quand il se rapporte à un objet droit tandis que l'opinion est droite quand elle entretient un rapport véridique avec l'objet, *EN*, III, 4, 1111 *b* 31 *sq.*). En d'autres termes la vérité morale, ou pratique, ne se confond pas avec la vérité théorétique, car l'appréciation de ce qu'il s'agit de faire, appréciation toujours liée aux circonstances particulières de l'action, ne relève pas des mêmes critères que la vérité scientifique. Il en résulte encore que la pertinence d'un raisonnement pratique ne s'évalue pas nécessairement en fonction de la validité logique de ses enchaînements, ne serait-ce qu'en raison de l'état d'incertitude dans lequel nous prenons bon nombre de nos décisions.

Les théories modernes de l'action identifient souvent ce raisonnement pratique avec le fameux « syllogisme pratique ». On doit cependant remarquer, outre que cette expression ne se trouve pas chez Aristote, que la grande fortune de ce thème est due pour une grande part à un déplacement de son sens. En effet, c'est dans le traité du *Mouvement des animaux*, 7, qu'Aristote propose à des fins pédagogiques un parallèle entre le syllogisme scientifique et ce qu'on appellera le syllogisme pratique. Or, tandis que ce parallèle a pour fin d'expliquer pourquoi l'articulation du désir et d'une faculté cognitive entraîne *nécessairement* l'action – à peu près comme dans un syllogisme démonstratif où la conclusion suit *nécessairement* de l'enchaînement entre la prémisse majeure et la prémisse mineure (ici donc le désir pose la majeure et la faculté cognitive la mineure, et l'action s'ensuit nécessairement) –, on en a retenu, aidé il est vrai par la discussion de l'intempérance *(akrasia)* au livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, non que le parallèle portait sur la relation de nécessité et avait pour fin de décrire le processus de l'action elle-même, mais qu'Aristote décrivait là le raisonnement antérieur à l'action, comme si toute action découlait nécessairement d'un syllogisme préalablement formulé. Aussi, malgré la richesse des discussions issues de cette confusion (l'une porte sur les procédures syllogistiques ou non de la délibération et sur leur éventuelle validité, l'autre sur ce qu'il est convenu d'appeler la « faiblesse de la volonté »), il vaut mieux laisser là ce point et en revenir à l'essentiel : l'articulation de la vertu morale et de la prudence.

Phronêsis *et vertu morale*

Aristote posant qu'il n'est pas possible d'être moralement vertueux sans prudence, ni prudent sans vertu morale (*EN*, VI, 13, 1144 *b* 30-32), le paradoxe, qui a toutes les apparences du cercle, tient alors en ceci que ce qui assure la fonction critériologique et vient donc garantir la vertu morale, à savoir le prudent, ne saurait exister sans posséder préalablement la vertu morale. Or, cette difficulté se lève dès que l'on prend en considération les formations respectives de la vertu morale et de la prudence. Repartons de la définition de la *phronêsis* / φρόνησις afin de bien saisir ce point. Lorsqu'il en vient à devoir définir la prudence (*EN*, VI, 5), Aristote, trait ô combien caractéristique de sa méthode en ce domaine, en appelle tout d'abord à

ceux que nous reconnaissons comme prudents, or, dit-il, nous tenons pour tels ceux qui délibèrent correctement sur ce qui conduit à la vie heureuse en général, non seulement pour eux-mêmes, mais encore pour les autres. L'opinion, à laquelle on en appelle (voir aussi *EN*, VI, 8, 1141 *b* 2-8), semble donc d'emblée mise en porte-à-faux vis-à-vis d'elle-même puisque si elle fait volontiers de Périclès l'archétype du prudent, elle n'en tient pas moins la prudence pour être avant tout la recherche avisée de son bien propre (*EN*, VI, 9), définition qu'Aristote trouve bien trop restrictive, mais dont il n'hésite pas à se servir pour montrer que le bien dont s'occupe la *phronêsis* est variable et relatif, contrairement à l'objet de la *sophia* / σοφία (*EN*, VI, 8). Pour que le prudent-critère puisse assumer sa fonction, il faut donc qu'il sache transférer ce qui vaut de la recherche de son bien propre à celui de l'homme en général, ce qui implique de ne pas céder au plaisir immédiat comme le ferait l'homme immodéré. Il faut donc savoir prévoir, anticiper, mais il faut aussi savoir résister aux tentations présentes en fonction de l'avenir. Dans un cas comme dans l'autre, cela demande d'une part d'avoir été sainement éduqué et, d'autre part, du temps et de l'expérience. Grâce à un singulier jeu de mots (*hôs sôzousan tên phronêsin* / ὡς σῴζουσαν τὴν φρόνησιν, *EN*, VI, 5, 1140 *b* 12), Aristote fait ainsi de la *sôphrosunê*, de la modération, ce qui préserve, sauvegarde, la prudence : l'attrait du plaisir ou la crainte de la douleur pouvant pervertir les jugements relatifs à l'action, la modération en garantira donc la droiture. On observe de ce fait un nouveau décalage entre les vertus intellectuelles : si la modération est nécessaire pour garantir la droiture des jugements pratiques, une telle garantie n'est nullement nécessaire pour assurer la droiture des jugements théoriques, mathématiques par exemple. On pourra donc fort bien être débauché et bon mathématicien, mais on ne saurait être débauché et prudent.

La vertu de prudence ne s'installe donc que chez qui est bien éduqué, c'est-à-dire avant tout modéré, mais une fois celle-ci acquise, alors les vertus morales s'en trouvent comme consolidées, pour ne pas dire régénérées. On ne sort ainsi du cercle qu'en prenant en considération l'aspect dynamique de l'éducation, d'où le rôle fondamental du nomothète (*EN*, X, 10), mais aussi celui du passage de la puissance à l'acte puisque si nous possédons potentiellement aussi bien la vertu morale que la prudence, ni l'une ni l'autre ne s'engendrent en nous par les seules bonnes grâces de la nature. On doit commencer par bien élever le corps et la partie désirante de l'enfant, ce qui est l'habituer à devenir modéré sous la férule d'un être prudent extérieur à lui, afin qu'une fois la raison survenue, ces dispositions deviennent authentiquement des vertus, ce qui à son tour n'aura été rendu possible que parce que la puissance de mener des raisonnements pratiques aura été bien orientée par cette modération préalable. Aussi, bien qu'il ne puisse y avoir d'authentique vertu morale sans prudence (Socrate avait donc en un sens raison de penser qu'avec la prudence toutes les vertus étaient données, mais il avait tort de penser qu'elles n'en sont que des formes), ni de prudence sans vertu morale, c'est bien en dernier ressort la vertu morale, et donc l'éducation de la partie désirante qui est fondamentale, car la raison pratique ne servirait de rien si elle n'était préalablement bien orientée. De ce point de vue, il est donc bien vrai que la philosophie de l'action aristotélicienne repose plutôt sur une théorie du désir, théorie certes modérée en ce qu'elle est celle de la modération du désir, que sur des bases intellectualistes qui donneraient le primat au jugement plus qu'au désir (Charles, 1984, 161-194).

Phronêsis *et* sophia

Si la question du rapport entre la *phronêsis* et la vertu morale est délicate, celle du rapport entre la *phronêsis* et la *sophia* est une des plus épineuses qui soit puisqu'elle entraîne avec elle celle du statut de la « vie contemplative » chez Aristote. On peut énoncer la question comme suit : dans l'*Éthique à Nicomaque*, X, 6-9, Aristote soutient-il que le vrai bonheur pour l'homme consiste à mener une vie contemplative ou théorétique, cette vie-là semblant plus digne de son intelligence (*nous* / νοῦς) que la vie politique car, seule, elle honore ce qu'il y a de plus élevé en lui et qui l'apparente au divin ? Les ramifications de cette question sont multiples. Ainsi, à supposer qu'Aristote nous enjoigne bien de mener une telle vie, doit-on comprendre que cette vie exclut la vie politique, pratique au sens courant du terme, ou bien l'inclut-elle et alors selon quelles modalités (Whiting, 1986) ? En d'autres termes, la *sophia* constitue-t-elle la vertu totale ou bien n'est-elle qu'une partie, peut-être la plus noble, de la vertu ? On le voit, c'est en fait toute la cohérence de la morale aristotélicienne qui est en jeu et il faut bien avouer que les textes ne permettent pas de trancher aisément (on peut même soutenir que nombre des énoncés de l'*Éthique à Nicomaque*, X, 6-9, contredisent manifestement ce qu'Aristote a professé auparavant, cf. Nussbaum, 1986, 373-377). Quelques certitudes peuvent néanmoins être avancées : s'il est vrai que la *phronêsis* et la *sophia* n'ont pas le même objet et qu'en raison de cette radicale hétérogénéité aucune ne commande à l'autre, il n'en reste pas moins, si les dieux existent, que l'homme n'est pas ce qu'il y a de plus élevé dans le monde et qu'en conséquence le savoir de la *phronêsis* n'est pas le plus élevé (*EN*, VI, 7). Il faut donc distinguer ce qui relève de la prééminence dans l'ordre du commandement et ce qui relève de la prééminence dans l'ordre de la dignité ontologique des objets. De ce point de vue, si la sagesse a sans doute affaire aux objets théorétiques de type scientifique, elle a surtout affaire, quand il s'agit de mener une vie de sagesse, aux choses divines, par

opposition aux affaires humaines sur lesquelles statue la *phronêsis*. Si donc l'on admet qu'il y a des choses plus nobles que les choses politiques, il doit en résulter, si nous participons d'une quelconque façon à ces choses, que le bonheur ne saurait se réduire à la vie pratique entendue comme vie politique. On ne voit donc pas pourquoi Aristote devrait refuser une telle conséquence et il en résulte qu'*EN*, X, 6-9, ne contredit pas nécessairement *EN*, VI, 7.

Reste à savoir comment se représenter cette vie contemplative et si elle est ou non exclusive de la vie politique. Il ne fait guère de doute, si l'on admet que le *nous* / νοῦς est l'élément divin en chaque homme, que cette vie s'apparentera à la vie de Dieu, d'où cette question : l'homme, en tant qu'il est homme et non pas Dieu, peut-il mener une telle vie ? On ne saurait certes ici trancher ce point et l'on se bornera à faire remarquer que tout le problème provient sans doute du fait que nous ne sommes pas seulement hommes et que la parcelle divine que nous avons en nous excède notre humaine nature. Aussi en raison du double regard que nous pouvons porter sur nous, nous pouvons, soit penser qu'il nous faut mener une double vie (plutôt qu'une vie mixte), soit, si nous voulons radicalement honorer ce qu'il y a de plus élevé en nous, qu'il est préférable de mener exclusivement une vie contemplative. En admettant qu'Aristote se soit ainsi représenté ce dilemme et bien que rien n'exclue de façon formelle une solution exclusiviste pure et dure, solution tout de même assez improbable, il semble raisonnable de choisir la première solution. Nous n'avons bien entendu aucune certitude sur ce que peut bien être cette double vie. On peut penser qu'il est loisible de mener les deux alternativement tout au long de sa vie d'homme (quand on s'active dans le cadre de l'une, on ne s'active pas dans le cadre de l'autre), mais rien n'interdit de penser non plus qu'une vie double s'organise plutôt sur le mode de l'alternance, une partie de la vie étant d'abord consacrée à la vie dans la cité, puis une autre à la tâche de s'immortaliser. L'hétérogénéité radicale de la *phronêsis* et de la *sophia* conduirait ainsi à penser l'homme comme hétérogène, ce qu'il y a de divin en lui n'étant pas à proprement parler humain, du moins au sens où nous autres modernes pouvons entendre cela. Il faudrait alors en ce sens remarquer que chercher à s'immortaliser en menant autant que faire se peut la vie de Dieu ne semble pas aller dans le sens d'une immortalisation de son âme individuelle, ainsi que l'entendait Thomas d'Aquin, mais bien plutôt dans celui d'une assimilation à une Intelligence impersonnelle, ainsi que l'entendait Averroès.

L'amitié

Conclure par le thème de l'amitié (*philia* / φιλία) une présentation de la philosophie morale d'Aristote ne doit pas surprendre : c'est un des thèmes fondamentaux de son œuvre et, sans doute mieux que tout autre, il montre bien l'unité de l'éthique et de la politique sous le chef architectonique de cette dernière (*EN*, VIII-IX ; *EE*, VII ; *Pol.*, III, 9-13). Garante de la justice, bien politique suprême, l'amitié est le lien social par excellence car elle fait du vivre ensemble un choix et non une nécessité. Tout le monde s'accorde, dit souvent Aristote, pour voir dans la justice une relation d'égalité ayant rapport non seulement à des choses, mais encore à des personnes. Malheureusement, il n'en est plus de même dès qu'on commence à définir l'égal et le légal (*EN*, V, 2). Il faut donc insister sur ce fait, déjà reconnu par Platon, selon lequel la justice est un « bien étranger » parce qu'elle a rapport à autrui (*EN*, V, 3). En effet, s'il est aisé de dire qu'est injuste celui qui viole la loi ou qui prend plus que son dû, il l'est moins de dire ce qu'est une loi juste et ce que c'est que prendre ou recevoir sa juste part : si l'on définit le juste comme ce qui est conforme à la loi, faut-il pour autant penser que toutes les lois sont intrinsèquement justes alors qu'elles sont pourtant relatives aux constitutions ? De même, si l'on pose que les citoyens sont égaux, doit-on pour autant penser qu'ils le sont en tout ? L'homme authentiquement juste ne se contentera donc pas de respecter mécaniquement la légalité et l'égalité en ne considérant que son bien propre, mais il se distinguera tout au contraire en prenant en considération celui d'autrui, quitte à prendre moins que sa part, ce qui est la marque de l'homme équitable (*epieikes* / ἐπιεικές), l'équité se définissant précisément comme un correctif de la justice légale puisque celle-ci, bornée au général, ne saurait tout prévoir (*EN*, V, 14). Or, ne sera véritablement équitable que celui qui entre dans une relation d'amitié avec ses concitoyens : se considérant comme leur ami, l'équitable leur veut avant tout du bien. De ce point de vue l'équité rejoint la concorde (*homonoia* / ὁμόνοια, *EN*, IX, 6) et la bienfaisance (*euergesia* / εὐεργεσία, *EN*, IX, 7) dans un savant mélange d'intéressement et de désintéressement puisque ces liens entre amis portent respectivement sur la reconnaissance de leur intérêt commun (qui assure la paix civile) et sur la relation dissymétrique qui unit le bienfaiteur à son obligé, le premier aimant plus le dernier que celui-ci, celui-là.

Mais l'amitié, c'est aussi et peut-être surtout le sel de la vie : personne ne choisirait de vivre sans amis, dit souvent Aristote. C'est pourquoi nous pouvons nous en servir comme d'un levier permettant d'aborder les difficultés évoquées précédemment : le sage, censé être le plus heureux des hommes, peut-il être un homme solitaire ? Aristote distingue trois sortes d'amitié : l'amitié fondée sur la vertu, qui est donc celle des hommes de bien, l'amitié fondée sur le plaisir, qui caractérise plus proprement les relations entre les jeunes gens, et enfin l'amitié fondée sur l'intérêt, qui caractérise les membres d'une association, commerciale ou militaire par exemple. L'amitié fondée sur la vertu

est considérée comme l'amitié au sens propre, premier, car il n'y a qu'en elle que les amis se souhaitent pareillement du bien et s'aiment pour eux-mêmes, ce qui n'est pas le cas des deux autres espèces d'amitié, qui ne sont donc dites des amitiés que par ressemblance avec cette amitié parfaite qui est la seule à être propre aux humains (*EE*, VII, 2, 1236 *b* 5-12). Maintenant, dans les trois cas, l'amitié peut être fondée sur des rapports d'égalité ou de supériorité, mais la relation amicale la plus authentique est bien entendu celle reposant sur l'égalité puisqu'on y saisit mieux qu'amitié rime avec communauté, avec mise en commun. Il en résulte donc fort logiquement que l'on peut assez aisément tracer un parallèle entre les diverses formes d'amitié et les diverses constitutions, par exemple entre l'amitié d'un père envers son fils et celle d'un roi envers ses sujets, mais que le point crucial sera celui de l'amitié proprement politique puisque la communauté politique implique l'égalité des citoyens et l'alternance entre les gouvernants et les gouvernés, les nomothètes et les gouvernants devant chercher à rendre les citoyens vertueux. Autrement dit, l'amitié politique doit-elle être fondée sur la vertu ou sur l'intérêt, ou bien est-elle une autre forme d'amitié, ne serait-ce qu'en raison du grand nombre d'amis qu'elle implique ?

La question du nombre des amis est moins anodine qu'il n'y paraît (ni trop, ni trop peu bien entendu) car elle pose en même temps celle de la nécessité de l'amitié (*EN*, IX, 9 ; *EE*, VII, 12). En effet, si l'on pose que la véritable amitié est celle qui est fondée sur la vertu et si l'on pose également qu'est heureux celui qui est vertueux, en quoi l'homme heureux aura-t-il besoin d'amis puisqu'un tel besoin peut être compris comme un signe de non-autosuffisance ? Dieu n'a besoin de personne. Aristote lève cette difficulté en insistant non seulement sur la nature politique et non pas solitaire de l'homme, mais aussi sur le désir de vivre et sur la connaissance de soi qu'il implique. Or l'ami se voulant un autre soi-même, on ne saurait s'en passer, le connaître étant se connaître soi-même, d'où la nécessité d'un bien-vivre ensemble qui est celui du partage du bonheur et non pas seulement une communauté d'intérêts ou de plaisirs, comme l'est le seul vivre ensemble. Autrement dit, l'homme, même lorsqu'il s'adonne à la contemplation, ne se suffit pas à lui-même puisque, contrairement au Dieu, il pense alors à autre chose qu'à lui-même, d'où la nécessité d'avoir des amis et de partager sa vie avec eux puisque l'on pourra alors quasiment s'autocontempler en contemplant les actions vertueuses de ses amis. On ne saurait donc vivre sans amis, telle est peut-être la plus forte leçon, bien qu'apparemment anodine, de la philosophie pratique d'Aristote et cette leçon est tout autant « morale » que « politique » puisqu'il y va aussi bien du bonheur individuel que du bonheur de la cité.

● *L'Éthique à Nicomaque,* introd., trad. et comm. R.-A. Gauthier & J.-Y. Jolif, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 2 t., 4 vol., 2e éd., 1970. — *Éthique à Eudème,* trad. V. Décarie, Paris/Montréal, Vrin-PUM, 1978. — *Les Grands Livres d'éthique (La Grande Morale),* trad. C. Dalimier, Paris, Arléa, 1995. — *Les Politiques,* trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion-GF, 1990.

► AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote,* Paris, PUF, 1963. — BODÉÜS R., *Le Philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982 ; *The Political Dimension of Aristotle's Ethic,* trad. J. Garrett, Albany (NY), SUNY, 1993 ; *Aristote. La justice et la cité,* Paris, PUF, 1996. — BROADIE S., *Ethics with Aristotle*, Oxford, Univ. Press, 1991. — CANTO-SPERBER M. (dir.), *Philosophie grecque,* Paris, PUF, 1997. — CAUQUELIN A., *Aristote,* Paris, Le Seuil, 1994. — CHARLES D., *Aristotle's Philosophy of Action*, Londres, Duckworth, 1984. — CHATEAU J.-Y., *Éthique à Nicomaque VI. La Vérité pratique,* Paris, Vrin, 1997. — COOPER J., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1975. — GAUTHIER R.-A. & JOLIF J.-Y., *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire,* Louvain/Paris, Publ. Univ./Béatrice Nauwelaerts, 2e éd., 1970. — HEINAMAN R. éd., *Plato and Aristotle's ethics,* Aldershot, Ashgate, 2003. — HÖFFE O., *Aristoteles,* Munich, Beck, 1996. — HUGHES G. J., *Routledge philosophy guidebook to Aristotle on ethics*, London / New York, Routledge, 2001. — KRAUT R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Univ. Press, 1989. — LEAR G. R., *Happy lives and the highest good : an essay on Aristotle's Nicomachean ethics*, Princeton (NJ), Princeton Univ. Press, 2004. — NUSSBAUM M., *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Univ. Press, 1986. — OGIEN R., *La Faiblesse de la volonté*, Paris, PUF, 1993. — RODIER G., *Éthique à Nicomaque, livre X* (avec introd. et éclaircissements), Paris, Delagrave, 1897 (repris in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 3e éd., 1969). — VERGNIÈRES S., *Éthique et politique chez Aristote,* Paris, PUF, 1995. — WHITING J., « Human Nature and Intellectualism in Aristotle », *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 68 vol., 1986 (cahier 1).

Jean-Louis LABARRIÈRE

→ *Action ; Amitié ; Antiquité ; Aristotélisme (Néo-) ; Bonheur ; Décision ; Éthique ; Moyen Âge ; Pratique ; Prudence ; Théorie ; Vertu.*

ARISTOTÉLISME (NÉO-) → Philosophie pratique ; Vertu

ARISTOTÉLISME ARABE → Ghazâlî ; Islam

ASSISTANCE HUMANITAIRE

Assistance internationale et politique humanitaire

Parce qu'elle répond à un besoin d'utilité sociale et à une quête de sens que peu d'autres formes d'action parviennent à satisfaire, parce qu'elle four-

nit un antidote – ou un contrepoint – au spectacle de la souffrance, l'action et la thématique humanitaires sont aujourd'hui omniprésentes. Reléguée il y a peu sur les marges de l'action sociale et entachée de soupçon, l'action humanitaire est maintenant menacée par son propre succès, sous l'emprise duquel elle tend à se réduire peu à peu à une technique de communication ou à un instrument parmi d'autres de la panoplie diplomatique. Pour enrayer son inéluctable dénaturation par l'utilisation opportuniste qui en est faite, mais aussi pour prévenir son emploi comme un écran entre les citoyens et la politique, autrement dit pour qu'elle soit aussi une source de réflexion et non une interdiction de penser, il faut se résoudre à dépasser la parabole du Bon Samaritain pour tenter de délimiter les contours et le contenu de cette forme particulière d'action. Nous en proposons donc, pour commencer, une définition : l'action humanitaire est celle qui vise à préserver la vie dans le respect de la dignité, à restaurer dans leurs capacités de choix des hommes qui en sont privés par les circonstances. Elle est mise en œuvre pacifiquement et sans discrimination par des organismes agissant, à l'exclusion de toute autre considération, au nom des « principes d'humanité, du droit des gens et des exigences de la conscience publique », pour reprendre les termes, délibérément vagues et pourtant précis, des Conventions de Genève.

Cette formulation téléologique propose d'emblée que ce ne soit qu'au travers de sa finalité conçue comme un tout que l'on définisse le projet humanitaire, et non par les différentes parties qui le constituent. L'accepter, c'est donc souligner l'importance de l'intention, mise ici et contrairement au domaine politique, au même rang que les résultats de l'action. C'est reconnaître que l'aide humanitaire, contrairement à d'autres chapitres de la solidarité internationale, n'a pas pour objet de transformer une société, mais d'aider ses membres à traverser une période critique, marquée par la rupture d'un équilibre antérieur. C'est postuler l'existence d'une morale universelle fondée sur le principe d'égale dignité de tous les hommes. C'est affirmer, enfin, le statut particulier des organismes indépendants, constitués à des fins exclusivement humanitaires, et interroger les fonctions ambiguës des interventions gouvernementales.

De la charité à la bienfaisance

L'action humanitaire a connu un tel essor, au cours des ces vingt dernières années, qu'elle est généralement perçue comme un phénomène nouveau, un produit de la modernité post-totalitaire. La multiplication des associations privées, les évolutions du droit international humanitaire, la création de contingents militaires humanitaires par les gouvernements et de départements humanitaires par les institutions internationales (Union européenne, ONU) témoignent de l'ampleur d'un mouvement intimement lié aux évolutions et représentations politiques occidentales. Si le sentiment et les gestes de compassion n'appartiennent à aucune culture en particulier, seule l'Europe, en effet, a choisi de donner à ces attitudes un contenu et une vocation universels en faisant reposer la compassion, non sur une appartenance à la communauté des baptisés ou plus largement à la Création, mais sur une sensibilité et une vulnérabilité partagées. Une évolution récente, certes, puisqu'elle a moins de deux siècles, mais qui renvoie à la longue histoire de l'Église et à l'influence des Lumières. Quatre grandes lignes de force s'entrecroisent, en réalité, pour tisser la toile sur laquelle se sont dessinées, dans l'Histoire, les formes de l'entraide et de la bienfaisance : les luttes de pouvoir entre l'Église et les princes, la première affirmant son autorité sur la puissance des derniers ; la notion chrétienne de « nature humaine », produit de la création divine, fondement de l'égalité existentielle entre les hommes ; le développement de l'interdépendance sociale, l'affermissement du pouvoir étatique centralisé et les transformations de l'économie pulsionnelle, dans le sens d'une autocontrainte croissante, qui en ont résulté ; l'humanisme enfin qui légitime l'action et le jugement individuels, et les Lumières qui laïcisent la charité sous les auspices de la bienfaisance et de la fraternité.

Les conditions sont rassemblées pour qu'au XIXe s., dans un processus où se mêlent traditions et ruptures, charité respectueuse de l'ordre de la providence et rébellion contre la fatalité de la souffrance, s'ouvre l'époque moderne de l'humanitaire, compris dans sa double acception contemporaine : idéal de progrès social et d'égalité d'une part, action secourable organisée d'autre part. C'est alors qu'apparaissent l'aide humanitaire d'État à État, les campagnes d'opinion en faveur d'une cause – notamment en faveur des chrétiens dans l'Empire ottoman et, dans le dernier tiers du siècle, la première organisation privée dotée d'un mandat spécifiquement humanitaire, la Croix-Rouge.

La première « révolution de l'information », constituée par le triptyque rotative-télégraphe-chemin de fer est l'un des traits saillants du contexte de l'époque, marquée également par une reprise de l'expansion européenne, considérablement ralentie depuis le congrès de Vienne de 1815. C'est dans un mouvement où se mêlent la conviction de la supériorité culturelle de l'Europe, dès lors porteuse d'une mission civilisatrice, mais aussi la recherche de matières premières et de marchés protégés ainsi que l'affirmation des puissances nationales, que près de quarante millions d'Européens partent, en cette seconde moitié du siècle, vers les nouveaux horizons de la planète. Le sentiment humanitaire se développe dans un monde rétréci par le progrès technique, désormais mis sous les yeux d'une « opinion publique » qui suit avec ferveur les aventures lointaines menées en son nom. Florence Nightingale est ainsi restée dans

l'Histoire pour avoir organisé – au profit des soldats de la Couronne britannique – les services sanitaires de l'armée anglaise lors de la meurtrière expédition de Crimée (1853-1856) dont le caractère barbare était violemment dénoncé dans la presse britannique. Dans le même temps, la grande-duchesse de Russie organisait un service d'infirmières dans le camp russe, tandis que les sœurs de la charité assistaient les troupes françaises.

Mais c'est dans l'invention de la Croix-Rouge que réside la véritable innovation moderne. Henri Dunant, citoyen suisse et philanthrope ardent, est témoin en juin 1859 du carnage de la bataille de Solferino et de l'agonie de dizaine de milliers de soldats abandonnés à leurs souffrances sur le champ de bataille. Le « Comité international de secours aux militaires blessés » qu'il imagine alors voit le jour en 1863 et la première Convention de Genève pour l'amélioration du sort des militaires blessés dans les armées en campagne est signée par seize gouvernements en 1864. Jusqu'à cette date, le secours aux blessés était laissé à la discrétion des belligérants, qui concluaient des accords *ad hoc* concernant le respect des éventuelles installations sanitaires. Avec la Convention de Genève apparaît le premier accord intergouvernemental permanent d'ordre humanitaire, adopté en temps de paix, ouvert à tous les États et faisant du dispositif de secours un cercle inviolable en lui conférant un statut de neutralité. La préservation d'un espace d'humanité au cœur de la tourmente guerrière est désormais une obligation légale s'imposant en tout temps et en tous lieux.

Des guerres européennes aux conflits du tiers monde

D'emblée, il importe de le noter, le droit de la guerre est marqué par une équivoque insurmontable. Les « oasis d'humanité et de réconciliation » qu'il a vocation à délimiter sont autant de lieux de restauration de la force combattante, autant de ressources mises au service de l'ardeur guerrière. Il n'a pas manqué de voix, dans les milieux militaires du début du siècle, pour faire valoir que la cruauté des conflits était proportionnelle à leur durée. Dans ces conditions, disaient-ils, mieux vaut une guerre brève et violente mettant entre parenthèses les principes humanitaires, plutôt qu'un conflit prolongé par le respect des exigences humanitaires. Relevée à nouveau près d'un siècle plus tard à l'occasion des interventions humanitaires en Somalie et en Bosnie, cette observation n'a rien perdu de sa pertinence. Contradiction fondamentale de l'aide humanitaire, elle est généralement ignorée en raison de l'embarras intellectuel et du conflit moral qu'elle suscite, alors qu'il conviendrait, au contraire, de tenir compte de son existence et de ses conséquences fâcheuses pour s'efforcer d'en réduire la portée, sans se bercer de l'illusion de les abolir.

À cette constatation, qui renvoie à l'économie générale des conflits, vient s'en ajouter une autre, liée à l'évolution politique de ceux-ci. Les conventions humanitaires s'enracinent dans deux principes essentiels que Grotius, père du droit international public (*Le Droit de la guerre et de la paix*, 1625), et Rousseau ont avancés : la limitation de la guerre aux strictes nécessités militaires, et la distinction entre combattants et non-combattants. Réalistes à l'époque des guerres-duels mettant aux prises deux armées en un lieu et un temps convenus, ces principes ont été pulvérisés avec l'apparition des guerres totales.

Si la Première Guerre mondiale est l'occasion, pour la Croix-Rouge, d'apporter la preuve de l'efficacité de l'action humanitaire dont le champ s'est entre-temps élargi à la protection des prisonniers et des populations civiles, elle sonne en effet le glas d'une époque et la fin du bref « âge d'or » de l'humanitaire. Car la montée des totalitarismes hitlérien et stalinien place les organisations humanitaires, jusqu'aux lendemains de la guerre 1939-1945, devant un dilemme tragique : tenter d'accomplir leur mission au risque d'être l'instrument d'un pouvoir tyrannique, ou refuser la compromission en acceptant de se condamner à l'inaction. Suraigu au cours de cette période – rappelons-nous la visite guidée de la Croix-Rouge dans le ghetto de Therensienstadt – le dilemme continue de se poser, en cette fin de XXe s., dans les nombreux conflits internes où est effacée la distinction civils-combattants du simple fait que les combattants sont des civils en armes, mais aussi et surtout dans ceux où la population civile constitue l'enjeu central de la guerre, tels le Rwanda et la Bosnie.

La deuxième naissance de l'humanitaire s'est produite avec l'émergence du tiers monde. La guerre du Biafra (1968-1970), qui fut l'occasion de la première famine médiatisée et la première opération humanitaire de grande envergure dans le tiers monde illustre avec éclat la force et les limites de l'action humanitaire contemporaine. Au prix de difficultés extrêmes et d'admirables actes de courage, des centaines de milliers de personnes ont été secourues pendant des mois par des volontaires regroupés dans un véritable « corps expéditionnaire humanitaire » rassemblant les différents organismes d'entraide, religieux et laïcs. Mettant aux prises des forces politiques – armée fédérale nigériane et forces indépendantistes biafraises – dont les alliances avaient fait voler en éclats les schémas idéologiques rudimentaires de ces temps de guerre froide, la guerre du Biafra se dérobait aux descriptions convenues. Le discours anti-impérialiste, espéranto politique des années post-coloniales, ne pouvant en rendre compte, la seule passerelle entre ce conflit et le reste du monde était la pitié que suscitaient et entretenaient les images venues de la brousse. Les dirigeants biafrais l'ont bien compris, qui ont eux-mêmes tenté de faire fructifier l'unique ressource de mobilisation internationale dont ils disposaient, à savoir la famine, en amplifiant délibérément les conséquen-

ces du blocus militaire de leur territoire. À défaut d'attirer la sympathie internationale pour leur cause, il leur restait à inspirer la pitié pour leurs martyrs. Quant au gouvernement français, soucieux de ne pas laisser échapper l'aubaine d'affaiblir le géant anglophone de la région, il encouragea l'intransigeance des sécessionnistes en leur fournissant, sous l'enseigne humanitaire, une aide diplomatique et matérielle mesurée.

Si le programme de soulagement des souffrances de l'humaine condition est l'un des thèmes essentiels de la modernité, ce dernier quart de siècle est marqué par une dilatation croissante du sentiment de pitié. La conjonction, au cours des années 1970, du déclin des utopies politiques et de la montée en puissance de la télévision a ouvert un champ nouveau à cette forme d'engagement au service du bien public qu'est l'action humanitaire. C'est à ce moment que l'Afrique a fait irruption dans les foyers occidentaux sous l'effigie d'un enfant décharné et qu'est apparue la figure du héros humanitaire, acteur et témoin, médiateur de l'émotion publique et porte-parole des sans-voix.

La politique de la pitié

Certes, l'usage politique de la détresse n'est pas exclusivement lié à l'existence d'images. La marine anglaise arraisonnant et coulant les bateaux de la traite esclavagiste, les troupes françaises partant au secours des chrétiens ayant survécu aux pogroms druzes du Liban et même l'entreprise coloniale française mêlaient déjà, dès le XIXe s., la défense d'un idéal humanitaire et l'affirmation des volontés de puissance nationale. De même que l'aide internationale lors de la famine de 1921 en Union soviétique, conséquence directe du « communisme de guerre », avait été utilisée par Lénine pour assurer la survie et hâter la reconnaissance du jeune régime bolchevik. Mais l'avènement de la télévision, l'ère du visuel et de l'instantané ouverte par le règne rapidement hégémonique de ce média de l'émotion, a formidablement rallongé, pour le meilleur et pour le pire, ce bras de levier politique qu'est l'image du malheur.

Le spectacle de la souffrance, c'est-à-dire l'observation de la détresse par ceux qu'elle ne touche pas, d'une part, et, d'autre part, la distinction entre gens heureux et malheureux, autrement dit entre ceux qui souffrent et ceux qui ne souffrent pas fondent, pour Hannah Arendt, la politique de la pitié (*Essai sur la révolution,* Paris, Gallimard, 1967). Compassion et pitié doivent être, dans cette perspective, fondamentalement distinguées. La compassion s'exprime au singulier envers des êtres souffrants, elle « ne parle que dans la mesure où il lui faut répondre directement aux sons et gestes expressifs par lesquels la souffrance se fait visible et audible au monde » et c'est pourquoi elle n'est pas « loquace ». L'émotion qui en est au principe n'a que peu de place pour se déployer, et ne se fait pas entendre. La pitié, au contraire, sort de la sphère privée, généralise et se revendique publiquement « en tant qu'émotion, que sentiment » à l'aune duquel doivent être mesurés les actes.

C'est dans ce mouvement d'exposition du sentiment à l'état brut que la sensibilité se fait sensiblerie, que l'émotion devient sentimentalisme (A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt,* Bruxelles, Ousia, 1987). Transposée telle quelle dans l'espace public, cette « loi du cœur » ignore la pluralité des hommes concrets et la nécessité de l'institution politique qui en découle, elle abolit les médiations et fond la société en une masse indifférenciée d'« ayants droit », d'êtres souffrants définis par leurs carences. Cette démesure du sentiment, cette *hubris* de la bonté (A.-M. Roviello, *ibid.*) où Arendt voit l'origine de la cruauté de Robespierre et de la Terreur, se retrouvent paradoxalement dans cette configuration nouvelle constituée par le reflux du politique, la mise en scène télévisuelle du monde et la politique de la pitié dont l'expression publique est le discours victimaire. Un discours qui pointe exclusivement vers la souffrance, qui en arrache les racines politiques et sociales et met par conséquent toutes les détresses à équivalence de signification : famines, exclusion, purification ethnique, inondations, pogroms, épidémies, violences politiques sont ainsi renvoyés dans la catégorie métaphysique des malheurs des temps, naturalisés en quelque sorte. De là cette curieuse expression – typique du discours victimaire – de « crise humanitaire », apparue dans les années 1990 pour désigner, en lieu et place des phénomènes politiques, l'affairement des professionnels de la réparation sur les lieux du « séisme », quelle qu'en soit la nature.

L'essor de l'action humanitaire depuis ce conflit fondateur qu'est la guerre du Biafra est à comprendre aussi comme renaissance d'une politique de la pitié. Non, certes, en tant que fondement d'une nouvelle et sanglante tyrannie de la vertu, mais comme une alternative à une politique de la justice dont elle contribue à masquer les enjeux. « Pour une politique de la pitié », en effet, rappelle Luc Boltanski (*La Souffrance à distance,* Paris, Métailié, 1993), « l'urgence de l'action à mener pour faire cesser les souffrances invoquées l'emporte toujours sur la considération de la justice ». Sentiment de pitié et exigence de justice ne peuvent certes être situés sur des registres méthodiquement opposés, sauf à sombrer dans d'autres réductions idéologiques. « Avec toute leur morale, les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison », dit fortement Rousseau et l'on ne peut plus ignorer les convergences entre mouvement ouvrier et mouvement philanthropique que l'on retrouve au principe de l'État-providence en Europe. Mais ici intervient un paramètre essentiel : celui de la proximité, qu'introduit le partage d'un espace commun de sens et d'action entre

ceux qui donnent et ceux qui reçoivent. Paramètre inexistant dans l'assistance humanitaire internationale caractérisée par l'« altérité souvent radicale [...] entre les propriétés sociales » des uns et des autres (Boltanski, *ibid.*), ce qui justifie que l'on ne puisse traiter sur un plan identique les liens entre politique de la pitié et politique de la justice selon qu'on se trouve dans le cadre institué de la nation ou dans celui, chaotique, des relations internationales.

Une éthique du refus

Reste ce point fondamental, qu'au-delà des processus de reprise politique par lesquels la pitié peut mener vers la justice, il n'est pas acceptable de révoquer, au nom d'une promesse de justice à venir, le devoir d'assistance immédiate à personne en danger. Les mesures de fond à prendre – à supposer qu'elles soient accessibles – pour venir à bout des causes de la menace ne doivent pas effacer la réalité de celle-ci. C'est le sens même de l'action humanitaire, sa force principale et sa limite structurelle, que de se déployer au présent pour prendre en charge des corps souffrants. Et c'est dans le même temps une impérieuse exigence morale pour ses acteurs que de savoir se montrer méfiants vis-à-vis de cette prémisse, d'être conscients des risques de retournement d'un tel programme à l'encontre de ceux auxquels il est adressé. Exigence très largement ignorée, tant le mouvement humanitaire semble peu perméable à la dimension éthique du refus. « Ah ! Pourquoi n'avons-nous jamais dit non ? » s'interroge Soljenitsyne au long de l'*Archipel du Goulag,* nous rappelant ce que l'acquiescement peut comporter de renoncement, et le refus, de courage. Soulignant surtout, comme Hannah Arendt l'a fait dans son « Rapport sur la banalité du mal » (*Eichmann à Jérusalem,* Paris, Gallimard, 1967), que l'obéissance mécanique n'est qu'une adhésion inavouée, un sacrifice du jugement et par là même une condition nécessaire de l'horreur. Lorsque le refus de se résigner à la fatalité du malheur se mue en un asservissement aux sommations de la pitié, l'action humanitaire est ramenée à une routine opérationnelle, une technique aveugle parce que dissociée de l'« éthique de la sollicitude » (Paul Ricœur). Devenant une fin en elle-même, elle se prête à toutes les formes d'instrumentalisation politique.

Le génocide des Tutsis du Rwanda (1994) et la famine d'Éthiopie (1984) fournissent une illustration tragique de l'aveuglement et du cynisme que porte en lui le discours victimaire.

Il était facile de soupçonner que la famine décimant la population des hauts plateaux abyssins devait plus à la stratégie de « dékoulakisation » (selon le terme employé par les autorités éthiopiennes) et à la guerre interne contre les maquisards tigréens et érythréens qu'à la sécheresse et aux criquets comme le voulait la version officielle. Quoi qu'il en soit, l'ampleur du drame justifiait que l'impératif du sauvetage l'emportât sur celui de la dénonciation, du moins dans l'urgence. La situation n'était plus la même, cependant, lorsqu'en 1985 le gouvernement déclencha un vaste programme de transferts de population dont la violence était devenue la première cause de mortalité, avant la pénurie alimentaire dont les effets étaient à ce moment largement résorbés. Comme en URSS et en Chine auparavant, le projet prométhéen de construction d'un « homme nouveau » était à l'œuvre, mais cette fois-ci avec le concours actif de l'aide humanitaire, qu'il utilisait à la fois comme piège à population et comme fournisseur de moyens logistiques. Séparation brutale de familles, destruction de villages, rapts collectifs dans les centres de secours étaient des scènes courantes. Pourtant, loin de susciter les protestations de la communauté des secouristes, cette politique meurtrière a recueilli leur approbation, au moins passive. Plus de 150 000 personnes ont été victimes de ce crime parfait, commis au beau milieu d'une grande fête de la solidarité.

Comment expliquer que des membres d'associations humanitaires et des diplomates, des économistes de la Banque Mondiale et des journalistes libres se soient aveuglés au point de se retrouver sur des positions apparemment proches d'un pouvoir engagé dans un projet totalitaire ? Logique de préservation institutionnelle et compagnonnage idéologique n'étaient assurément pas négligeables dans ce processus, mais n'ont fait que raffermir le lien le plus fort, celui qui unissait dans une commune posture de tuteurs le volontaire, le technocrate et le commissaire, à savoir le discours victimaire.

La novlangue humanitaire

Abolissant tout intermédiaire, cette rhétorique de la pitié établit un lien direct et exclusif entre un nombre limité de causes générales, suffisamment globales pour être vraies ou assez vagues pour être admissibles, et une quantité illimitée d'effets particuliers : la vulnérabilité d'un monde rural sous-développé, l'absurdité de la guerre, la cruauté de la nature, la soif de justice, l'Histoire comme progrès de la Raison, le droit à la vie, constituent le fond d'un répertoire d'énonciations où sont directement puisées les explications et prescriptions spécifiques. Comment expliquer l'ampleur de la famine ? La sécheresse, les criquets et l'inertie internationale. D'où vient l'absolue nécessité de transférer des populations ? De l'épuisement des sols et de la nécessité de rationaliser l'offre de services. À quoi sont dus le manque de nourriture et de couvertures, l'insuffisance des moyens de transports pour les vivres ? À l'indifférence des grands de ce monde. À chaque effet ses causes, à chaque problème sa solution, énonce le credo de l'ingénierie sociale dans ses versions assistancielle et totalitaire, grâce à quoi une sanglante imposture a pu se produire sous les yeux et à l'insu du monde.

Entre la famine d'Éthiopie et le génocide du Rwanda, dix années se sont écoulées, qui ont vu l'implosion du système communiste. L'humanitaire privé, dont la phase de développement rapide correspondait au déclin du mouvement ouvrier à partir des années 1970, n'est désormais plus seul. Avec le nouvel ordre international né de la chute du mur de Berlin, l'humanitaire d'État a fait son entrée en scène. Ministère de l'Action humanitaire en France, Office humanitaire de la Communauté européenne, Département de l'Action humanitaire aux Nations Unies, de nouvelles institutions sont apparues tandis que les anciennes se transformaient et se renforçaient. Aux côtés d'opérations classiques (Salvador, Angola, Mozambique, Namibie, Sahara occidental entre autres) un nouveau mode d'interventions internationales voyait le jour, où les principes du maintien de la paix et de la sécurité se mêlaient à des objectifs de secours d'urgence (Kurdistan irakien, Somalie, Bosnie, Rwanda). La fin de la guerre froide, comme les lendemains des guerres précédentes, fut saluée au cri de « Plus jamais ça ! ». Dans ce vaste panoptique que serait devenu notre monde dont aucun recoin n'échapperait aux objectifs des caméras, nulle souveraineté nationale ne pourrait plus désormais abriter de grands massacres.

Comme en Éthiopie pourtant, l'inflation du discours et l'emballement de la machinerie humanitaires ont pris le relais des formes traditionnelles d'occultation du réel. On a pu ainsi, au Rwanda, assister passivement en direct à un génocide commis par un régime fortement soutenu par la France, puis contribuer à la reconstitution d'un véritable sanctuaire, dans les camps de réfugiés du Zaïre et de Tanzanie et sous couvert d'aide humanitaire, pour les forces armées coupables de ce carnage. Rebaptisé « crise humanitaire » par l'ONU (résolution 929 du Conseil de sécurité, 22 juin 1994), le génocide avait été *ipso facto* banalisé, c'est-à-dire abaissé au rang de douloureux fait divers international devant lequel il ne convient pas de prendre parti. Perçu comme une catastrophe naturelle, il était dès lors susceptible d'un traitement de type SAMU, d'une politique de l'ambulance : le crime d'État se faisait urgence médicale, le rideau de la logistique humanitaire tombait sur les charniers.

La Convention des Nations Unies de 1948 sur la répression et la prévention du génocide permettait à la communauté internationale d'intervenir pour arrêter le bras des bourreaux, ce que le devoir d'humanité commandait de faire. Mais l'activisme humanitaire, ultime ruse du cynisme politique, a permis aux gouvernements de se dérober à cette exigence, tout en gardant la tête haute et en se félicitant de cette nouvelle manifestation de solidarité internationale. L'affairement secouriste sur les crises médiatisées répond à l'ignorance délibérée d'autres crises, politiquement gênantes (Tchétchénie) ou médiatiquement lointaines (Soudan, Afghanistan), et semble emplir l'horizon de la politique internationale. Les « significations pures, pleines et rondes, l'intelligibilité parfaite du réel » (R. Barthes, *Mythologies*, 1957) qu'offre le spectacle d'un convoi humanitaire dans une zone sinistrée, sont, il est vrai, une providence pour des pouvoirs politiques en proie au vertige du vide de l'après-guerre froide. Privés du repoussoir communiste, désormais confrontés aux valeurs qu'ils ont eux-mêmes affichées, c'est dans le spectacle de l'humanitaire qu'ils ont trouvé la ressource symbolique qui leur faisait défaut.

Sombre tableau, que des considérations sur le traitement humanitaire de la guerre en ex-Yougoslavie n'éclairciraient guère. L'embargo prononcé symétriquement contre les assaillants et les assiégés, l'assignation à résidence humanitaire des troupes de l'ONU indiquaient clairement, dès le début de la guerre, la volonté d'indifférenciation de l'Europe et des Nations Unies : d'un côté les victimes, quelle que soit leur origine, et de l'autre les fauteurs de guerre, quel que soit leur camp. Ce sentimentalisme, qui permet là encore de dissoudre les choix politiques dans une liturgie du malheur, est à l'origine de deux ordres de conséquences particulièrement préoccupantes. Sur le plan politique d'abord, il place les Casques bleus dans un monde irréel, une fiction diplomatique qui les condamne à l'échec. Sur le plan des principes humanitaires ensuite, il déplace l'enjeu fondamental qui passe insidieusement du devoir de protection des populations civiles aux problèmes de la sécurité des convois humanitaires : que l'humanitaire soit, et que périssent les hommes, pourrait-on dire en observant que l'expansion du discours humanitaire va de pair dans l'Histoire avec un durcissement des rapports sociaux, comme s'il s'agissait, au fond, de faire de la réparation une consolation collective.

Humanitaire et politique

Pourtant, si le succès d'estime dont bénéficie l'action humanitaire est la raison même de son instrumentalisation par le politique, il est également une brèche dans la froide raison étatique, une zone interstitielle par laquelle s'infiltrent des exigences éthiques sur le terrain du calcul des intérêts. Distinguer l'humanitaire du politique ne revient donc pas à opposer la clarté d'une action vertueuse à l'opacité d'une stratégie de pouvoir, les chaleureux enthousiasmes de la société civile aux froides considérations des États. C'est, sur un autre plan, prendre en compte des différences de nature : l'homme que vise l'action humanitaire n'est pas l'animal politique, mais un être défini négativement. À la question « Qu'est-ce que l'homme ? », la philosophie humanitaire répond qu'il n'est pas fait pour souffrir. Ce qui exclut tout arbitrage en forme de sacrifice : nulle victime ne peut être intentionnellement délaissée au profit

d'une autre, pas plus qu'une vie d'aujourd'hui ne peut être soupesée à l'aune de celle de demain, ou qu'une souffrance soulagée ici n'autorise à s'accommoder d'un abandon ailleurs. La limitation des moyens oblige naturellement à opérer des choix, mais la logique et les contraintes de l'action n'altèrent pas les fondements de cette vision humanitaire, qui ignore par définition l'espace et le temps où s'inscrit le politique.

Confondre ces deux registres d'action, c'est aller au devant d'un discrédit conjoint de l'humanitaire et du politique. C'est déplacer le politique du terrain de la délibération et de la responsabilité à celui de la déploration et de la charité, c'est dissoudre l'exigence de justice dans une rhétorique de la bonté et condamner l'humanitaire à n'être qu'un outil de promotion, évalué à l'aune de ses performances médiatiques. C'est, autrement dit, pervertir l'aspiration à l'universalité dans une illusion de toute-puissance, enfermer l'autre dans une altérité radicale, en figeant dans leurs conditions respectives et immuables, les gens de bien et les gens de peu, les forts et les faibles, ceux qui expriment leur bienveillante sollicitude et ceux à qui elle est destinée. L'ambiguïté constitutive de l'action humanitaire ne peut certes être surmontée, sauf à supposer résolus les problèmes mêmes qui en sont à l'origine. Mais à refuser de distinguer entre la morale d'Antigone et celle de Créon, l'humanitaire risque de s'incarner en une autre figure, celle de Tartuffe.

► BOLTANSKI L., *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, 1993. — CAHILL K. M., *Basics of International Humanitarian Missions*, New York, Fordham Univ. Press, 2003. COHILL K. M., *Framework for Survival*, Londres, Taylor & Francis Books Ltd., 1999. — CRAWSHAW R., *Police and Human Rights*, Dordrecht, Kluwer, 1999. DAVIES J. L., GURR T. R., *Preventive Measures*, Londres, Rowman & Littlefield, 1999. — DESTEXHE A., *L'Humanitaire impossible, ou deux siècles d'ambiguïté*, Paris, A. Colin, 1993. — ÉLIAS N., *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973. — ESSED P., FRERKS G. & SCHRIJVERS J., *Refugees and the Transformation of Societies : Agency, Policies, Ethics, and Politiques*, New York, Berghahn Books, 2004. — FAVEZ J.-C., *Une mission impossible. Le CICR, les déportations et les camps de concentration nazis*, Lausanne, Payot, 1988. — HALLAM A., *Evaluation of Humanitarian Assistance Programmes*, Londres, Overseas Development Institute, 1998. — LOYANT R., MOATI E., *Travailler dans l'humanitaire*, s.l., 1996. — MANWARING M. G. & FISHEL J. T., *Toward Responsibility in the New World Disorder*, Ilford, Cass Publishers, 1998. — MIDDLETON N. & O'KEEFE P., *Disaster and Development*, Londres, Pluto Press, 1998. — NAFZIGER E. W., VÄYRYNEN R., *The prevention of humanitarian emergencies*, New York, Palgrave, 2002. — NAGEL T., *Égalité et Partialité*, Paris, PUF, 1994 (trad. C. Beauvillard de *Equality and Partiality*, Oxford, Univ. Press, 1991). — ROSS M. H., *Theory and Practice in Ethnic Conflict Management*, New York, Macmillan, 1999. — RUFIN J.-Ch., *Le Piège. Quand l'aide humanitaire remplace la guerre*, Paris, Lattès, 1986. — SEN A., « Problèmes éthiques dans la répartition du revenu », *Éthique et Économie*, Paris, PUF, 1993, 271-306 (trad. S. Marnat de *Ethics and Economics* (1987) et d'autres essais). — SHAWCROSS W., *Le Poids de la pitié*, Paris, Balland, 1985. — SWEETMAN C., *Gender, Development, and Humanitarian Work*, Oxford, Oxfam GB, 2001. — TODOROV T., *Face à l'extrême*, Paris, Le Seuil, 1991.

Rony BRAUMAN

→ *Arendt ; Charité ; Justice internationale ; Mal, souffrance, douleur ; Pitié.*

ASSURANCE → Solidarité ; Protection sociale

AUGUSTIN, 354-430

Augustin naît à Thagaste, en Afrique du Nord, en 354, dans une famille de la classe moyenne. À dix-neuf ans, la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron l'oriente vers la philosophie. Jeune homme, il adopte en Afrique la religion manichéenne. Après ses études à Carthage, il enseigne la rhétorique dans cette ville pendant quelques années puis à Milan après un bref séjour à Rome. En 386, marqué par la prédication d'Ambroise, évêque de Milan, il lit une partie de la littérature néoplatonicienne dans les traductions latines en usage dans les cercles milanais. En 386-387, il abandonne le manichéisme et, après s'être retiré à la campagne avec des amis, à Cassicianum près de Milan, reçoit le baptême chrétien à Pâques 387. Rentré en Afrique, il fonde une communauté monastique avec le souhait d'y vivre. Il est ordonné prêtre et devient évêque d'Hippone en 395, tout en vivant dans sa communauté monastique. Une activité pastorale et administrative intense, la prédication et un engagement résolu dans la controverse, particulièrement contre les Manichéens, les païens, les Donatistes et les Pélagiens, l'occuperont jusqu'à sa mort en 430.

Son œuvre comprend des dialogues philosophiques, écrits pour la plupart avant et juste après son baptême : les *Confessions* (397-401) ; *De la Trinité* (~ 400-414) ; *La Cité de Dieu* (413-427) ; et un grand nombre d'ouvrages homilétiques, de controverse et d'exposition de la foi, ainsi que des traités moins importants.

Il exerça une forte influence sur l'Église africaine et l'on continua d'étudier ses ouvrages après sa mort. Souvent lues dans des anthologies, fréquemment mal comprises, ses œuvres continuèrent à faire autorité dans l'Europe médiévale occidentale et eurent une influence très forte sur les Réformateurs du XVI[e] s.

Y a-t-il une philosophie morale d'Augustin ? Le problème est bien difficile à résoudre et un simple oui ou non – fût-on en mesure de donner une réponse si dénuée d'ambiguïté – nous égarerait ; car son sens dépend de l'interprétation de la

pensée d'Augustin, objet de débats des plus difficiles. Depuis l'exposé classique d'Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (1943), le problème a été diversement traité. Le principal changement dans les études augustiniennes depuis la Seconde Guerre mondiale a été de prendre davantage en compte la nécessité de considérer sa pensée chronologiquement, en appréciant les changements de perspective et de préoccupations, avec un sens plus net des relations parfois complexes que cette pensée entretient avec les débats menés de son temps sur la nature de la vie chrétienne.

Sur ce thème des conceptions augustiniennes de la vie chrétienne – et, en fait, sur bien d'autres thèmes de grande portée pour sa pensée –, la plupart des commentateurs voit maintenant un gouffre entre le premier Augustin et celui qui relit les épîtres de Paul au milieu des années 390, lecture qui affecta considérablement ses idées. Sans aucun doute, un cataclysme intellectuel et spirituel balaie alors la pensée d'Augustin. Ce que cela implique pour l'interprétation de ses conceptions relatives à la nature de la volonté humaine, à la liberté et à la grâce, au péché et à la vertu de l'homme, fait encore l'objet de controverses, réouvertes en particulier par Kurt Flasch dans *Logik des Schreckens* (1990), et d'une façon différente et même opposée, par le livre de James Wetzel, *Augustine and the Limits of Virtue* (1992). Je ne peux pas ici rendre entièrement compte des questions fondamentales soulevées par ces discussions ; je me contenterai de donner un exposé aussi cohérent que possible du développement de la pensée d'Augustin sur ces sujets, à la lumière de leurs arguments.

La conception augustinienne de la forme de la moralité humaine, telle qu'on la trouve dans ses premiers écrits, avant le tournant de 390, ne suscite guère, dans ses lignes générales, de questions. Il convient donc de commencer par là.

L'héritage classique dans la première théorie morale d'Augustin

Dans quelques chapitres bien connus des *Confessions* (VII, 9 ; 20 ; VIII, 2), Augustin souligne le rôle joué par les livres de Platon dans l'histoire de sa conversion au christianisme : ils ont préparé le chemin. À la fin de sa vie, il était encore conscient de leur proximité avec le christianisme : « Si donc Platon dit que le sage imite, connaît, aime Dieu et trouve son bonheur à y participer, quel besoin de scruter les autres [philosophes]. Aucun ne s'est approché plus près de nous » (*Cité de Dieu*, VIII, 5). À de multiples égards, son œuvre a conservé les concepts moraux platoniciens. S'ils ont, dans tous les écrits d'Augustin, constitué une sorte de *cantus firmus*, c'est dans ses premiers ouvrages que sa pensée morale a le plus coïncidé avec la tradition platonicienne, en particulier telle qu'elle est représentée dans l'œuvre de Plotin lue en traduction latine, à l'époque de sa conversion au christianisme en 386-387. Une grande part de ce qu'Augustin attribue aux platoniciens était en réalité commun à plusieurs grandes écoles de la philosophie antique ; on ne saurait exagérer sa dette à l'égard de la pensée stoïcienne, telle qu'il l'a rencontrée dans les écrits de Cicéron. Il pensait – en accord avec la tradition philosophique antique – que la philosophie s'est toujours intéressée au vrai bien de l'homme et il a toujours estimé que c'étaient les platoniciens qui le discernaient le mieux. Ils connaissaient le but mais n'ont pas trouvé le chemin pour l'atteindre. La quête de la sagesse devait traiter de la nature et de l'obtention du Souverain Bien dans lequel les hommes trouvent leur accomplissement ou « béatitude » *(beatitudo)* (*Libre arbitre*, II, 9, 26) – « bien vivre, c'est-à-dire tendre à la béatitude en vivant bien » (*De mor. eccl.*, I, 13, 22). Augustin ne récusa jamais cette identification.

La moralité, c'est-à-dire la considération de ce qui constitue le bien vivre et le bien agir, a trait à la réalisation de la béatitude ou du bonheur : « La vertu vraiment accomplie, c'est la raison parvenant à sa fin que suit le bonheur » (*Solil.*, I, 6, 13). Celle-ci consiste dans l'harmonieuse rationalité de toute la vie humaine : « La vie humaine est heureuse et paisible lorsque tous ses mouvements sont en accord avec la raison et la vérité » (*De Gen. c. Man.*, I, 20, 31 ; cf. *C. Acad.*, I, 9, 24). La clé de la réflexion morale d'Augustin dans ses premières œuvres est donnée par la rationalité et l'ordre. Ce sont des notions très étroitement liées et souvent même identifiées. La vertu, c'est la rationalité en acte ; elle consiste à suivre l'ordre rationnel, l'ordre inscrit par Dieu dans la nature des choses : « La vertu est l'action habituelle de l'esprit qui s'accorde avec la nature et la raison » (*De div. quaest.*, LXXXIII, 31, 1). Ordonner rationnellement sa vie la porte à son accomplissement proprement humain : « L'ordre est ce dont l'observation pendant la vie nous conduit à Dieu et dont l'inobservance nous empêche de parvenir à Dieu » (*De ord.*, I, 9, 27). Augustin aimait à citer le vers « Il a tout établi selon la mesure, le nombre et le poids » (*Sagesse*, 11, 21) comme justification scripturaire de l'image classique d'un monde conçu comme une hiérarchie cosmique ordonnée. L'ordre cosmique reflète la rationalité divine sur laquelle il est fondé ; la tâche morale de l'homme est de s'aligner sur cet ordre pour ses désirs et ses actions. Il doit accorder ses évaluations à l'échelle de valeurs inscrites par le créateur dans la nature des choses.

Dans l'une de ses premières œuvres, un ensemble de notes prises à la suite de discussions avec ses *fratres* (frères) avant sa consécration épiscopale, on trouve une longue section sur les vertus, présentées dans le vocabulaire des quatre vertus cardinales définies par Cicéron. Dans la discussion de la justice, Augustin distingue deux sortes de droit *(jus)* : « Le droit de nature est ce

que l'opinion n'a pas engendré mais qui a été inscrit par une force innée [...] ; le droit coutumier est ce qui a légèrement nourri ce qui venait de la nature et que l'usage a renforcé, ou bien ce qui a suscité l'approbation de la foule par son ancienneté dans les mœurs » (*De div. quaest.* LXXXIII, 31, 1). La discussion paraît superficielle. Bien qu'il l'ait exploité dans des contextes polémiques, le thème de la loi naturelle n'occupe pas de place importante dans sa pensée. Cela contraste avec l'importance de la notion de *loi éternelle* qu'il semble parfois avoir identifiée à la raison suprême : « Cette loi qui se nomme "la raison suprême" à laquelle il faut toujours obéir, en vertu de laquelle les méchants méritent une vie malheureuse et les bons une vie heureuse, selon laquelle enfin cette loi qu'il faut appeler temporelle (nous l'avons dit) est portée à bon droit et à bon droit aussi est changée, peut-elle, à quiconque réfléchit, ne point paraître immuable et éternelle ? » (*Lib. Arb.,* I, 6, 15). Ici la loi éternelle est la norme suprême de l'action et du jugement moral. Elle semble être aussi le modèle et la norme de la législation temporelle.

Cette idée, cependant, semble perdre de l'importance et finalement disparaître dans la pensée ultérieure d'Augustin. Elle est remplacée par une relation plus subtile et complexe entre la *loi éternelle* et le domaine de l'activité humaine. Autour de 399, Augustin semble avoir admis une autre formulation de cette relation : « La loi éternelle est la raison divine ou la volonté de Dieu qui ordonne de conserver l'ordre naturel et interdit de le perturber » (*C. Faust.,* XXII, 27). Désormais, la raison divine, qui équivaut à la loi éternelle, est séparée de l'ordre de la nature : elle ordonne de l'observer et interdit de le transgresser. Cela implique qu'elle peut commander et interdire d'autres observances et transgressions. Quelques années plus tard, c'est précisément la conclusion que tire Augustin quand il distingue les deux sphères où s'exerce la volonté divine : la sphère de la nature et celle des actions humaines. La raison humaine venant se greffer sur le monde naturel, la providence divine opère selon deux voies : « [...] dans le monde comme dans un grand arbre, l'œil de la pensée est soulevé et y trouve aussi une double opération de la providence, en partie naturelle, en partie volontaire » (*De la Genèse selon la lettre*, VIII, 9, 17). L'activité humaine est soumise à la loi éternelle qui gouverne la nature et non à la loi naturelle qui est, elle-même, soumise aussi à la loi éternelle. Qu'Augustin ait désiré distendre le lien entre loi humaine et loi naturelle en raison de la conception plus pessimiste de la nature de la vie sociale qu'il devait adopter plus tard, c'est là une conclusion qui paraît vraisemblable mais qui ne peut être poursuivie ici.

Jusqu'à la relecture de saint Paul en 396-397, les idées de raison, d'ordre, et – dans une moindre mesure – de loi furent le fil conducteur de son éthique. En 394 encore, commentant le verset du Sermon sur la montagne, « bienheureux les artisans de paix » (Mat. 5, 9), il dépeignait la moralité comme l'exigence d'un ordre juste. La subordination hiérarchique de l'inférieur au supérieur y était encore la clé de l'excellence morale. La réalisation morale la plus haute est celle des artisans de paix, et la paix s'identifie à l'harmonie de l'ordre : « Les pacifiques sont ceux qui composent et soumettent à la raison tous les mouvements de leur âme, c'est-à-dire de l'intelligence et de l'esprit ; ayant dompté les concupiscences charnelles, ils font advenir le règne de Dieu en lequel toutes choses sont ainsi ordonnées que ce qui, en l'homme, est le principal et l'excellent commande au reste [...] et on ne peut commander aux parties inférieures sans se soumettre au supérieur. Voici la paix qui est donnée sur terre aux hommes de bonne volonté, voici la vie du sage accompli et parfait » (*De sermone Domini in monte*, I, 2, 9). Cet accomplissement moral suprême dont la sagesse est la récompense consiste à établir l'ordre correct en l'être humain lui-même comme en toutes ses actions. Mieux, dans ce livre, Augustin garantit à ses lecteurs que l'ordre juste peut être atteint en cette vie, comme, dit-il, nous croyons que l'ont fait les apôtres (*ibid.,* I, 4, 12).

Ordre, vertu, amour

Toutefois, pendant les trois années que dura la rédaction du traité *De sermone*, Augustin en vint à rejeter les thèses qui sous-tendent l'idée qu'une existence humaine ordonnée peut être atteinte en cette vie. Les conséquences du bouleversement intellectuel qui se produisit dans son esprit vont loin. Certaines seront examinées à la fin de cet essai. Envisageons ici la conception de la vertu et de la conduite vertueuse, développées dans son œuvre, qui ont conservé la marque des traditions stoïciennes et platoniciennes et qui sont restées formulées, dans une grande mesure, dans le vocabulaire des concepts d'ordre et d'amour.

Dès le début, Augustin a vu une affinité entre l'amour de l'Un, du Bon et du Beau tels qu'ils apparaissaient dans l'ensemble de la tradition platonicienne depuis l'*eros* / ἔρως du *Banquet* de Platon jusqu'aux *Ennéades* de Plotin et à l'amour que Jésus a commandé à ses disciples. Dans ses premières œuvres, l'amour est parfois décrit en des termes totalement platoniciens. L'amour pour les beaux objets de degré inférieur met en évidence la beauté absolue dont ils participent : « [...] des hommes se proclament bienheureux quand ils serrent en leurs bras de beaux corps, objets de leurs ardents désirs, ceux de leurs épouses ou même de courtisanes, et nous, nous douterions de notre bonheur dans l'embrassement de la vérité » (*Lib. arbit.,* II, 13, 35). L'image de cette quête ardente d'un amour infini est encore présente dans ses prédications de la maturité : « Donnez-moi un amant et il sent ce que je dis ; donnez-moi quelqu'un qui

a faim, qui voyage dans la solitude et qui a soif, qui soupire après la source de la patrie éternelle, donnez-moi un tel homme et il sait ce que je dis » (*In Ioh. Ev. Tract.*, 26, 4). À la consternation de certains critiques modernes, l'*eros* platonicien et l'amour chrétien tendent à se mêler dans l'esprit d'Augustin. Nous envisagerons dans la dernière section le gouffre qui s'ouvrit finalement entre ses conceptions chrétiennes et platoniciennes.

Peu après sa conversion, Augustin se mit à explorer la relation entre le vocabulaire de l'amour, dérivé des sources chrétiennes de sa réflexion morale, et le vocabulaire traditionnel du discours moral ayant trait à la vertu. Déjà, dans un livre écrit avant son retour en Afrique, *Des mœurs de l'Église catholique et de celles des Manichéens*, il avait proposé une définition de la vertu en termes d'amour : « Si la vertu nous conduit à la vie heureuse, j'affirmerai que la vertu n'est absolument rien d'autre que le suprême amour de Dieu » (*De mor.*, I, 15, 25). Les quatre vertus cardinales traditionnelles, de ce fait, reçoivent chacune leur équivalent dans le discours de l'amour : comme le seul amour qui procure le bonheur est l'amour de Dieu, le souverain bien, suprême sagesse et suprême harmonie *(concordia)*, Augustin écrit que nous pouvons ainsi définir la vertu : « La tempérance, disons-nous, est l'amour de Dieu qui se conserve entier et incorrompu ; le courage, l'amour qui supporte tout facilement à cause de Dieu ; la justice, l'amour au service de Dieu seulement et qui, pour cela, commande bien aux autres choses soumises à l'homme ; la prudence, l'amour qui discerne bien les choses qui aident pour Dieu de celles qui y font obstacle » *(ibid.)*. Cet ensemble d'équivalences fait correspondre les vertus traditionnelles à une moralité définie dans le vocabulaire de l'amour.

Le péché est un manquement à l'ordre. Dans toute son œuvre, Augustin identifie le péché à un désordre, c'est-à-dire une perversité volontaire par laquelle est rompu l'ordre correct inscrit par Dieu dans Sa création et dans l'âme humaine. L'ordre est le principe de l'être, le désordre celui de la corruption de l'être et du non-être : « La mise en ordre pousse à l'être, le dérèglement au non-être ; ce qui est appelé perversion et corruption » (*De mor.*, II, 6, 8 ; cf. « Le dérèglement pervers des pécheurs renverserait l'ordre droit des choses », *Cité de Dieu*, XIV, 26). Des concepts stoïciens et néo-platoniciens se fondent dans ce schème pour produire une moralité dans laquelle le langage de l'amour chrétien, du péché et de la vertu se mélangent à celui de la tradition classique.

Augustin a souvent recours au verset du Cantique de Salomon (2, 4) : « Il a réglé en moi son amour », reprenant peut-être ce qu'avait fait Origène avant lui pour exprimer la synthèse des deux idées d'ordre et d'amour. Sa célèbre définition de la vertu (« La définition brève et vraie de la vertu est l'amour de l'ordre », *Cité de Dieu*, XV, 22) donne la formulation la plus nette d'un concept qui s'est cristallisé dans son esprit bien avant : « C'est vivre selon la justice et la sainteté que d'estimer exactement les choses ; celui qui a de l'ordre dans son amour aime ce qui doit être aimé et n'aime point ce qui ne doit pas l'être. Il aime moins ce qui est moins aimable ; il aime plus ou moins ce qu'on ne doit pas aimer également et il n'aime ni plus ni moins ce qu'on doit aimer également » (*Doctrine chrétienne*, I, 27, 28).

Un cas particulier, suprême, de ce manquement à l'ordre est commis quand l'âme se détourne de son créateur pour se tourner vers les créatures : « Le péché de l'homme est un dérèglement et une perversité, c'est-à-dire une aversion d'un créateur plus éminent et une conversion vers des créatures inférieures » (*De div. quaest. ad Simpl.*, I, II, 18). Ce détournement s'enracine dans le péché fondamental qu'est l'orgueil. L'empreinte des conceptions néo-platoniciennes est particulièrement nette dans le traitement augustinien de ce thème : « Il est écrit justement dans les Livres saints : "le commencement de l'orgueil de l'homme est de se détourner de Dieu" et "le commencement de tout péché est l'orgueil" (*Sir = Ecclésiaste*, 10, 13-14) car l'âme par elle-même n'est rien ; [...] tout ce qu'elle a d'être lui vient de Dieu ; lorsqu'elle demeure à son rang, Dieu, par sa présence, la fortifie en son esprit et en sa conscience. Elle possède donc par là un bien tout intérieur. Aussi, pour elle, s'enfler d'orgueil c'est se répandre à l'extérieur et, pour ainsi dire, s'épuiser, c'est-à-dire être de moins en moins. Or, se répandre au-dehors, qu'est-ce d'autre que dissiper ses richesses intimes, c'est-à-dire rendre son Dieu lointain non par la distance mais par les affections du cœur » (*De la musique*, VI, 13, 40).

Cette rébellion de l'âme *(audacia)* (*De mor.*, I, 12, 20) est un désir de domination de son égal, un désir d'autosuffisance, l'âme se refermant sur elle-même et refusant d'être subordonnée ; une rébellion que Plotin, dans un passage qu'Augustin connaît certainement, appelait *tolma* / τόλμα (audace ; *Enn.*, V, 1, 1). Les discours de la Genèse et du néo-platonisme se mêlent dans sa pensée pour décrire dans ce langage le premier péché d'Adam. L'importance de ce point apparaîtra plus loin.

Augustin aimait à formuler les conséquences morales de l'ordre en recourant à la distinction entre user *(uti)* et jouir *(frui)* : « Nous disons jouir d'une chose qui nous charme par elle-même sans devoir la rapporter à autre chose ; et user d'une chose que nous recherchons pour autre chose » (*Cité de Dieu*, XI, 25). Cette distinction, d'origine stoïcienne, était tout à fait courante ; Augustin la rapporte à l'honnête et l'utile, deux des trois classes de biens dans la classification stoïcienne : les choses qui doivent être recherchées pour elles-mêmes, on en jouit ; celles qu'on recherche pour autre chose, on en use (*De div.*

quaest., LXXXIII, 30 ; *Cité de Dieu*, XI, 25). Cela aussi, Augustin le reformule dans le vocabulaire de l'amour : « Jouir c'est s'attacher à une chose pour l'amour d'elle-même ; user c'est employer tout ce qui est à notre usage pour obtenir ce qu'on aime, à condition qu'on doive l'aimer » (*Doctr. chrét.*, I, 4, 4). Ce modèle a souvent conduit Augustin à rendre équivalentes les choses temporelles dont on doit user pour parvenir à jouir des choses éternelles (Dieu), seul objet propre de jouissance. Les choses temporelles sont ainsi des moyens pour des fins éternelles ; le langage stoïcien est alors transformé en une manière de caractériser la moralité du voyageur chrétien en route vers sa patrie céleste (*Doctr. chrét.*, I, 3, 3-4, 4 ; *sermo*, 103, 1, 1). Le chemin de la béatitude est un enchaînement d'actes connexes de volontés, liés à leur objectif final : « Ces volontés sont droites, et toutes celles qui leur sont liées aussi, quand est bonne la volonté à laquelle toutes renvoient ; si elle est mauvaise, elles sont toutes mauvaises. Voilà pourquoi la liaison des volontés droites est le chemin pour s'élever à la béatitude » (*Trin.*, XI, 6, 10).

Augustin eut quelque peine à se servir du schéma stoïcien pour rendre compte de l'amour du prochain. Le double commandement de l'amour ne permet pas de douter que nous devions aimer notre prochain ; mais l'application de la distinction *uti / frui* impliquait que cet amour dût se servir des autres, en les traitant comme des moyens en vue d'une fin. Augustin n'était pas satisfait de cette conséquence et il trouva des circonlocutions pour désigner un amour qui puisse s'appliquer au prochain, laissant finalement tomber toute référence au fait d'« user » ses semblables. Ce qui, cependant, demeura fondamental fut l'organisation de son univers moral en termes d'amour ordonné : « Car la beauté du corps a bien été faite par Dieu, mais c'est un bien temporel, charnel, infime ; on aime mal si on le préfère à Dieu, bien éternel, intérieur, sempiternel, de la même façon que, quand les avares aiment l'or en abandonnant la justice, la faute n'en est nullement à l'or mais à l'homme. Ainsi en est-il de toute créature. Car elle est bonne et peut être bien ou mal aimée : bien si l'ordre est sauvegardé, mal, s'il est violé » (*Cité de Dieu*, XV, 22). L'excellence humaine consiste à aimer les choses comme elles devraient l'être, et non pas de manière perverse en leur accordant une valeur insuffisante ou excessive, c'est-à-dire à maintenir l'ensemble de nos amours dans une perspective équilibrée.

Augustin affirme souvent que cette perspective peut être déterminée par l'une des deux méthodes opposées, selon que notre amour est structuré par son juste centre de référence – Dieu, le souverain Bien – ou par un bien inférieur : « J'appelle charité le mouvement de l'esprit vers la jouissance de Dieu pour lui-même et de soi et du prochain pour Dieu ; concupiscence le mouvement de l'esprit vers la jouissance de soi, du prochain et de quelque corps, mais non pour Dieu » (*Doctr. chrét.*, III, 10, 16). La qualité morale des amours humaines dépend de leur centre de référence ultime. Cela détermine tous les autres choix, évaluations et actions : « De même que la racine de tous les maux est la concupiscence, de même la racine de tous les biens est la charité » (*Enarr. in ps.*, 90, I, 8). C'est la dichotomie la plus fondamentale selon laquelle Augustin évalue la bonté humaine, bien qu'il la formule de diverses façons, clairement équivalentes.

Dans la lignée de la rhétorique antique tardive, Augustin apprécie particulièrement l'antithèse. Celle de la charité et de la concupiscence est toutefois quelque chose de plus qu'un simple procédé rhétorique. Elle se situe à la racine de l'opposition morale entre bien et mal. Parmi les nombreuses formulations qu'il donne de cette opposition, la plupart se réduisent souvent à la dichotomie qu'on a vue entre concupiscence et charité : « [...] ou convoitise ou charité ; non qu'il ne faille pas aimer la créature ; si cet amour se réfère au créateur, ce ne sera pas convoitise mais charité. Car il y a convoitise quand on aime la créature pour elle-même ; alors elle n'aide pas celui qui en use mais corrompt qui en jouit » (*Trin.*, IX, 8, 13). Charité et concupiscence donnent la clé de l'orientation correcte de l'usage et de la jouissance ; toute augmentation de l'une est une diminution de l'autre : « Nous progressons dans cette vie quand la concupiscence décline et que la charité croît » (*Ep.*, 117, 17 ; 157, 2, 9). Cette opposition résume le contraste entre sainteté et péché, orgueil et humilité, avarice et altruisme. Ses termes sont souvent interchangeables en fonction du contexte, généralement du passage scripturaire auquel songe Augustin. Un passage assez long contient la liste la plus complète de ces équivalences et souligne la façon dont Augustin (*De la genèse selon la lettre*, XI, 14, 19-15, 20) s'en sert pour construire son interprétation des sociétés humaines : « C'est avec raison que l'Écriture définit l'orgueil comme le commencement de tout péché lorsqu'elle dit : "le commencement de tout péché est l'orgueil" (Eccl., 10, 15). Témoignage que l'on peut opportunément corroborer par ce que dit l'Apôtre : "la racine de tout mal est l'avarice" (I, Tim., 6, 10) si nous entendons par avarice au sens général du terme, le sentiment qui porte quelqu'un à désirer plus qu'il ne faut par recherche de sa propre excellence et d'un certain amour de son bien propre. Amour que la langue latine a sagement qualifié de privé, terme qui manifestement exprime une perte plutôt qu'un profit. Toute privation en effet amoindrit. [...] Ce pervers amour de soi exile en effet de la société des saints l'esprit gonflé d'orgueil et sa misère maintenant l'oppresse tandis qu'il cherche un apaisement dans l'iniquité. [...] À ce mal s'oppose la charité qui "ne cherche pas ce qui lui appartient en propre", c'est-à-dire ne se complaît pas en sa

propre excellence ; aussi est-il juste de dire qu'elle "ne s'enfle pas" (I Co, 13, 4-5).

« De ces deux amours l'un est saint, l'autre impur ; l'un tourné vers les autres, l'autre centré sur soi ; l'un est soucieux du bien de tous en vue de la société céleste, l'autre va jusqu'à subordonner le bien commun à son propre pouvoir en vue d'une domination arrogante ; l'un est soumis à Dieu, l'autre rival de Dieu. L'un est tranquille, l'autre turbulent ; l'un est pacifique, l'autre fomenteur de troubles ; l'un préfère la vérité aux louanges imméritées, l'autre est avide de louanges, quel qu'en soit le bien-fondé ; l'un est amical, l'autre envieux ; l'un veut pour autrui ce qu'il veut pour lui-même, l'autre veut se soumettre autrui ; l'un, en gouvernant autrui, cherche l'intérêt d'autrui, l'autre son propre intérêt. »

Dans ce passage, Augustin rassemble plusieurs couples de concepts clés qui structurent sa théorie morale. L'opposition fondamentale entre *privatum* (privé) et *sociale* (social) – quelquefois *commune*, commun – ne rapproche pas seulement les concepts qui guident sa réflexion sur la moralité humaine, mais laisse aussi entrevoir la théorie de la société qu'il construira à partir de ces concepts dans la *Cité de Dieu*. C'est aussi la racine de sa théologie de la vie monastique, deux points qui débordent l'objectif de cette étude.

Cette polarité fondamentale est formulée ici en termes d'orgueil, équivalent de l'avarice, comprise dans le sens très général de désir désordonné opposé à la charité. Ce qui rend ce passage particulièrement éclairant est la riche orchestration que cette opposition y reçoit. On voit s'estomper l'image de la perversité comme mauvais ordonnancement du haut et du bas (subordonnant le plus haut au plus bas et permettant au plus bas (la chair) de contrôler le plus haut (l'esprit), au profit d'une conception de la perversité en termes d'amour pour son propre soi : « pour son excellence et l'amour d'une chose propre » *(ibid.*, plus haut). Le « privé » et le « sociable » sont deux formes d'amour radicalement opposées ; le premier emprisonne le moi dans ses limites étroites ; le second le rend libre de partager avec autrui. Dans les *Confessions*, Augustin identifie cela comme le péché le plus insidieux et le plus intérieur : « Il y a en nous, bien en nous [...] un mal, source de la vanité de ceux qui se complaisent en eux-mêmes quoiqu'ils ne plaisent pas aux autres ou qu'ils leur déplaisent et qu'ils ne cherchent nullement à leur plaire. Si contents qu'ils soient d'eux-mêmes, ils vous déplaisent fort, non seulement quand ils se réjouissent de ce qui n'est pas bien comme si cela était bien, mais encore quand ils regardent comme leur bien propre le bien dont vous êtes l'auteur ou, qu'y reconnaissant votre œuvre, ils l'imputent à leurs mérites ; ou encore quand, l'attribuant à votre grâce, ils n'associent pas les autres à leur joie et se l'approprient jalousement » (*Conf.*, X, 39, 64). Le diagnostic moral d'Augustin procède du plus manifeste au plus intérieur : du fait de prendre plaisir dans de mauvais objets, de trouver son plaisir en soi-même plutôt qu'en Dieu ; puis, dans une seconde étape, de trouver son plaisir dans des objets effectivement bons mais comme si on avait sur eux des droits de propriétaire ; ou même, dans les étapes ultérieures, de les reconnaître comme des choses bonnes qui viennent de la grâce de Dieu, mais qui nous sont dues, en vertu de nos mérites personnels ; et finalement, le plus pernicieux de tout, même quand on les reconnaît comme reçus de la grâce de Dieu, de les refuser à autrui. Dans la *Cité de Dieu*, les tendances mauvaises de l'homme sont présentées surtout comme une forme de ce repli sur soi. Augustin décrit très souvent les racines du péché, en particulier dans le livre XIV, par le *sibi placere, secundum se vivere* (complaisance vis-à-vis de soi, vivre pour soi) et d'expressions semblables. Il a davantage tendance à considérer le péché comme une fermeture perverse de la volonté sur elle-même que comme le résultat du fait que l'esprit se mêle à la chair. Dans ses œuvres de la maturité, l'amour de soi tend à prendre une couleur répréhensible, plus apte à être pervers que bien ordonné. L'image plotinienne du péché de l'âme comme isolement du soi, se détournant du plus élevé et du plus universel vers le particulier, trouve un écho dans la représentation augustinienne de la chute de l'âme : « L'âme aimant sa puissance tombe de l'universel commun dans le particulier ; la faute en est à l'orgueil, force de séparation ; [...] elle se soucie du particulier et par désir de posséder plus, elle se trouve de fait diminuée » (*Trin.* XII, 9, 14). L'amour de soi pervers, l'orgueil, est ce qui, fondamentalement, isole l'homme de Dieu et de la communauté et déforme la totalité de son propre être.

Volonté, liberté et grâce

Augustin a toujours affirmé croire dans la liberté de la volonté humaine. Par là, il voulait dénier aux forces externes, en particulier aux corps célestes, le pouvoir de déterminer ses actions. Par opposition à cette détermination par le « destin », l'homme a la liberté de déterminer ses actes. Les forces motrices de l'action humaine qu'Augustin appelle « amour » correspondent aux inclinations naturelles ; toutes choses doivent rechercher le but propre à leur nature et interagir avec leur environnement, en accord avec la loi de leur nature. La diversité des inclinations, pulsions, désirs qui sous-tendent l'action humaine est, de toute façon, beaucoup plus complexe que les forces qui déterminent l'interaction entre des êtres inanimés et irrationnels. Les inclinations individuelles ne déterminent pas l'action de la même façon que son poids et sa position déterminent la chute d'une pierre. Cette différence est masquée par le recours augustinien à la métaphore du poids pour parler de l'amour : « Tout corps tend par son poids vers son lieu

propre ; le corps ne tend pas forcément vers le bas mais vers son lieu propre. Le feu tend vers le haut, la pierre vers le bas. Ils sont entraînés par leur poids et cherchent leur lieu propre [...] ; mal ordonnées, les choses ne sont pas en repos ; ordonnées, elles le sont. Mon poids, c'est mon amour ; où que je sois emporté, c'est lui qui m'emporte » (*Conf.,* XIII, 9, 10). Comme leur poids entraîne les autres objets vers leur lieu propre dans un univers ordonné, là où ils trouvent leur repos, ainsi l'amour entraîne les êtres humains vers la satisfaction de leurs désirs, où ils trouvent le repos. Mais nous avons vu que, pour Augustin, l'amour humain peut être ordonné ou pervers ; en fonction de cela, il emportera l'amant dans des directions différentes selon la façon dont il est structuré. Les agents humains ne suivent pas leurs impulsions à la manière inévitable dont une pierre qu'on lâche tombe sur le sol. Ils ne sont pas entièrement à la merci de leurs impulsions, pas complètement déterminés à suivre la résultante de tendances si variées et complexes. Ils peuvent faire un choix et déterminer lesquelles suivre : « L'âme rationnelle par l'arbitre de la volonté, consent ou non aux représentations ; l'âme irrationnelle ne dispose pas de ce jugement ; elle est poussée à agir, selon son genre et sa nature, quand elle est touchée par une représentation » (*De la Gen.,* IX, 14, 25). Pour Augustin, la volonté semble consister à consentir – ou à refuser de consentir – à l'inclination, à l'impulsion ou à l'envie, quelle qu'elle soit, ce qui veut dire qu'en y consentant, c'est à l'amour qu'on a consenti. « Consentir ou refuser est le propre de la volonté » (*De spir. et litt.*, 34, 60). Cette capacité à consentir a préoccupé Augustin dans certaines de ses premières œuvres, notamment le *Libre arbitre* et n'a jamais cessé d'occuper son esprit. La façon dont il a rendu compte de la faculté de choix chez l'homme s'est beaucoup modifiée au cours de sa vie, ce qui suscite toujours de nombreuses controverses parmi les spécialistes.

En tant que manichéen, Augustin s'était considéré comme un être composé : une bonne semence de lumière piégée dans une mauvaise substance de ténèbres. Une telle cosmologie pouvait rendre compte du conflit interne à l'âme mais au prix d'une explication de l'action humaine comme résultante de forces conflictuelles. En 386/387, Augustin prit conscience que c'était là une manière d'échapper à la responsabilité, permettant de nier le mal comme étranger au moi réel, profond : « Jusqu'alors il me semblait que ce n'était pas nous qui péchions mais je ne sais quelle nature étrangère qui péchait en nous [...] j'aimais à m'excuser en accusant je ne sais quoi d'autre qui était en moi sans être moi. Et pourtant c'était tout moi et mon impiété seule m'avait divisé contre moi-même » (*Conf.,* V, 10, 18). Converti au christianisme, il en vint à s'accepter comme un être un, un tout responsable : « Quand je voulais ou ne voulais pas quelque chose, j'étais absolument sûr que ce n'était pas un autre que moi qui voulait ou ne voulait pas » (*Conf.,* VII, 3, 5). Le conflit entre les deux natures déterminant l'action se trouvait dès lors intériorisé : c'était un conflit interne au moi, non avec des forces extérieures au moi.

En 386-387, probablement sous l'influence de la prédication d'Ambroise, Augustin avait admis que le moi unifié est l'agent moral responsable. L'importance considérable du conflit intérieur, qui prend une telle place dans les *Confessions,* devint un trait permanent de sa réflexion sur la motivation humaine. Le conflit paulinien entre la chair et l'esprit (Gal., 5, 17 ; Rom., 7, 13-23) fut repris dans un nouveau cadre conceptuel au milieu des années 390. Dans ces années-là, Augustin avait lu et médité les Épîtres de Paul ; en 396-397, près de dix ans après sa conversion au christianisme, des questions du prêtre milanais Simplicianus l'incitèrent à repenser leur portée. Il savait que sa réponse à Simplicianus inaugurait un profond bouleversement intellectuel et il a toujours soutenu que la suite d'idées qu'elle suggéra contenait les germes de sa pensée ultérieure sur ces questions.

Il était désormais bien mieux averti du pouvoir du péché sur la vie humaine. Paul avait dit : « La chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair, si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez » (Gal., 5, 17) ; Augustin commente : « On nous recommande de vivre droitement [...] mais qui peut vivre droitement et bien agir sans être justifié par la foi ? » (*De div. quaest. ad Simpl.,* I, II, 21). Augustin avait perdu confiance dans les capacités rationnelles et morales de l'homme. L'ordre divin de l'univers nous était caché : « Nous croyons seulement, même si nous n'avons pas la force de saisir, car celui qui a fait et créé toute créature spirituelle et corporelle a tout disposé selon le nombre, le poids et la mesure ; mais ses jugements sont inscrutables et ses chemins insondables » (*ibid.,* 22, allusion à Sagesse, 11, 21 et Rom. 11, 33). La progression ordonnée jusqu'au bonheur, récompense de la sagesse, qui lui avait semblé pouvoir être atteinte par une personne bien éduquée et bien disciplinée, se révélait à lui comme chimérique. Augustin en venait à penser que le salut et l'accomplissement de l'homme dépendaient d'un miracle d'initiative divine et non pas de l'autodétermination humaine. La confiance dans la possibilité d'un salut par les ressources de l'homme est le principal obstacle que nous puissions mettre sur cette voie. La visée principale de l'Apôtre, présente dans toute la lettre aux Romains était : « Que personne ne se glorifie de ses œuvres » (*ibid.,* 2). Volonté, choix, liberté et action devaient être réinterprétés sur le fond de cet horizon désormais obscurci.

La tension interne au moi humain prenait alors une portée plus radicale : la « chair » n'était plus seulement une partie du composé humain susceptible d'être en guerre contre l'esprit. La chute d'Adam avait rompu l'intégrité humaine primitive.

L'homme était soumis à la mort, ultime fracture séparant le corps et l'âme. Mais cette fracture courait dans tout l'être de l'homme pendant sa vie, le rendant étranger à lui-même, à ses compagnons et à Dieu. L'homme avait été créé comme une harmonie merveilleuse d'une âme réglant un corps ; mais cette intégrité était cassée et l'harmonie rompue par le péché, soumettant le corps au règne du désir charnel : « Toute la nature de l'homme a été assemblée sous la domination de l'âme et dans la servitude du corps selon une complexion merveilleuse ; mais la concupiscence charnelle, dont le règne est né comme punition du péché, a confondu le genre humain tout entier comme une seule et même pâte du fait du péché originel persistant en tout » (*ibid.*, § 20). Les désirs de la chair sont le symptôme du péché de son corps dans l'état déchu ; son caractère récalcitrant résume la condition non régénérée de l'homme. D'où le conflit radical et permanent de la chair et de l'esprit qui nous empêche de faire le bien que nous voulons (Rom. 7, 14 s. ; Gal. 5, 17).

Les forces propres de l'homme ne lui permettent pas d'échapper à cet état. Augustin avait commencé à répondre aux questions de Simplicianus avec l'intention de justifier le libre arbitre mais cette intention fut contrecarrée : « En faveur du libre arbitre de la volonté humaine, mais la grâce de Dieu a vaincu » (*De praedest. sanct.*, 4, 8). L'insuffisance des ressources de l'homme n'implique pas, cependant, que la liberté humaine soit abolie par la grâce. Au contraire, soutient Augustin, la grâce accorde à la volonté une liberté plus grande en élargissant sa possibilité de choix. Car, bien que l'homme ait été créé rationnel et capable de libre choix, le péché a détruit non le choix mais la capacité de faire les bons choix. La faiblesse de la volonté (la classique *akrasia* / ἀκρασία) devenait alors un constituant fondamental de la nature humaine déchue. La volonté n'était plus maître d'elle-même comme Augustin le pensait dans les années 380 ; elle était désormais victime de la faiblesse de l'homme. Augustin avait depuis longtemps compris la puissance de l'habitude sur la volonté. La capacité humaine à choisir n'était pas seulement limitée par l'ignorance mais par la force – Augustin parle souvent de la « violence » – de l'habitude : « Rien d'étonnant si l'homme, par suite de l'ignorance, n'a pas le libre arbitre de sa volonté pour choisir le bien qu'il devrait faire ou bien si, devant la résistance des habitudes charnelles, passées en quelque sorte en disposition de nature par l'effet de ce qu'il y a de brutal dans la propagation de sa vie mortelle, il voit le bien à faire et le veut, sans pouvoir l'accomplir » (*Lib. arb.*, III, 18, 52). La punition du péché est de devenir aveugle à ce qui est juste, et esclave de l'habitude : *ignorantia et difficultas* (ignorance et difficulté). La « seconde nature » créée par l'habitude limite la liberté de choix ; la nature déchue établie par le péché la limite radicalement, au point qu'aucun effort humain, à lui seul, ne la peut surmonter. La question de savoir comment chacun de nous a hérité cette fracture universelle de notre nature originelle est une question qui a beaucoup embarrassé Augustin. Au début de son œuvre, il avait pensé que les âmes « tombaient » dans les corps qu'elles habitaient à la naissance ; mais il abandonna cette conception. La question de savoir quand il l'a abandonnée reste un point de controverses entre savants. Après cela, la difficulté de rendre compte de la transmission du « péché originel » s'accrut. Mais Augustin n'a jamais douté que « nous n'ayions tous chuté » en Adam. Toute sa race hérita le péché d'Adam.

Cette conception ressemblait dangereusement à une forme de déterminisme et les adversaires pélagiens furent prompts à exploiter l'affinité qu'ils prétendaient trouver entre les vues d'Augustin et celles des Manichéens. Mais Augustin a toujours dit avec insistance qu'il ne récusait pas la liberté de la volonté de choix. Il était opposé aux conceptions manichéennes qui veulent que les actes humains soient déterminés par des forces étrangères ; il voulait défendre la thèse que l'homme n'était pas à la merci de forces externes. Ce qu'il affirmait, c'était que l'homme déchu ne peut pas, sans aide, choisir le bien. Il est libre mais demeure esclave du péché : « Il nous faut reconnaître que nous avons un libre arbitre pour faire le bien et le mal mais, en faisant le mal, chacun est libéré de la justice et esclave du péché ; dans le bien, nul ne peut être libre sans avoir été libéré par celui qui a dit "si le Fils vous a libéré, vous serez libres" » (*De corr. et gratia,* I, 2). Dans sa dernière œuvre, une réponse au pélagien Julien d'Eclanum, Augustin a dû se défendre de manière répétée contre l'accusation de nier la liberté de choix de la volonté. En réponse à Julien, il réfute l'accusation et affirme que, sans la grâce, la volonté ne peut pas bien choisir. Citant saint Paul (II Cor. 3, 5) « Ce n'est pas que de nous-mêmes nous soyons capables de revendiquer quoi que ce soit comme venant de nous, mais notre capacité vient de Dieu », Augustin répond : « Si vous comprenez ceci, vous comprenez bien que l'arbitre est méritoirement libre seulement lorsqu'il a été libéré par la grâce de Dieu » (*C. Iul. op. impf.* I, 79). La distinction entre le libre choix *(liberum arbitrium)* et le libre choix méritoire *(arbitrium laudabiliter liberum)* repose sur la distinction entre deux états de la volonté : dans sa condition rendue défectueuse par le péché et dans sa condition restaurée par la grâce.

Dans ses derniers écrits antipélagiens, Augustin distingue deux sortes de grâce : l'une est la condition nécessaire de la volonté et l'autre est sa condition suffisante : « Autre est l'aide sans laquelle quelque chose ne se fait pas, et autre l'aide par laquelle quelque chose se fait » (*De corr. et gratia*, 12, 34). Nous ne pouvons pas vivre sans nourriture mais la nourriture ne suffit pas pour assurer la vie. Adam, dans l'état de droiture, a

reçu une grâce qui le rendait capable de ne pas pécher, de ne pas mourir, de ne pas se détourner du bien ; il n'a pas reçu la grâce pour l'aider à persévérer : « Non par quoi il se ferait qu'il persévérât mais sans laquelle il ne pouvait persévérer par le libre arbitre » *(ibid.)*. Les saints prédestinés par Dieu ont reçu une grâce qui les rend capables de persévérer. La question de savoir si et comment Augustin réussit à concilier le choix prédestinant de Dieu avec la liberté de ses créatures, avec son amour universel et le salut offert à tous, n'a pas cessé de tourmenter ses commentateurs et de hanter les théologiens depuis le V[e] s.

● *Œuvres*, Paris, Desclée de Brouwer « Bibliothèque augustinienne ».

► BABCOCK W. S. éd., *The Ethics of St. Augustine*, Atlanta, JRE Studies in Religion, 1991. — BROWN P. R. L., *Augustine of Hippo. A biography*, Londres, 1967 (trad. fr., *La Vie de saint Augustin*, Paris, Le Seuil, 1971). — BURNABY J., *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine*, Londres, 1938. — CHAPPEL T., *Aristotle and Augustine on freedom. Two theories of freedom and voluntary action and akrasia*, New York, Saint-Martin's Press, 1995. — DEMAN P. T., *Le Traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, Paris, 1957. — DODARO R. & LAWLESS G. éd., *Augustine and his critics*, London / New York, Routledge, 2000. — DULAEY M., *Le Rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1973. — FLASCH K., *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo : die Gnadenlehre von 397* (Excerpta classica VIII), Mayence, 1990. — GILSON É., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943. — GREEN W. M., « Initium omnis peccati superbia », *University of California Publications in classical Philology*, 13, 1949, 402-431. — HOLTE R., *Béatitude et sagesse : saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études augustiniennes, 1962. — LETTIERI G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del « De doctrina Christiana »*, Brescia, Morcelliana, 2001. — LORENZ R., « Fruitio Dei bei Augustin », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 64, 1950-1951, 75-132. — MADEC G., *La Patrie et la voie : Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992. — MARKUS R. A., *Conversion and Disenchantment in Augustine's Intellectual Development* (The Saint Augustine Lecture, 1984), Villanova, 1989 (repr. in *Sacred and Secular : Studies on Augustine and Latin Christianity*, Londres, Variorum, 1994, XVIII) ; « *De ciuitate dei* : Pride and the common good », *Proceedings of the PMR Conference*, 12-13, 1989, 1-16 et in *Collectanea Augustiniana : Augustine : « Second Founder of the Faith »*, éd. J. C. Schnabelt & F. Van Fleteren, New York, 1990, 245-259 (repr. in *Sacred and Secular : Studies on Augustine and Latin Christianity*, Londres, Variorum, 1994, III) ; « Augustine's *Confessions* and the controversy with Julian of Eclanum : Manicheism revisited », *Collectanea Augustiniana : Mélanges T. J. van Bavel*, Louvain, 1990, 913-925 (repr. in *Sacred and Secular : Studies on Augustine and Latin Christianity*, Londres, Variorum, 1994, XIX). — MAUSBACH J., *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Fribourg, 1909. — O'DALY G., « Predestination and freedom in Augustine's ethics », *in* VESEY G. éd., *The Philosophy in Christianity*, Cambridge, 1989, 85-97. — O'DONNELL J. J., *Augustine's* Confessions. *Introduction, Text and Commentary*, 3 vol., Oxford, 1992. — O'DONOVAN O., *The Problem of self-love in St. Augustine*, New Haven/Londres, 1980. — RIST J., *Augustine : Ancient Thought Baptized*, Cambridge, 1994 ; « Augustine on free will and predestination », in *Journal of theological studies*, n.s., 20, 1969, 420-447 (repr. *in* MARKUS R. A. éd., *Augustine : a Collection of Critical Essays*, New York, 1972, 218-252). — SAGE A., *La Vie religieuse de saint Augustin*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1972. — SESÉ B., *Petite Vie de saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992. — VERBEKE G., « Augustin et le stoïcisme », in *Recherches augustiniennes*, 1, 1958, 67-89. — WETZEL J., *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge, 1992.

Robert A. MARKUS

→ *Augustinisme , Charité ; Christianisme ; Plotin.*

AUGUSTINISME

Augustin a tenu dans l'Occident chrétien une place exceptionnelle, qu'aucun Père grec n'a jamais eue dans l'Église d'Orient. Depuis le concile d'Orange (529) jusqu'au XIII[e] s., s'en rapporter à ses opinions et à ses œuvres, relayées par Grégoire le Grand, va de soi, et ne suppose pas, sauf exception, qu'on ait pris une position particulière. La diffusion de ses textes reste, naturellement, toujours considérable après 1250, et l'usage massif qu'en fait Pierre Lombard dans le *Livre des sentences* assure à ses formules et à ses thèmes une prépondérance durable dans la réflexion médiévale. Mais, avec la diffusion croissante dans le monde latin des œuvres d'Aristote et de ses commentateurs arabes, et des textes originaux des Pères grecs, l'augustinisme se constitue peu à peu en tendance séparée (en 1244, est fondé l'ordre des Ermites de saint Augustin qui se consacre à la propagation de ses thèses) opposée à d'autres doctrines qui ne se réclament plus, ou plus exclusivement, d'Augustin, et on commence à disputer de l'authenticité des interprétations possibles et légitimes de la pensée de l'évêque d'Hippone.

Pensée polémique, qui s'est formée dans la lutte contre des groupes précis – les Manichéens, les Platoniciens, les Donatistes et les Pélagiens –, l'augustinisme a mis l'accent tour à tour sur des questions différentes. Même si on néglige l'évolution personnelle d'Augustin, et qu'on admette, comme l'ont fait la plupart des exégètes, en particulier catholiques (Gilson, *Introduction à la pensée de saint Augustin*, 310), la légitimité de l'effort qu'il a fourni dans ses *Rétractations*, à la fin de sa vie, pour sauvegarder l'unité de son système, force est de constater que les successifs « retours » à l'augustinisme n'ont pas privilégié les mêmes livres. Au Moyen Âge, Augustin est surtout l'auteur du *De Trinitate*, du *De doctrina christiana*, de la *Cité de Dieu* et des commentaires bibliques ; aux temps de la Réforme et du jansénisme, ce sont

plutôt les textes antipélagiens, et tout particulièrement le *De correptione et gratia*, qui retiennent l'attention ; l'époque contemporaine s'intéresse, quant à elle, essentiellement aux *Confessions*.

Revenir à Augustin, c'est avant tout, selon des interprètes aussi différents que Gilson et Harnack, après bien d'autres, réagir contre l'hellénisme, retirer à la nature pour donner à Dieu. Quoi qu'il en soit de l'unité de cette réaction, se succèdent dans l'histoire de l'Occident des augustinismes différenciés par les caractéristiques des courants auxquels ils se sont opposés. On voit, par exemple – citons-les brièvement pour mémoire, puisqu'il n'est pas question ici de les étudier pour eux-mêmes –, Bonaventure et le mouvement franciscain se dresser contre l'aristotélisme ; Luther (et avant lui Grégoire de Rimini) contre le nominalisme, même s'il peut passer pour en être, à certains égards, un héritier rebelle ; Bérulle et Descartes contre la renaissance de l'épicurisme et du stoïcisme ; le jansénisme, contre le naturalisme imputé aux Jésuites molinistes. Plus près de nous, Kant revient à l'augustinisme pour critiquer l'école du droit naturel ; Harnack pense trouver dans le message augustinien un appui pour ruiner le dogmatisme dans le monde protestant ; H. Brémond et H. de Lubac s'en réclament pour s'opposer à un néothomisme dont ils estiment l'influence dangereuse pour l'avenir du catholicisme. Figures immuables d'une doctrine éternelle, ou images réfractées au miroir de l'adversaire ?

L'idée que notre époque se fait de l'augustinisme dépend encore des débats du XIX[e] s. finissant. L'érudition du protestantisme libéral voit en Augustin moins le théologien que le « réformateur de la piété chrétienne » (Harnack), qui a appris aux hommes à vivre entre la crainte et l'espérance, et les a débarrassés, comme Luther après lui, d'une dogmatique encombrante. En s'opposant vigoureusement à ce mouvement, une partie importante de la théologie protestante du XX[e] s., à la suite de Karl Barth, s'est éloignée en même temps de l'augustinisme sur des points cruciaux : la doctrine de la Création et celle de l'Élection. Dans le monde catholique, un retour à Augustin s'est dessiné, en particulier au sein de la Société de Jésus, à la fois contre le « néo-thomisme conservateur » (H. de Lubac) et contre une tradition d'interprétation jugée déviante de la pensée augustinienne (ce qui a amené, par exemple, depuis Brémond, à réévaluer l'orthodoxie de Fénelon) : on a cherché à mieux faire apparaître les points de contact avec les Pères grecs et avec la pensée de saint Thomas lui-même. Parallèlement, un courant d'inspiration thomiste (G. de Lagarde, M. Villey) a dénoncé dans le cléricalisme qu'il impute à l'augustinisme la source paradoxale du droit et de la morale modernes, dont il a tenté d'expliquer la formation en mettant particulièrement en lumière le rôle dissolvant des penseurs franciscains (Bonaventure, Jean Duns Scot, Guillaume d'Ockham).

Pour mesurer l'incidence de l'augustinisme sur la pensée morale de l'Occident, le plus simple est de prendre comme fils conducteurs les grands débats au cours desquels la pensée d'Augustin s'est constituée et qui se retrouvent dans ses avatars : le problème du mal, posé à partir du combat contre les Manichéens, le problème de la grâce et de la prédestination, fixé par les controverses avec les Pélagiens et les « Marseillais », le problème de la nature et des fins de l'homme, autour duquel Augustin s'explique avec le platonisme et avec la philosophie grecque en général.

Le problème du mal

Rien n'est plus ordinaire, dans l'historiographie, que de faire apparaître le « pessimisme augustinien » (Sellier, *Pascal et saint Augustin*, 197) : il suffit de rappeler quels sombres tableaux les *Confessions* tracent de l'enfance, de ses misères et de ses souffrances, puis de l'adolescence, de ses turpitudes charnelles et de sa complaisance au mélodrame. Depuis la Réforme, et surtout depuis le XVII[e] s. français, on associe particulièrement à l'augustinisme une image de l'homme déchu, en qui dominent le mal et le péché, le péché originel assimilé à la concupiscence. C'est pourtant dans l'œuvre d'Augustin que s'enracinent les théodicées modernes, qui s'efforcent « d'affirmer ensemble, sans contradiction, les trois propositions suivantes : Dieu est tout puissant ; Dieu est absolument bon ; pourtant le mal existe » (Ricœur, *Lectures III*, 211). Et on a pu voir dans l'augustinisme la figure majeure de l' « optimisme chrétien » (Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 113 *sq.*) et même d'un optimisme « absolu et universel » (Guéroult, *Malebranche*, t. II, 55).

C'est sans doute le passage par le manichéisme de sa jeunesse qui explique chez Augustin la tendance à accentuer la misère fondamentale de l'homme : Julien d'Éclane le lui reprochait déjà dans la deuxième décennie du V[e] s. On peut cependant tout aussi bien considérer que cet affrontement dramatique, personnel, l'a conduit plus qu'aucun autre Père de l'Église à nier l'existence d'un principe autonome en conflit avec le Dieu bon. La gnose dualiste faisait du mal une réalité physique « qui investit l'homme du dehors ; le mal est dehors, il est chose, il est monde, et l'âme est tombée dedans » (Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 268). Le contact avec Ambroise, héritier sur ce point de la patristique grecque, a convaincu Augustin que le mal en nous n'est pas *être* mais *faire*. Mais c'est la lecture de textes platoniciens – Plotin ou Porphyre, la question est discutée – qui a définitivement éloigné Augustin du manichéisme. Elle l'a conduit à la distinction entre l'être divin, absolu et immuable, et l'être des créatures qui tout à la fois sont et ne sont pas ; il admet aussi la thèse de l'identité du bien et de l'être. Il tire de là, pour le problème du mal, quatre conclusions essentielles : *1)* Le mal provient du bien dont il est la corrup-

tion. *2)* À toutes les substances créées, Dieu a conféré la mesure, la forme et l'ordre, et aucune créature ne peut manquer absolument de ces trois perfections, sinon elle n'est que néant. *3)* Le mal ne peut détruire le bien tout entier, et doit être pensé comme un défaut, un manque, une privation. *4)* Le mal n'est que partiel et relatif. « C'est seulement dans les parties isolées que la disconvenance de certains éléments avec certains autres fait croire qu'ils sont mauvais » (*Confessions*, VII, XIII, 29).

Plotin voyait le mal dans la matière (*Ennéades*, I, VIII, 4), terme limite au-delà duquel la génération des choses qui émanent du bien n'est plus possible parce que l'être y est exténué. En s'emparant de la forme, la matière lui impose sa foncière indétermination, son non-être (I, II, 8). L'idée d'un Dieu créateur *ex nihilo* conduit naturellement Augustin à affirmer au contraire que « tout ce qui est dans la nature est bon » (*De natura boni*, XIX). La matière, les êtres sensibles et spirituels sont, à ses yeux, l'œuvre d'une Volonté libre et d'une Puissance infinie, et comme tels, ils sont intelligibles. Dès lors, le mal peut recevoir une explication rationnelle : s'il n'est pas un être, mais un manque, la créature en est capable. Par son consentement au néant, *ad non esse*, « l'homme est, sinon l'origine absolue, du moins le point d'émergence du mal dans le monde » (Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 269). Créée libre, la volonté humaine est bonne en elle-même, puisqu'elle permet de vivre selon le Bien, même s'il nous est loisible de faire le mal, et que, par elle, on peut nous imputer nos fautes, ce qui importe à notre salut et à la Justice.

Pour Augustin, la Création rend possible la manifestation de l'Ordre qui était, avant elle, simplement virtuel. « Lorsque le mal se mit à exister, Dieu n'eut pas besoin de se mettre à concevoir ce qu'était la Justice, mais seulement de l'appliquer, car elle était éternellement en lui » (*De ordine*, II, VII, 25). Il est en Dieu un monde intelligible, une « forme immuable de la Justice » (*De Trinitate*, VIII, 9), une raison éternelle qui a présidé à la Création, laquelle manifeste la gloire de Dieu, par la splendeur de son œuvre, pour l'apprendre aux hommes, et non, bien entendu, pour qu'il la découvre lui-même. L'Ordre est « non seulement ce par quoi Dieu régit les choses, mais ce par quoi il se régit lui-même » (*De ordine*, II, I, 2).

Mais Augustin insiste en même temps sur l'incompréhensibilité foncière des desseins divins : si nous pouvons et devons chercher la raison des choses dans la volonté de Dieu, il nous est impossible d'aller au-delà de cette volonté elle-même, en quête de ce qui l'expliquerait en la dépassant. C'est à partir de ces thèmes augustiniens que se sont développées les querelles sur les attributs divins – volonté et intelligence – au Moyen Âge, et que s'est posée la question de la création des vérités éternelles au XVIIe s. (cf. Gilson, *La Liberté chez Descartes et la théologie*). La volonté en Dieu est-elle distincte de sa raison, et dirigée par elle, ou bien sont-elles unies d'une façon qui nous est inintelligible ? Diverses solutions ont été données, qui pouvaient, les unes et les autres, se réclamer de l'augustinisme. Comme le rappelle M. Guéroult, Augustin « distingue en fait deux ordres, l'un qui réside en Dieu et qui caractérise son action, l'autre qui réside dans les choses et qui est l'accord de la chose avec le type ou la nature qui la constitue essentiellement » (*Malebranche*, t. II, 45). Selon qu'on retiendra surtout l'un ou l'autre aspect de la synthèse augustinienne, on insistera plutôt sur la toute-puissance d'une volonté qui se donne des fins parfaitement arbitraires (c'est le choix, par exemple, de Duns Scot, de Descartes, d'Arnauld, de Bossuet ou de Fénelon), sur la cohérence de l'ordre du monde (la simplicité des voies chez Malebranche) ou sur une combinaison de ces deux possibilités (c'est la solution retenue par saint Thomas d'Aquin et, d'une autre façon, l'harmonie selon Leibniz).

Cette oscillation potentielle à l'intérieur des interprétations de la solution augustinienne au problème du mal, se retrouve dans la détermination de l'ordre moral, du Souverain Bien de l'homme et de la moralité de ses actes dans leur rapport avec le Souverain Bien. Augustin tend à spécifier le Bien relativement à la nature de l'homme et à ses aspirations propres, et à qualifier la moralité par l'intention de l'agent ; mais, d'un autre côté, il voit dans la connaissance et dans l'amour de Dieu, dans la possession de la vérité chrétienne liée au *fait* de l'illumination, un reflet de la loi éternelle en nous. L'augustinisme subordonne entièrement l'ordre moral naturel à la fin dernière individualisée du salut par la grâce : il élimine toute philosophie morale autonome qui se proposerait de régler la conduite des hommes et d'en déterminer l'ordre indépendamment du salut. Mais si le bien et le mal deviennent des notions dont la signification ne peut être que celle de la finalité dont elles sont fonction, le malheur et le bonheur suprêmes de l'homme sont, en revanche, considérés comme des valeurs en soi. Augustin confère à l'univers moral accessible aux hommes une consistance limitée mais objective. L'objectivité qui lui revient suffira toujours dans l'augustinisme à établir la moralité négative de certaines actions, mais non la moralité positive : tout péché (défini *contra aeternam legem* dans le *Contra Faustum*, XXI, 27) est aversion des choses divines et conversion aux choses périssables. Les successeurs d'Augustin qui prétendront lui être fidèles interpréteront en revanche diversement le rapport de la nature et de la grâce et l'unité de l'ordre moral (cf. Rohmer, *La Finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*).

Grâce et prédestination

Augustin a été communément appelé le Docteur de la Grâce, et la conception qu'il s'en fait, reprise à la fois par les théologiens catholiques et

par les Réformateurs, est de celles qui distinguent l'Occident de l'Orient. Mais l'augustinisme, pris en un sens restrictif (tel que fixé par Rottmaner), se caractérise par sa manière de concevoir la prédestination : l'Église catholique ne lui a jamais donné une portée dogmatique incontestable, et c'est sur ce point que se sont fixés, dès le début du Ve s., les principaux débats auxquels la pensée d'Augustin a donné matière.

« Métaphysique de la conversion », convaincue de « l'insuffisance radicale de la nature » (Gilson, *Introduction*, 316), la doctrine augustinienne diffère nettement des conceptions grecques. Celles-ci font de la divinisation du chrétien (*théopoïêsis* / θεοποίησις puis, après le Pseudo-Denys, *théôsis* / θέωσις) un thème majeur de leur vision religieuse, propre à exprimer la vocation ultime de l'homme restauré dans sa condition par l'incarnation rédemptrice du Fils de Dieu, envisagée de façon physique comme don de l'immortalité bienheureuse (Harnack, *op. cit.*, 170 *sq.*). D'Ignace d'Antioche à Jean Damascène, les Pères grecs insistent sur les idées de ressemblance, d'adoption et d'imitation, pour qualifier les rapports entre l'humain et le divin, et ils y voient le commencement, dans la vie présente, d'un mode d'existence suprahumain de participation à la nature divine. Point d'aboutissement de cette tradition, Maxime le Confesseur en tire significativement des conclusions ascétiques : la puissance de la divinisation est agissante en l'homme par l'exercice des vertus et particulièrement de la charité, opérant, dès ici-bas, « une véritable union transformante » (Rondet, *Gratia Christi*, 95) dont la perfection sera manifestée, au-delà, par l'assimilation à Dieu.

L'idée de divinisation se trouve certes aussi dans l'œuvre d'Augustin, liée en général à la doctrine de l'Église corps mystique du Christ (elle est avec le Christ comme un homme unique, qui sera enlevé au Ciel à la suite de son chef), mais l'augustinisme apparaîtra surtout orienté vers l'individu, à partir d'une conception pénitentielle, par l'idée de rachat des péchés dans la Grâce, conçue comme remède à l'héritage du péché originel. De Bernard de Clairvaux à Fénelon en passant par Thomas d'Aquin, théologiens et mystiques s'autoriseront d'Augustin pour développer leurs conceptions de la divinisation du chrétien. Il est clair, cependant, qu'ils tireront sur ce point leur inspiration bien davantage des œuvres des Pères grecs et du système du Pseudo-Denys. C'est d'ailleurs le déclin du prestige de l'Aréopagite, dans la seconde moitié du XVIIe s., qui est la condition du triomphe d'Augustin. La pente de l'augustinisme, surtout de Calvin à Bossuet, apparaît hostile à la fois aux aspirations mystiques et aux tendances ascétiques. Cette double hostilité a rendu possibles, comme dans la solution du problème du mal, des interprétations « optimistes » ou « pessimistes », ce que manifeste clairement la postérité de la querelle pélagienne.

Pélage prêche un volontarisme cohérent. Dieu a donné à l'homme la loi morale et le libre arbitre : à lui de faire son choix ; chacun pèche pour soi, comme Adam. Le moralisme de ce moine austère, de saveur stoïcienne et pharisienne, tire de ces thèses des conséquences ascétiques : le mal est contingent, l'homme peut toujours ne pas pécher, et ne saurait invoquer l'excuse de son impuissance propre ; de ce fait, tous les péchés sont mortels. Cette conception, transportant le mystère de la grâce sur le plan rationnel, voire anthropomorphique (tout se passe comme si Dieu était *dans le temps*) s'oppose à la tradition grecque qui considérait grâce et liberté humaine comme les deux pôles d'une même réalité, à la source de l'*initium fidei* et de l'*initium salutis* (voir, par exemple, cette affirmation de Grégoire de Nysse : « La justice des œuvres et la grâce de l'Esprit, en s'unissant ensemble, remplissent de vie bienheureuse l'âme dans laquelle elles s'identifient » (*De instituto christiano*, PG, t. 46, col. 289 C). C'est là le principe de la solution baptisée rétrospectivement « semi-pélagienne » (le terme n'apparaît qu'à la fin du XVIe s.), retenue par les « Marseillais », comme Jean Cassien, Vincent de Lérins et Fauste de Riez, les inspirateurs du monachisme occidental de saint Benoît à saint Bernard : Dieu veut le salut de tous les hommes, il offre sa grâce à tous, c'est l'homme qui, librement, se choisit et se discerne, la prédestination se ramène à la prescience.

D'une façon générale, l'augustinisme a accepté les termes du problème posé par Pélage, et a tendu comme lui à rationaliser l'opposition entre grâce et libre arbitre, tout en apportant une réponse contraire : l'humanité tout entière a péché en Adam, la volonté de chaque homme, avant son exercice même, est « impliquée dans la volonté mauvaise d'Adam » (Ricœur, *Le Conflit...*, 276). Dès lors, « il n'y a pas de mystère de la réprobation : l'élection est par grâce, la perdition est par droit, et c'est pour justifier cette perdition de droit qu'Augustin a construit l'idée d'une culpabilité de nature, héritée du premier homme, effective comme un acte et punissable comme un crime » *(ibid.)*. Tous les hommes constituent une seule *massa peccati* ; sur cette « pâte de péché », Dieu prélève un petit nombre, immuablement fixé, d'individus qu'il destine par sa miséricorde à la vie éternelle, et à qui il donne gratuitement, même s'ils s'égarent pour un temps, de persévérer jusqu'à la fin dans leur foi en l'Évangile. Dans l'augustinisme, le dessein de Dieu vise non pas la vocation au christianisme, mais le jugement dernier ; le terme direct de la prédestination est la vie éternelle, non l'adoption présente et la divinisation progressive du chrétien.

Cependant, à l'intérieur du système augustinien, deux interprétations resteront en concurrence : au prédestinatianisme (que défendent Isidore de Séville et Godescalc, et auquel peuvent être rattachés Bradwardine, Wyclef, Calvin, Baïus

et Jansénius) qui met l'accent sur la double prédestination (au mal et au bien), s'oppose un courant que les historiens catholiques appellent augustinisme modéré et que les exégètes protestants estiment généralement envahi par le semi-pélagianisme, qui insiste au contraire sur la « volonté salvifique universelle » (le Christ est mort pour tous les hommes, nul ne se damne qui ne l'ait voulu librement). Les débats entre ces courants sont indissolublement théologiques et moraux : les « prédestinatianistes » sont régulièrement accusés par leurs adversaires de soutenir une thèse ruineuse pour la piété et pour la vertu, à force de désespérer toute confiance dans la capacité humaine à faire le bien. De leur côté, ils reprochent à qui s'oppose à leurs thèses de donner une place illégitime à une pensée proprement morale et de détourner les hommes de poursuivre leurs fins religieuses. On retrouve donc, à l'intérieur de l'augustinisme, la confrontation qui mettait celui-ci en face de la doctrine dominante en Orient.

La nature et les fins de l'homme

L'histoire de l'augustinisme dans l'orthodoxie catholique est, aux yeux de ses commentateurs protestants, jusqu'à la fin du XIXe s., celle d'un reflux et d'une infortune continus. La tradition thomiste estime, quant à elle, en avoir intégré et dépassé les éléments vivants dans une synthèse supérieure, assurant une harmonieuse concorde de la théologie et de la philosophie. C'est pourtant au sein du catholicisme qu'une réflexion sur l'augustinisme a repris vigueur au XXe s., précisément pour contester la légitimité des interprétations modernes, néo-scolastiques, de cette concorde.

Les plus proches d'Augustin parmi les penseurs médiévaux – Anselme, Bonaventure, Gerson, par exemple – ont pu, à tort ou à raison, passer pour les plus sévères contempteurs de la science profane et des tentatives illusoires d'une anthropologie philosophique. La lecture du *De Trinitate* leur imposait l'idée qu'il était inutile de chercher une nature des choses et des hommes consistante en elle-même et invitait à parcourir les trinités intérieures à l'esprit humain, figures de l'union intime des trois personnes divines (cf. Comparot, *Augustinisme et Aristotélisme*, 20 *sq.*). En revanche, les systèmes « aristotéliciens », et en premier lieu le thomisme, tendent à conférer aux êtres naturels la nécessité métaphysique d'une essence et donc à légitimer leur étude directe ; pour définir la nature humaine, le thomisme recourt à la distinction forme-matière : l'âme s'unit à son corps comme une forme, mue par le besoin qu'elle en a ; de même, la grâce est conçue comme une forme, c'est-à-dire comme un principe d'opération inclinant l'âme à produire des actions déterminées, et le libre arbitre est, par rapport à elle, pensé comme une matière disposée à la recevoir. De la sorte, le thomisme ne saurait concevoir comme l'augustinisme une idée simple et absolue de la transcendance de l'âme par rapport au corps, de la grâce par rapport au libre arbitre ; et la référence à l'augustinisme sera le fait d'auteurs constamment soucieux de redonner aux notions d'âme et de grâce leurs valeurs jugées spécifiquement chrétiennes.

C'est justement un point de vue qu'on a pu dire augustinien sur l'évolution du thomisme qui a permis à la théologie catholique de réfléchir au XXe s. sur l'idée de nature humaine, et sur la possibilité pour elle de maintenir les droits d'une anthropologie philosophique. C'est la querelle du surnaturel, liée à l'œuvre d'Henri de Lubac, qui a permis de fixer les termes de ce débat après la Seconde Guerre mondiale.

Faisant l'histoire du mot « surnaturel », le savant jésuite montre que son introduction dans la langue des spécialistes ne s'est imposée qu'à partir du XIIIe s., et que la notion a pris une importance grandissante au fil du temps, ce qu'il met en relation avec l'apparition du concept de « pure nature ». L'enquête fait apparaître le caractère problématique, dans le thomisme, du « désir naturel de surnaturel » : Thomas entend unifier deux notions différentes pour définir la destination de l'homme. D'une part l'idée aristotélicienne selon laquelle la nature ne fait rien en vain, et donc que la nature humaine peut atteindre par elle-même sa propre fin ; d'autre part, l'idée chrétienne d'une incomplétude de l'homme, qui ne peut s'accomplir que par un don gratuit de Dieu. Affirmant l'unité de la forme substantielle unique (âme et corps), Thomas oriente l'homme, dans son eschatologie, vers la résurrection de la chair, et les « fins dernières de l'homme sont des vérités qui comblent l'attente de sa nature en dépassant son pouvoir réceptif » (Boulnois, « Les deux fins de l'homme », *Études philosophiques*, avril 1995, 210). Lubac analyse comme un paradoxe cette puissance du sujet capable d'outrepasser sa propre capacité, dynamisée par la grâce qui assure l'imitation du moteur par le mû : quoi qu'il en soit de la consistance de la synthèse personnelle de Thomas, l'histoire de la théologie montre son instabilité. Lubac réinterprète les avatars modernes de l'augustinisme et du néo-thomisme comme des conceptions jumelles, influencées l'une et l'autre par « les spéculations des humanistes qui élaboraient au XVe s. l'idée d'une religion naturelle » (*Augustinisme et théologie moderne*, 143). Comme Baïus et comme Jansénius, Cajétan et après lui presque toute l'École – molinistes, suaréziens, etc. – séparent radicalement le domaine de la grâce de celui de « l'action humaine accomplie par les seules forces de l'homme indépendamment de Dieu » (*ibid.*, 288). La théologie avec Cajétan définit un ordre de nature pure, théorie corrélée par celle de puissance obédientielle, capacité objective de toute chose à faire l'objet d'un miracle, effet violent et arbitraire de la *potentia absoluta* de Dieu. Le mouvement

qu'anime Lubac cherche à ramener à la lumière une tradition augustinienne qu'il estime plus fidèle : Bérulle, Fénelon, l'augustinianisme (Noris, Berti, Belleli, disciples lointains de Gilles de Rome, et autorités de poids à la Curie pendant tout le XVIII[e] s.). Parallèlement se trouve réévaluée la proximité de l'augustinisme et de la patristique grecque (dont la remise en circulation est favorisée par l'entreprise de réédition des *Sources chrétiennes*) : on cherche à réinterpréter l'œuvre d'Augustin lui-même en mettant davantage l'accent sur des idées telles que celle de participation à la vie divine, envisagée comme une transfiguration qui exige le libre consentement de l'homme, sa réponse personnelle à l'initiative de Dieu.

Ainsi la référence à l'augustinisme a-t-elle à notre époque une signification paradoxale : si elle est toujours dirigée contre l'anthropologie close de l'humanisme, qu'elle considère comme irrémédiablement génératrice de nihilisme (cf. J.-Y Lacoste, « Le Désir et l'inexigible », *Études philosophiques*, avril 1995, 235), elle aboutit à préserver, à travers l'espérance, l'idée de liberté humaine. Son orientation christocentrique insiste en effet sur le rapport de cohérence entre la gratuité de la communication que Dieu fait de lui-même à la liberté des hommes et la contingence de l'apparition du Christ. Nature et grâce se trouvent ainsi pensées comme corrélatives ; une nouvelle fois, l'augustinisme retrouve sa destinée antinaturaliste, et la philosophie morale est invitée à méditer sur la liberté.

● Cf. art. « Augustin ».

► BOUILLARD H., *Karl Barth.*, 3 vol., Paris, Aubier, 1955. — CHANTRAINE G., *Érasme et Luther, libre et serf arbitre*, Paris, Lethielleux, 1981. — COMPAROT A., *Augustinisme et aristotélisme de Sebond à Montaigne*, Lille, Le Cerf, s.d. — DODARO R. & LAWLESS G. éd., *Augustine and his critics*, London / New York, Routledge, 2000. — GILSON É., *La Liberté chez Descartes et la théologie* (1913), Paris, Vrin, 1987 ; *Introduction à l'étude de saint Augustin* (1928), Paris, Vrin, 1969 ; *L'Esprit de la philosophie médiévale* (1932), Paris, Vrin, 1978. — GOUHIER H., *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (1926), Paris, Vrin, 1948 ; *Cartésianisme et augustinisme au XVII[e] s.*, Paris, Vrin, 1978 ; *L'Antihumanisme au XVII[e] s.*, Paris, Vrin, 1987. — GRUA G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, PUF, 1953. — GUÉROULT M., *Malebranche*, 3 vol., Paris, Aubier, 1955-1959. — HARNACK A. VON, *Précis de l'histoire des dogmes* (1893), Paris, Le Cerf, 1993. — JANSEN F.-X., *Baïus et le Baïanisme*, Louvain, Museum Lessianum, 1927. — LAPORTE J., *La Doctrine de Port-Royal d'après Arnauld. Les Vérités de la grâce*, Paris, PUF, 1923. — LUBAC H. DE, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier, 1965 ; *Le Mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1965. — ORCIBAL J., *Jansénius d'Ypres*, Paris, Éd. augustiniennes, 1989. — PORTALIÉ E., « Augustin », « Augustinianisme » et « Augustinisme », in *Dictionnaire de théologie catholique*. — RICŒUR P., « Le péché originel », *Le Conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969 ; « Le Mal », *Lectures III*, Paris, Le Seuil, 1994. — ROHMER J., *La Finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, Vrin, 1939. — RONDET H., *Gratia Christi*, Paris, Beauchesne, 1948. — ROTTMANER O., *L'Augustinisme* (1892), trad. *Mélanges de science religieuse*, 1949. — SELLIER Ph., *Pascal et saint Augustin*, Paris, A. Colin, 1970. — SESBOUE B. *et al.*, *Histoire des dogmes*, t. II : *L'Homme et son salut*, Paris, Desclée, 1995. — VIGNAUX P., *Justification et prédestination au XIV[e] s.*, Paris, Leroux, 1934. — WILL R., *La Liberté chrétienne. Étude sur le principe de la piété chez Luther*, Strasbourg, Imprimerie alsacienne, 1922. — Coll. : *Augustinus Magister*, 3 vol., Paris, Études augustiniennes, 1955. — « Le siècle de saint Augustin », *Dix-Septième siècle*, n° 135, avril 1982. — « Henri de Lubac et la philosophie », *Les Études philosophiques*, n° 2, Paris, PUF, avril 1995.

Jean-François LECOQ

→ Augustin ; Bien et mal ; Charité ; Christianisme ; Grâce ; Jansénisme ; Pascal ; Patristique ; Paul ; Plotin ; Quiétisme ; Sens moral ; Thomisme.

AUTO-ILLUSION

L'auto-illusion *(self-deception)* nous place à la fois dans la position de celui qui exerce l'illusion – le « trompeur » – et de celui qui en est la victime – le « trompé » –, et nous sommes souvent, de plus, l'objet principal de la tromperie. Il existe d'autres manières dont nous pouvons ainsi être divisés contre nous-mêmes de façon déconcertante, une partie de nous-mêmes restant attachée à la sincérité et à la rationalité, tandis qu'une autre partie trahit ces valeurs. On ne sera donc pas surpris qu'une meilleure compréhension de l'auto-illusion laisse espérer une compréhension approfondie de soi-même. De même, il n'est pas étonnant que l'auto-illusion figure parmi les thèmes importants de plusieurs mouvements intellectuels du XX[e] s., tels que la psychanalyse, l'existentialisme, le marxisme et le féminisme.

Qu'est-ce au juste que l'auto-illusion, et comment une personne peut-elle abriter simultanément deux moi, le moi trompeur et le moi trompé ? Loin d'être un seul concept simple, l'auto-illusion est l'association de certaines *activités* – fuir des sujets importants et des vérités significatives – et des *états* qui en résultent – ignorance, fausses croyances, attitudes injustifiées et déformations émotionnelles. Jean-Paul Sartre (1905-1980) a attiré l'attention sur l'existence d'une telle complexité en identifiant deux paradoxes (*L'Être et le Néant*, I, 2). Si le fait de nous tromper nous-mêmes est analogue à celui de mentir à autrui, comment pouvons-nous intentionnellement nous mentir à nous-mêmes ? Comment, par exemple, Garcin, dans *Huis clos*, pourrait-il se mentir à lui-même au sujet de sa lâcheté, alors qu'il sait très bien avoir accompli de nombreux actes lâches ? Premièrement, il doit savoir (ou croire), semble-t-il, qu'il est lâche, tout en se dissimulant cette vérité pour ne pas la connaître. Mais comment

peut-il à la fois savoir et ne pas savoir, ou croire et ne pas croire, qu'il est lâche ? Deuxièmement, il doit être conscient de sa lâcheté et utiliser cette conscience pour former l'intention d'ignorer sa lâcheté. Pourtant, une telle intention est incohérente ou du moins autodestructrice : la conscience initiale que Garcin a de sa lâcheté l'empêcherait de réussir à ignorer sa lâcheté. Même si nous distinguons la duperie (le fait de tromper intentionnellement une personne) du mensonge (prononcer de fausses déclarations dans l'intention de tromper une personne), nous resterons déconcertés par la manière dont Garcin pourrait sciemment manipuler ses croyances comme il le ferait pour tromper d'autres personnes, qu'il ait recours au mensonge, à des faux-semblants, à la rétention d'information ou la manipulation de l'attention.

Les formes de l'auto-illusion

Les théories de l'auto-illusion tentent de répondre à ces perplexités, et elles proposent des points de vue sur la nature humaine qui identifient les principaux sujets, motifs, stratégies, implications sociales et statuts moraux qui sont en rapport avec l'auto-illusion. Voici dix théories de l'auto-illusion, présentées chacune par le terme qu'a choisi le théoricien en question pour désigner l'auto-illusion.

L'hypocrisie intérieure (inneri hypocrisy) est le refus intentionnel d'admettre, vis-à-vis de soi-même, ses méfaits et ses défauts de caractère, ce qui a pour effet de corrompre la conscience. Joseph Butler (1692-1752) distinguait deux types de situations. Dans les nombreuses zones d'ombre de la moralité, où les règles morales claires n'offrent pas de lignes de conduite explicites, les individus qui se trompent eux-mêmes interprètent leur conduite sous un angle qui les avantage (vis-à-vis d'eux-mêmes et des autres). Dans les questions mieux définies, ils se trouvent l'excuse généreuse de n'être pas plus mauvais que quiconque. Dans ces deux types de situations, leurs motifs peuvent être soit un égoïsme général, soit des passions particulières servant leur intérêt personnel. Ceux qui pratiquent l'auto-illusion soupçonnent implicitement qu'ils ont commis des fautes mais, au lieu de susciter un honnête examen de conscience, ces soupçons les amènent à tourner ailleurs leur attention.

Double volonté, partage en soi-même, voire duplicité au sens où Sœren Kierkegaard (1813-1855) employait ce terme qui correspond au danois *Tvesindethed* (*La Pureté du cœur,* 1847, in *Œuvres complètes,* vol. 13, 7-148, p. 33 *sq.*), consiste à faire appel au raisonnement pour déguiser et excuser sa faiblesse de volonté lorsqu'on n'honore pas ses obligations morales et religieuses. Ce qui distingue Kierkegaard de Butler, toutefois, c'est que le premier affirme que notre responsabilité fondamentale est d'atteindre l'individualité et l'acceptation de soi. Les personnes qui se font illusion redoutent l'incertitude et le risque qu'entraîne la poursuite de leur vision personnelle et de leurs besoins spirituels, et préfèrent le confort de la conformité sociale et de la religion conventionnelle.

Le ressentiment, c'est la haine, l'envie et la colère réprimées mais couvant sous la cendre, que nous refusons d'admettre et d'exprimer directement. Il en résulte une distorsion systématique des valeurs. En une opposition marquée avec Butler et Kierkegaard, Friedrich Nietzsche (1844-1900) a développé ce thème dans une perspective athéiste qui conçoit les valeurs comme l'expression subjective de notre « volonté de puissance » (*Le Gai Savoir,* § 301 ; *Ainsi parlait Zarathoustra,* « Des mille et un buts » ; *Par-delà bien et mal,* § 3 ; *Fragments posthumes,* X, 26 [414], XII, 2 [190], XIII, 9 [38] et 9 [39]. Selon Nietzsche, le christianisme repose sur des illusions de valeur qui apparaissent lorsqu'un déficit de pouvoir social se transforme en un évangile d'amour servile. Max Scheler (1874-1928), qui a développé l'idée de ressentiment plus avant, défendait l'amour chrétien comme une expression de force et non de faiblesse (*L'Homme du ressentiment,* 1933).

L'inauthenticité, au sens de Martin Heidegger (1889-1976), consiste à fuir l'individualité en refusant de faire pleinement face au caractère contingent de notre vie. Mais surtout, l'inauthenticité, c'est fuir la mort, en particulier le sens de la mort, dans la mesure où celle-ci met en évidence les limites qui s'imposent à nous et les possibilités que nous avons de donner un sens à notre vie grâce à la sollicitude pour autrui.

La fausse conscience, expression qu'emploient Friedrich Engels (1820-1895) et d'autres marxistes (mais non Marx lui-même), désigne l'ignorance et l'illusion quant aux motifs, aux origines économiques et aux implications sociales des croyances (des « idéologies ») relatives aux structures fondamentales de la société. Comme l'écrivait Engels, « L'idéologie est un processus accompli par le soi-disant penseur de façon consciente, certes, mais avec une fausse conscience. Les véritables forces motrices qui l'animent lui restent inconnues... Il imagine donc des forces motrices qui sont fausses ou seulement apparentes » (Engels, Lettre à Mehring, 14 juillet 1898). Bien que les individus soient en grande partie les victimes de puissantes forces économiques qui provoquent des conflits de classes et l'aliénation des travailleurs, certains marxistes tiennent néanmoins les individus pour partiellement responsables de l'entretien de leurs illusions, comme lorsqu'ils s'adonnent à l' « opium » qu'est la religion.

La défense psychologique est la protection de l'esprit-faisant-face (du moi) contre les instincts producteurs d'angoisse, les aspects tyranniques de la conscience (surmoi) et les menaces de l'environnement. Sigmund Freud (1856-1939) a exploré de nombreux « mécanismes de défense », dont le plus élémentaire est la répression – la censure des idées et des émotions avant qu'elles n'atteignent

pleinement la conscience. Cette censure est accomplie intentionnellement, bien que pour l'essentiel de façon automatique, par les éléments inconscients du moi. Elle se manifeste, par exemple, par la résistance qu'oppose un patient aux sondages du thérapeute, mais aussi par d'autres stratégies de défense telles que la projection, c'est-à-dire le fait d'attribuer à d'autres personnes, de façon injustifiée, ses propres états mentaux (comme le paranoïaque dont la haine pour lui-même se transforme en folie de la persécution). En plaçant au premier plan la notion de santé mentale, la théorie de Freud met l'accent sur l'acceptation de soi et l'intégration de parties fragmentées de l'esprit en une unité socialement viable. Elle remet aussi en cause l'importance traditionnellement attachée à l'auto-illusion volontaire et consciente, bien que Roy Schafer ait montré que le langage freudien des mécanismes de défense pouvait être traduit dans le langage plus familier de l'auto-illusion (Schafer, *A New Language for Psychoanalysis*, 1976, III, 11).

La mauvaise foi, selon l'expression de Sartre, indique le retour à une orientation plus traditionnelle sur l'auto-illusion coupable, mais au sein d'une théorie morale non traditionnelle qui considère la valeur comme entièrement subjective. Sartre donne un nouvel accent de sévérité à sa critique de l'auto-illusion lorsqu'il dénonce la fuite lâche devant la responsabilité du choix des valeurs, que ces valeurs se concrétisent dans des émotions et des attitudes, ou dans des principes et des idéaux *(L'existentialisme est un humanisme)*. Outre qu'ils sont aveugles à certaines réalités particulières, les individus de mauvaise foi se trompent souvent eux-mêmes en adhérant à une vision du monde déterministe qui nie la liberté humaine. Sartre dénonce l'idée freudienne de processus inconscients parce qu'elle implique le déterminisme psychologique (*L'Être et le Néant*, I, 2). La mauvaise foi est un acte intentionnel, quoique préréflexif (spontané et dépourvu de délibération), par lequel on ignore les faits mais aussi ses propres actes d'ignorance. Dans un processus comparable à l'endormissement, on anesthésie sa raison en déformant, avec désinvolture et sans effort, les normes habituelles relatives aux faits. Simone de Beauvoir a associé les analyses sartrienne et marxiste pour offrir une étude éclairante de la mauvaise foi dans l'amour (*Le Deuxième Sexe*, VI, 23).

Doublethink (« la double pensée ») est le terme que George Orwell (1903-1950) employait pour désigner l'auto-illusion dans la sphère politique. Les bureaucrates du monde totalitaire de *1984* ont recours à la torture, à la censure et à la surveillance du comportement, mais ces instruments de domination reposent, en définitive, sur une culture qui encourage systématiquement l'individu à abandonner toute lucidité au sujet de la liberté, de l'injustice et d'autres concepts moraux, mais aussi à abandonner toute illusion au sujet du transfert de la responsabilité personnelle à une autorité centrale. Orwell aborde l'auto-illusion par des voies sartriennes et marxistes, en étudiant comment le pouvoir politique peut être utilisé pour susciter l'*auto-illusion collective*.

Le désaveu, tel que Herbert Fingarette le définit dans son ouvrage influent intitulé *Self-Deception*, est le refus de reconnaître en tant que parties de notre identité personnelle certaines de nos manières particulières de « participer » au monde. Il n'est nullement contradictoire de décrire les victimes de l'auto-illusion comme des personnes ayant (parfois) des croyances qui entrent en conflit, des personnes croyant *p* et croyant aussi *non-p*. Pour comprendre l'auto-illusion, cependant, il faut : *a)* concevoir la conscience comme une activité que les personnes qui s'illusionnent évitent sélectivement de pratiquer ; *b)* comprendre la raison de l'auto-illusion comme le désir d'échapper à la conscience explicite de réalités angoissantes qui menacent le sens de l'identité personnelle ; et *c)* envisager le désaveu comme une protection de soi, dans la mesure où il est lui aussi désavoué.

Le mensonge vital est un cas d'auto-illusion bénéfique. Contrairement à ce que soutiennent les moralistes traditionnels, l'auto-illusion est souvent essentielle à la vie. Comme l'ont illustré Henrik Ibsen (1828-1906), dans sa pièce *Le Canard sauvage*, et Eugene O'Neill (1888-1953), dans *The Iceman Cometh (Le marchand de glace est passé)*, le « mensonge vital » et les « rêves du fumeur de pipe » peuvent favoriser l'estime de soi, la paix, le bonheur et le sens de la collectivité, ou du moins fonctionner comme des compromis utiles qui permettent d'éviter le mépris de soi-même et le désespoir. Plus récemment, les psychologues ont montré que les « illusions positives » pouvaient aider l'individu à faire face à ses problèmes (Taylor, *Positive Illusions*, 1989).

Les questions morales

Ces théories de l'auto-illusion sont à certains égards complémentaires et peuvent s'enrichir mutuellement. À d'autres égards, elles sont en opposition flagrante, notamment sur quatre questions morales particulières.

Premièrement, quelles sont les vérités les plus importantes à reconnaître et à assimiler, et quels cas d'auto-illusion justifient donc une attention sérieuse ? La réponse à cette question dépend de la manière dont on comprend les obligations morales et dont on envisage une vie riche de sens. De fait, le point de vue que nous adoptons sur nos valeurs influence ce que nous identifions comme étant l'auto-illusion elle-même. Par exemple, les personnes qui mangent de la viande s'illusionnent-elles au sujet des souffrances des animaux de boucherie ? Les végétariens pourront répondre par l'affirmative, alors que d'autres considèrent le fait d'éviter cette pensée comme l'exercice d'une atten-

tion sélective, dénuée d'auto-illusion, qui aide les individus à s'accommoder d'un aspect déplaisant de la vie.

Deuxièmement, quel est notre degré de maîtrise lorsqu'il s'agit d'instaurer, de maintenir et de surmonter l'auto-illusion ? Sartre considère que les individus agissent librement et avec un certain degré de conscience d'eux-mêmes, alors que Freud les juge en grande partie déterminés par des mécanismes de défense inconscients (du moins avant l'aide thérapeutique), et que Marx et Engels estiment que notre vision du monde est largement déterminée par des forces économiques qui sont hors de notre contrôle. Fingarette, en une synthèse de ces points de vue, conclut que l'auto-illusion est moralement ambiguë. De même que le fait de tromper les autres subvertit leur capacité d'action, de même le fait de nous tromper nous-mêmes subvertit notre propre capacité d'action, de sorte qu'il nous est impossible d'agir de façon responsable puisque nous n'admettons pas certaines réalités. Mais nous devrions peut-être éviter des réponses aussi générales. Les degrés de maîtrise sont très divers, et la responsabilité suppose une sensibilité nuancée au contexte. Les conceptions de Freud et de Fingarette s'appliquent à l'auto-illusion que l'on rencontre chez des personnes gravement névrosées, alors que les points de vue de Butler et de Sartre concernent les cas plus quotidiens, mettant en jeu l'attention et l'ignorance sélectives, que nous pouvons, du moins en partie, maîtriser.

Troisièmement, à quel point peut-on blâmer les personnes qui s'illusionnent, lorsqu'elles en viennent à causer du tort ? Là encore, la condamnation générale de Sartre et l'approche thérapeutique dénuée de jugement qu'adopte Freud représentent deux extrêmes, qui encadrent un vaste domaine intermédiaire. L'évaluation de l'auto-illusion est moralement complexe et dépend d'une estimation de nombreux facteurs : la gravité du tort commis, le fait de savoir si ce mal est infligé à d'autres ou seulement à nous-mêmes, le degré de conscience qu'une personne possède ou devrait posséder, le degré de maîtrise qu'un individu est censé exercer, les raisons et les intentions spécifiques d'un individu victime de l'auto-illusion, l'aide disponible pour mettre fin à l'auto-illusion, et notre conception d'une norme raisonnable de vérité.

Quatrièmement, lorsqu'on évalue l'auto-illusion, doit-on mettre l'accent sur des *actes* précis d'auto-illusion, et tenir compte à la fois du mal et du bien qu'ils produisent ? Ou est-ce le *caractère* qui compte davantage, notamment en ce qui concerne l'auto-illusion habituelle ? En particulier, quelles conséquences entraîne, sous un angle plus large, l'érosion de l'honnêteté, de la sincérité et de l'intégrité que produit l'auto-illusion ? Quelle est en outre l'importance de ces vertus et sont-elles objectivement justifiées (comme le pensaient Butler et Kierkegaard), ou le produit de nos propres engagements (selon Nietzsche et Sartre), ou la simple réflexion de forces sociales plus profondes (comme le croient les marxistes) ?

Enfin, les *accusations* d'auto-illusion peuvent relever elles-mêmes de l'auto-illusion, ou du moins être fondées sur l'hypothèse douteuse que l'on détient la seule vision du monde qui soit justifiée. Par exemple, les athées et les théistes s'accusent souvent mutuellement d'auto-illusion, comme le font aussi les déterministes et les défenseurs du libre arbitre. L'honnêteté à propos de l'auto-illusion inclut l'honnêteté dans les accusations d'auto-illusion et, on peut l'espérer, le fait de tolérer des différences raisonnables entre les divers points de vue sur les valeurs.

► BEAUVOIR S. DE, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 2 vol., 1949. — BUTLER J., « Upon the character of Balaam », « Upon Self-Deceit » *in* GLADSTONE W. E. éd., *The Works of Bishop Butler*, Oxford, Univ. Press, 1897 (sermons publiés en 1722). — DILMAN I. & PHILLIPS D. Z., *Sense and Delusion*, New York, Humanities Press, 1971. — DUPUY J.-P. éd., *Self-deception and Paradoxes of Rationality*, Stanford University, CSLI Publications, 1998. — ENGELS F., Lettre à Mehring, 14 juil. 1898 (*in* TUCKER éd., *The Marx-Engels Reader*, New York, W. W. Norton, 1972). — FINGARETTE H., *Self-Deception*, Londres, Humanities Press, 1969 ; *Self-deception*, Berkeley, Calif., Univ. of California Press, 2000. — FREUD S., *Œuvres complètes*, Paris, PUF, 1989-1996. — HAIGHT M. R., *A Study of Self-Deception*, Londres, Humanities Press, 1980. — HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, I. Halle, 1927 (trad. fr. *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986. — IBSEN H., *Le Canard sauvage* (1884), in *Œuvres complètes*, t. XIII, Paris, Plon, 1940-1945, p. 57. — KIERKEGAARD S., *La Pureté du cœur* (1847), in *Œuvres complètes*, XIII, p. 7-148 ; *La Maladie à la mort* (1849), in *Œuvres complètes*, t. XVI, p. 163, Paris, L'Orante, 1975-1987. — LOCKARD J. & PAULHUS D. éd., *Self-Deception : An Adaptive Mechanism ?*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1988. — MARTIN M. W., *Self-Deception and Morality*, Lawrence (Kansas), Univ. Press of Kansas, 1986 ; *Self-Deception and Self-Understanding : New Essays in Philosophy and Psychology*, Lawrence (Kansas), Univ. Press of Kansas, 1985. — MCLAUGHLIN B. P. & RORTY A. éd., *Perspectives on Self-Deception*, Berkeley, Univ. of California Press, 1988. — MELE A. R., *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception and Self-Control*, Oxford, Univ. Press, 1987 ; *Self-deception unmasked*, Princeton (NJ), Princeton Univ. Press, 2001. — NIETZSCHE F., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1967. — O'NEILL E., *The Iceman Cometh*, trad. fr., *Le marchand de glace est passé*, in *Théâtre complet*, vol. 9, Paris, L'Arche, 1965. — ORWELL G., *1984*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1949 (trad. fr., *1984*, Paris, Gallimard, 1984). — PEARS D., *Motivated Irrationality*, Oxford, Univ. Press, 1984. — PINES Ch. L., *Ideology and False Consciousness. Marx and His Historical Progenitors*, Albany, State Univ. of New York Press, 1993. — SARTRE J.-P., *L'Être et le Néant : Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943 ; *Huis Clos* (1945), Paris, Gallimard « Folio », 1976 ; *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Paris, Nagel, 1970. — SCHAFER R., *A New Language for Psychoanalysis*, New Haven, Yale Univ. Press, 1976. — SCHELER M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1919), trad. fr., *L'Homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1933, 1958.

— SLOAN T., *Life choices : understanding dilemmas and decisions*, Boulder, Colo., Westview Press, 1996. — STEFFEN L. H., *Self-Deception and the Common Life*, New York, Peter Lang, 1986. — TAYLOR S. E., *Positive Illusions : Creative Self-Deception and the Healthy Mind*, New York, Basic Books, 1989.

Mike MARTIN

→ *Amour ; Freud ; Heidegger ; Kierkegaard ; Marx ; Mensonge ; Nietzsche ; Reconnaissance ; Sartre ; Scheler.*

AUTONOMIE

Autonomie et liberté

« Autonomie » (du grec *autonomia* / αὐτονομία) s'employait à l'origine dans le registre politique pour signifier l'indépendance ou l'autodétermination d'un État. Au XVIII[e] s., Christian Wolff dans sa *Philosophia civilis sive politicae* (1756) l'utilisait encore dans le même sens. Jean-Jacques Rousseau, bien qu'il n'ait pas lui-même employé ce terme, a été à l'origine de l'élargissement du concept d'autonomie de la sphère juridico-politique au domaine moral, avec sa définition de la liberté comme « obéissance à la loi qu'on s'est prescrite » (*Du contrat social*, I, VIII). Cette obéissance était comprise par Rousseau comme le fait pour l'individu de soumettre sa volonté particulière, avec ses désirs et ses intérêts, à la volonté générale, qui exprime les intérêts de la communauté tout entière. Rousseau soutenait que cet acte rendait possible le passage de l'état de nature, où seuls règnent l'appétit et la force, à l'état civil, dans lequel l'homme est soumis à l'autorité de la raison et de la loi, cette dernière condition étant identifiée à la « liberté morale ». Du fait que Rousseau s'intéressait à l'état social et à ses conditions de possibilité, cette conception de la liberté comme obéissance à des lois qu'on s'impose à soi-même a conservé un sens essentiellement politique. Les lois en question sont les lois publiques de la société, dans la mesure où elles sont l'expression de la volonté générale et où elles s'appuient sur la puissance de l'État. Ainsi l'autorité publique pourra-t-elle forcer l'individu récalcitrant à obéir à ces lois, ce qui revient à dire, avec les mots de Rousseau, « qu'on le forcera d'être libre » (*ibid.*, I, VII).

Dans l'œuvre d'Emmanuel Kant, la conception que Rousseau avait de la liberté se trouve intériorisée et ainsi transformée en autonomie de la volonté. Cette transformation entraîne des modifications, tant dans la conception de la loi que dans celle de la volonté. Les lois, au lieu d'être des lois publiques, auxquelles on peut être forcé d'obéir par une autorité extérieure, sont désormais considérées comme des commandements de la raison même de l'individu, par lesquels il se contraint du fait qu'il reconnaît leur validité pour tous les agents rationnels. Corrélativement, la volonté est désormais identifiée à la raison pure pratique, qui est la source de ces commandements universellement valables et des contraintes qu'ils produisent. Ainsi, en reconnaissant la validité de ces prescriptions, l'individu se soumet lui-même à la loi de sa propre volonté.

Kant introduit pour la première fois cette conception dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), où l'autonomie est initialement définie comme « la propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir) » (*Fondements*, II [édition de Berlin, IV, 440] ; « Pléiade », II, 308). Dans le même passage, Kant soutient que l'autonomie, ainsi entendue, est le principe suprême de la moralité, en tant que condition de possibilité d'un impératif catégorique. Cela acquis, il tente ensuite de montrer qu'il est légitime d'attribuer l'autonomie à la volonté de tous les agents rationnels, y compris, par conséquent, à la volonté humaine.

L'autonomie reste, surtout grâce à l'influence de Kant, un sujet important en philosophie morale contemporaine ; elle ne conserve cependant, dans un certain nombre de cas, qu'une ressemblance superficielle avec la conception kantienne originale. Par exemple, l'autonomie personnelle est souvent considérée comme un droit, un idéal moral ou une capacité psychologique que possèdent les individus adultes réfléchis. Bien qu'elle garde une valeur morale importante, l'autonomie ne peut plus, selon tous ces points de vue, ni servir de principe suprême de la moralité ni être attribuée à la volonté de tous les agents rationnels. En conséquence, nous nous intéresserons, dans cet essai, seulement à la conception kantienne de l'autonomie – d'une part, comme principe moral et, d'autre part, comme propriété de volonté ou mode de liberté – et à certaines des réactions immédiates qu'elle a provoquées.

Autonomie et moralité selon Kant

La tâche que Kant s'est assignée dans les *Fondements* est « la recherche et l'établissement du principe suprême de la moralité » (*Fondements*, préface [édition de Berlin, IV, 392] ; « Pléiade », II, 249). Ce principe se présente comme un impératif catégorique qui, sous sa forme canonique, s'énonce ainsi : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (*ibid.*, II [IV, 421] ; « Pléiade », II, 285). L'idée fondamentale est la suivante : dans la délibération concernant l'action, nous ne devons pas seulement débattre de la prudence de cette action, afin de savoir si elle est un moyen approprié à l'obtention de quelque fin désirée, mais nous devons également déterminer si elle est intrinsèquement juste ou moralement correcte. Pour ce faire, nous soumettons la maxime de l'action à l'épreuve d'universalisation exprimée par l'impératif catégorique. Si la maxime selon laquelle nous agissons

peut être universalisée sans contradiction, alors l'action envisagée est moralement permise ; si elle ne peut l'être, cette action est interdite. Il va de soi que nous devons nous abstenir de faire ce qui est interdit. Ainsi l'impératif catégorique fournit-il la norme de l'action moralement juste, c'est-à-dire, comme le note parfois Kant, qu'il a la fonction d'un principe d'évaluation morale *(principium diudicationis)*.

Toutefois, même si l'on admet cette thèse, il reste que Kant doit encore rendre compte de la motivation morale. L'impératif catégorique est un principe purement intellectuel qui s'applique à tous les agents rationnels indépendamment de leurs inclinations ou de leurs désirs. Mais le fait que la simple conformité d'une maxime avec l'impératif, aussi bien que son absence de conformité, fournissent d'elles-mêmes une raison d'agir n'est pas immédiatement évident. Peut-être nous faut-il (comme beaucoup de moralistes le supposent) désirer quelque fin pour avoir une raison d'agir. Or, s'il en était ainsi, l'impératif catégorique, ainsi que toute morale distincte de la prudence, devraient alors être récusés comme de simples « chimères de l'esprit ». C'est pourquoi Kant a trouvé nécessaire d'expliquer comment les considérations morales pouvaient motiver, ou fournir, un principe d'exécution *(principium executionis)*. C'est là la fonction que remplit l'autonomie de la volonté.

Afin de comprendre comment l'autonomie peut remplir cette fonction, il est nécessaire d'examiner la conception opposée, celle de l'hétéronomie de la volonté. Puisqu'il y a hétéronomie, selon Kant, lorsque « ce n'est pas la volonté qui se donne à elle-même la loi, [mais que] c'est l'objet qui la lui donne par son rapport à elle » (*ibid.*, II [IV, 441] ; « Pléiade », II, 309), il est clair que Kant envisage entre l'autonomie et l'hétéronomie une disjonction entièrement inclusive et mutuellement exclusive. Il s'agit plus précisément d'une disjonction de modèles ou de conceptions de la volonté. Ou bien nous considérons que la volonté se donne sa loi (indépendamment de tous les intérêts qui sont issus des besoins d'un individu considéré comme être sensible), auquel cas la volonté est autonome, ou bien nous considérons qu'il est nécessaire que la volonté soit conditionnée par quelque intérêt (ou « objet ») antérieur qui lui impose une loi, auquel cas la volonté est hétéronome. La stratégie de Kant consiste à soutenir que toute action fondée sur l'impératif catégorique n'est possible que par l'autonomie de la volonté, et non par l'hétéronomie. En supposant que la moralité exige que l'action soit fondée sur l'impératif catégorique, il s'ensuit que l'autonomie est le principe suprême de la moralité, au sens où elle est la condition nécessaire qui rend la moralité possible.

L'argument que Kant avance contre l'hétéronomie de la volonté, laquelle se retrouve, selon lui, dans toutes les théories morales excepté la sienne, est assez simple. Le chef d'accusation fondamental c'est que toutes les théories fondées sur l'hétéronomie réduisent nécessairement l'impératif catégorique à un impératif hypothétique. Du reste, la définition même de l'hétéronomie suffit à l'établir. Puisqu'en faisant l'hypothèse de l'hétéronomie on présuppose un intérêt préalable, l'existence d'un tel intérêt est nécessaire pour que l'on puisse avoir une raison d'obéir à un commandement moral. Or cela signifie que de tels commandements prennent nécessairement la forme : fais A si tu désires B, ce qui est justement la forme de l'impératif hypothétique. Les exigences morales se réduisent donc, de cette façon, à des considérations de prudence, ce qui revient, selon Kant, à nier la moralité.

L'étape suivante, décisive, consiste à montrer comment cette réduction de la morale à la prudence n'a pas lieu d'être si nous attribuons à la volonté la propriété d'autonomie. Ici l'argument principal est que l'action fondée sur l'impératif catégorique présuppose une capacité de se déterminer à agir indépendamment – et même à l'encontre – des intérêts de l'individu considéré comme un être sensible doté de besoins, c'est-à-dire indépendamment et à l'encontre des « intérêts empiriques » de l'individu. C'est là précisément ce que rejettent les théories empreintes d'hétéronomie et ce qu'autorise l'autonomie. De fait, l'idée d'une telle capacité d'autodétermination est une caractéristique inhérente à l'autonomie conçue comme propriété de la volonté. Cela ne signifie ni qu'un agent autonome n'ait aucun intérêt empirique ni qu'il ne puisse agir en faveur d'un tel intérêt. Au contraire, Kant affirme sans cesse que le bonheur est une fin que tous les agents rationnels finis poursuivent de façon inévitable et légitime. Mais cela signifie bien, en revanche, que la poursuite de ces intérêts est soumise aux contraintes imposées par l'impératif catégorique et qu'elle est limitée par ces contraintes, qui ne prennent un sens que si l'on suppose que la volonté est autonome.

Kant donne corps à cette conception abstraite de l'autonomie et la rattache directement à l'impératif catégorique, en la mettant en relation avec l'idée d'une volonté universellement législatrice (qui rappelle la volonté générale de Rousseau). Puisque établir une loi universelle par sa propre volonté, c'est adopter des maximes qui sont valides pour nous seulement parce qu'elles le sont pour tous les autres agents rationnels, il va de soi qu'une telle capacité présuppose l'autonomie. C'est ainsi que Kant va jusqu'à assimiler le principe de l'autonomie à l'une des formulations de l'impératif catégorique, à savoir, « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (*ibid.*, II [IV, 421] ; « Pléiade », II, 285). Cette affirmation est quelque peu déroutante, puisqu'elle signifie que l'autonomie est le principe de la moralité, non seulement au sens où

elle est la condition de possibilité de l'impératif catégorique, mais aussi au sens où elle est commandée par cet impératif (sous une de ses formes). Néanmoins, un tel résultat n'est pas vraiment surprenant et n'indique aucune confusion de la part de Kant, puisque l'impératif n'exige rien d'autre que la capacité d'agir d'une manière réfléchie à la lumière de l'idée selon laquelle la volonté est une loi pour elle-même.

Autonomie et liberté

L'analyse, à ce point, nous a conduit jusqu'à la conclusion (qui est celle des deux premières parties des *Fondements*) selon laquelle la moralité suppose l'autonomie de la volonté. Afin d'établir la possibilité de la moralité, il est donc décisif pour Kant de justifier l'attribution de cette propriété à la volonté humaine et, d'une manière plus générale, à la volonté de tous les agents rationnels. Du fait que l'autonomie est un mode de la liberté, Kant doit donc justifier l'hypothèse selon laquelle tous les agents rationnels sont libres au sens requis. Cependant, le problème se complique pour Kant en raison des conclusions auxquelles il est parvenu dans sa propre *Critique de la raison pure* (1781). En affirmant avoir montré dans cet ouvrage que le savoir se limitait aux objets de l'expérience possible que sont les phénomènes, et qu'il n'y avait, dans ce monde phénoménal (où toute chose est soumise au principe de la causalité), aucune place pour la liberté, il ne pouvait plus fournir de preuve théorique de la liberté. Au mieux pouvait-il montrer que la détermination causale des phénomènes est compatible avec l'idée de liberté, envisagée normalement. Mais cette démonstration reste insatisfaisante, pour au moins deux raisons. Premièrement, elle n'établit que la possibilité logique de la liberté, ce qui ne permet nullement d'en attester la réalité. Deuxièmement, la liberté dont traite la *Critique de la raison pure*, c'est la spontanéité absolue ou la liberté transcendantale, comprise comme un pouvoir de causalité affranchie des conditions empiriques, ce qui semble être un pouvoir tout à fait distinct de l'autonomie. Aussi, la liberté comme spontanéité serait-elle démontrée qu'il faudrait encore établir son rapport avec l'autonomie. Abordons maintenant ces questions, qui nous plongent au cœur de la conception kantienne de la liberté.

Pour commencer, une volonté autonome est une volonté libre, en vertu de sa capacité de motivation. Comme nous l'avons vu, c'est la capacité de s'autodéterminer sur la base d'une loi universelle, indépendamment des besoins et des intérêts de l'individu considéré comme être sensible. Puisqu'il s'agit d'une loi que la volonté se donne à elle-même en tant que volonté rationnelle, l'individu, en y obéissant, respecte ce que lui dicte sa propre nature rationnelle. Il est important de noter que Kant, en situant la liberté dans la *capacité* d'obéir à cette loi plutôt que dans l'obéissance effective, ne commet pas l'absurdité (qu'on lui attribue parfois) de soutenir que nous sommes libres (autonomes) dans la seule mesure où nous agissons sur la base de l'impératif catégorique, ce qui impliquerait que nous ne pourrions pas être tenus responsables de nos actions immorales. Comme propriété de la volonté, l'autonomie est attribuée à tous les agents rationnels quelle que soit leur condition morale, et, en tant que telle, elle se distingue de l'autocratie, qui consiste à maîtriser de manière effective les inclinations qui sont contraires à la loi morale (Kant, *Doctrine de la vertu*, introd.). Ainsi, aux yeux de Kant, même un criminel endurci reste un objet de respect en tant qu'agent moral, puisqu'il conserve son autonomie, même s'il peut manquer totalement d'autocratie.

L'argument kantien en faveur de l'autonomie est quelque peu contourné. Plutôt que de se concentrer directement sur l'autonomie, Kant commence par définir négativement la liberté comme la capacité qu'a la volonté « d'agir indépendamment de causes étrangères qui la *détermineraient* » (*Fondements,* III, [IV, 446] ; « Pléiade », II, 315). Bien que le mot ne soit pas introduit à ce moment-là, l'argument revient à assimiler la liberté à la spontanéité afin d'affirmer, par la suite, une conception positive de la liberté comme autonomie. Exprimée simplement, la spontanéité de la volonté (son indépendance causale) entraîne son autonomie. Mais l'argument qui soutient cette relation est extrêmement énigmatique. Le point principal, toutefois, est que même une volonté libre, en tant que type de causalité, doit être soumise à quelque loi (une volonté sans loi étant une absurdité). Et puisqu'une libre volonté, par définition, n'est pas soumise aux lois de la nature (et à la détermination par des causes étrangères), elle doit être une loi pour elle-même ; c'est-à-dire que sa propre nature rationnelle doit être la source des lois auxquelles elle se soumet. Or c'est justement la définition de l'autonomie.

Notre tâche est donc de montrer que nous sommes fondés à attribuer à la volonté la spontanéité ou la liberté négative ; mais, comme nous l'avons déjà remarqué, Kant complique cette tâche en niant l'existence d'une preuve théorique de la liberté. L'élément central de l'argument qu'il oppose à cette difficulté est l'affirmation selon laquelle la liberté (dans le sens de spontanéité) doit être une condition présupposée pour que nous puissions nous considérer comme des agents rationnels capables de délibérer et de choisir. En bref, nous ne pouvons agir autrement « que sous l'idée de liberté » (*ibid.*, III, [IV, 448] ; « Pléiade », II, 317-318). Bien que cet argument ne constitue pas une démonstration théorique de la liberté, Kant soutient que, en pratique, il est suffisant.

La portée d'arguments de ce type est manifestement limitée par l'hypothèse sous-jacente que nous sommes de véritables agents rationnels ayant une volonté (une raison pratique), plutôt que de

simples automates dont les causes réelles d'action n'ont aucun rapport avec des considérations rationnelles (même de simple prudence). Manifestement nous sommes persuadés d'être de tels agents rationnels et c'est seulement pour cette raison que nous nous considérons comme des sujets de la loi morale ; mais cette croyance ne serait-elle pas une illusion, qui reposerait uniquement sur l'ignorance des vraies causes de notre comportement ? Bien que Kant ne le pose pas exactement en ces termes, il semble que ce problème soit la raison profonde de l'argument de la troisième partie des *Fondements*, particulièrement lorsque Kant introduit la distinction entre le monde intelligible et le monde sensible. Telle qu'il l'emploie, cette distinction permet d'opposer les deux points de vue que les êtres rationnels peuvent adopter sur eux-mêmes et sur leur activité. D'un côté, ils peuvent considérer qu'ils sont déterminés causalement, auquel cas ils se considèrent comme appartenant au monde sensible (phénoménal) et soumis à ses lois. De l'autre côté, ils peuvent se considérer comme des êtres rationnels autodéterminés, délibérant et agissant en fonction de raisons, auquel cas ils se considèrent comme des membres du monde intelligible (nouménal).

Puisque c'est seulement de ce dernier point de vue que nous sommes des agents véritablement libres, tout dépend de la possibilité de justifier le droit que nous avons de nous considérer de cette manière. Or, Kant pensait que la *Critique de la raison pure* avait déjà apporté une partie de cette justification. En montrant que nous ne pouvons connaître les objets (dont nous-mêmes) que dans la mesure où ils apparaissent, Kant avait démontré la nécessité d'établir une distinction entre d'une part les objets tels qu'ils apparaissent, c'est-à-dire en tant qu'ils se conforment aux conditions subjectives du savoir humain (l'espace et le temps comme formes de la sensibilité, et les catégories de l'entendement) et d'autre part les mêmes objets tels qu'ils peuvent être en eux-mêmes, indépendamment de ces conditions. Bien que nous ne puissions pas connaître les choses sous ce dernier mode, nous pouvons les *penser* comme choses en soi, ce qui offre un espace conceptuel où peut se situer l'idée de nous-mêmes en tant que membres d'un ordre intelligible (non sensible). Mais même si nous admettons cela, il nous faut encore trouver une raison positive de nous considérer de cette manière, raison que Kant découvre dans nos capacités rationnelles. La caractéristique essentielle de notre raison est la spontanéité, qui se manifeste particulièrement dans la capacité de former des idées, c'est-à-dire des concepts de l'inconditionné (comme Dieu ou la liberté), qui, à l'inverse des concepts de l'entendement (comme la causalité), ne se rapportent pas aux objets de l'expérience possible. C'est donc la capacité théorique de notre raison, son aptitude à penser (mais non à connaître) des objets qui transcendent toute expérience possible, qui justifie que nous nous considérions comme appartenant à un monde intelligible. Comme Kant l'écrit, en raison de sa spontanéité, « un être raisonnable doit, en tant qu'intelligence..., se regarder lui-même comme appartenant, non au monde sensible, mais au monde intelligible » (*Fondements*, III [IV, 452] ; « Pléiade », II, 323).

L'étape suivante consiste à rattacher ce droit de nous considérer comme appartenant à un monde intelligible au droit de nous attribuer une volonté. C'est peut-être là l'aspect le plus obscur du raisonnement, mais le point capital semble être que, dans la mesure où nous nous considérons comme appartenant à un tel monde, les raisons de nier notre capacité d'action libre disparaissent. On se souvient que le problème initial était que, en dépit de notre croyance en notre liberté, il se pourrait que nous soyons des automates soumis à un mécanisme naturel invisible. Cette possibilité est cependant incompatible avec la conception de nous-mêmes en tant que membres d'un monde intelligible. Si cette conception est justifiée (comme elle semble l'être par l'existence de nos capacités rationnelles), on peut alors rejeter comme infondée la crainte que notre liberté soit illusoire.

Parmi les nombreuses difficultés que présente cette série d'arguments en faveur de la liberté, il en est deux qui sont particulièrement importantes. Premièrement, ce raisonnement tire parti d'une ambiguïté présente dans la notion de « monde intelligible ». Cette expression peut être comprise négativement et désigner tout ce qui est affranchi des conditions de la sensibilité humaine, ou elle peut être comprise positivement et désigner une sphère suprasensible, gouvernée par les lois morales (le « règne des fins » en termes kantiens). De toute évidence, pour pouvoir attribuer l'autonomie à la volonté, il faut que nous nous considérions comme appartenant à un monde intelligible au second sens, le sens positif ; or l'argument dont se sert Kant permet tout au plus de justifier que nous nous considérions comme appartenant à un monde intelligible au premier sens, le sens simplement négatif. Plus encore, l'argument échoue, pour cette même raison, à chasser l'idée terrifiante que notre conception de la liberté pourrait reposer sur une illusion. Certes, il ne s'agit pas là d'une éventualité *pratique*, puisque la liberté est une présupposition nécessaire de notre conception de nous-mêmes en tant qu'agents rationnels ; mais elle demeure néanmoins une possibilité théorique.

La seconde difficulté est que, en supposant même que Kant ait réussi à établir la liberté en tant que spontanéité, il ne s'ensuit en aucune manière qu'il ait établi la liberté au sens de l'autonomie. En dépit de ce que Kant affirme lui-même sur les relations entre la liberté négative et la liberté positive, il est loin d'être évident que la spontanéité implique l'autonomie. Après tout, les notions de spontanéité et d'autonomie désignent

deux choses bien différentes en matière d'indépendance vis-à-vis de la nature. Comme on l'a indiqué, la spontanéité suppose une indépendance causale simple. Un agent spontané est l'auteur de tous ses actes, en ce sens que la façon dont il exerce sa causalité n'est pas l'effet d'une détermination par une cause antécédente. En revanche, l'autonomie suppose que les motivations sont indépendantes de la nature, au sens où l'agent autonome reconnaît des raisons d'agir qui sont entièrement indépendantes de ses besoins en tant qu'être sensible. Mais il est facile d'imaginer un agent qui posséderait la première capacité mais non la seconde. Doué de spontanéité, cet agent ne serait causalement déterminé à agir par aucun désir donné ; mais, dépourvu d'autonomie, il ne pourrait reconnaître aucune raison d'agir qui ne provînt, fondamentalement, d'un désir ou d'un besoin des sens. Un tel agent imaginaire serait inéluctablement hétéronome et ne reconnaîtrait donc pas la force d'obligation de l'impératif catégorique. Néanmoins, il serait aussi entièrement spontané.

Bien que le sujet reste très controversé, on peut soutenir que Kant s'est lui-même aperçu des insuffisances de la justification de l'autonomie qu'il donne dans les *Fondements*, ce qui contribue à expliquer la nouvelle stratégie qu'il adopte dans la *Critique de la raison pratique* (1788). Quoi qu'il en soit, Kant y abandonne le projet de déduire l'autonomie de toute prémisse qui ne soit pas spécifiquement morale (comme la nécessité de présupposer la liberté si nous devons nous considérer comme des agents rationnels) et soutient que la loi morale est la « *ratio cognoscendi* de la liberté », c'est-à-dire que si nous n'avions pas conscience de nous tenir sous la loi morale, nous ne nous croirions jamais autorisés à admettre « que nous connaissons *a priori* la possibilité de la liberté » (*Critique de la raison pratique*, préface [V, 4] ; « Pléiade », II, 610). Cette affirmation reflète la nouvelle position de Kant selon laquelle la loi morale, au lieu de devoir être déduite, s'autojustifie en tant que « fait de la raison » *(factum rationis)*, et permet ainsi de déduire la liberté en tant que condition *(ratio essendi)* de la loi morale.

Réduite à l'essentiel, la doctrine du fait de la raison consiste à affirmer que la réflexion sur la nature de la moralité montre qu'avoir conscience des exigences morales (en tant qu'impératifs catégoriques) équivaut à avoir conscience des commandements de la raison pure pratique et que cette conscience s'accompagne nécessairement d'un intérêt « pur » (non sensible) à obéir à ces commandements. En bref, cette doctrine montre que la raison pure est pratique, en ce qu'elle fournit à la fois le principe directeur de l'action et son facteur motivant. De plus, l'autonomie de la volonté découle immédiatement du fait de la raison. Étant donné que la loi provient de la volonté rationnelle de l'individu et non de l'inclination sensible, en reconnaissant sa validité on reconnaît l'autorité légiférante de cette volonté rationnelle. C'est la raison pour laquelle Kant identifie à présent l'autonomie de la volonté avec l'autonomie de la raison pure pratique (*ibid.*, I, § 8).

De nombreux aspects de cette conception kantienne, ainsi que de la théorie et de la psychologie morales qui y sont associées, furent repris par d'autres penseurs, tantôt pour essayer d'éclaircir et de résoudre certaines des difficultés notées plus haut (Fichte, Schiller), tantôt pour les intégrer à un programme de transformation radicale (Hegel).

Fichte

Dans l'œuvre de Johann Gottlieb Fichte, la conception kantienne de l'autonomie est développée en une conception du Je ou du Moi et devient le fondement ultime de la philosophie, aussi bien pratique que théorique. Ce programme, présenté dans diverses versions de la *Wissenschaftslehre (Doctrine de la science)* et d'autres écrits, fut composé à Iéna par Fichte pendant la deuxième moitié des années 1790. Il se fonde sur deux principes, l'un méthodologique, l'autre relatif au contenu. Le premier principe, qu'il formula d'abord dans la *Resension des Aenesidemus* (1792), c'est que l'autonomie absolue (l'indépendance) du Moi est le point de départ nécessaire de toute la philosophie, en ce sens que toute chose doit être expliquée en fonction du Moi et de son autoconception, tandis que cette autoconception ne doit pas elle-même être expliquée en fonction de quelque chose qui serait plus élevé ou plus fondamental. Le second principe, c'est que le Moi n'est pas une chose ou une substance (au sens de la *res cogitans* de Descartes) mais une activité. Plus particulièrement, c'est l'activité d'autodétermination ou d'autoposition, que Fichte, après Kant, considère comme essentiel même à l'usage théorique de l'intelligence. La conscience de soi n'est donc que la conscience de cette activité et la tâche de la philosophie ou de la *Wissenschaftslehre* est d'énoncer les conditions et les conséquences de cette activité, et de la conscience qu'en a le Moi.

Étant donné qu'une condition nécessaire de l'autoposition du Je ou du Moi est qu'il soit confronté à un monde objectif (non-Moi) qui contrarie et limite son activité, Fichte « déduit » la réalité d'un monde physique, externe. Et puisqu'il doit interagir avec ce monde, le moi actif doit lui-même être corporel. De plus, la conscience du Moi étant la conscience de son activité, cette activité doit en un certain sens précéder la conscience de cette activité. Fichte se croit donc autorisé à poser l'existence d'une activité préconsciente du Moi, qui consiste à s'efforcer de triompher de l'opposition du non-Moi, d'adapter le monde au projet d'autodétermination qui est constitutif du Moi. Cet effort est à la fois constitutif du Moi et infini, en ce sens qu'il ne sera jamais satisfait. Du reste, bien que cet effort soit lui-même une nécessité

aveugle, il se transforme, une fois saisi réflexivement par la conscience, en activité libre, en recherche consciente de l'autodétermination ou de l'autonomie complètes.

C'est dans sa *Sittenlehre* (*Doctrine des mœurs,* 1798) que Fichte élabora le plus complètement les implications éthiques de cette analyse. Les arguments essentiels en sont que nous ne pouvons nous penser comme des êtres intelligents sans nous penser comme libres, et que nous ne pouvons nous penser comme libres sans reconnaître aussi la loi de la liberté, qui stipule que nous devons chercher à réaliser notre autonomie, à devenir pleinement autodéterminés, ce qui est encore une tâche infinie. Hormis cette reconceptualisation de l'autonomie comme tâche infinie, plutôt que comme condition ou propriété de la volonté, une grande partie de cette analyse rappelle Kant, en particulier l'explication donnée dans la troisième partie des *Fondements.* Néanmoins, Fichte se distingue de Kant lorsqu'il fait l'hypothèse d'un passage direct de l'activité intellectuelle à la liberté, sans recours à l'idée d'un monde intelligible (qui, pour Fichte, est un résidu dogmatique dans la philosophie kantienne, résidu qu'il affirme avoir éliminé dans sa *Wissenschaftslehre*). De même, Fichte nie qu'il y ait une différence radicale entre le fait de nous croire libres et le fait d'être réellement libres, différence qui préoccupait Kant. Selon Fichte, la croyance en une telle différence est fondée sur l'hypothèse erronée (que Kant aurait faite) que l'être en lui-même (la chose en soi) serait pensable.

Fichte pensait aussi que cette conception de l'autonomie lui permettait d'éviter le recours kantien au « fait de la raison ». En effet, la reconnaissance des exigences de la moralité et de la source de ces exigences dans la nature même du Moi (d'où vient qu'elles sont à elles-mêmes leurs lois) découle directement de la réflexion que fait le Moi sur sa véritable nature en tant qu'activité autodéterminante et autonome. De plus, cette réflexion du Moi nous rend directement conscients de notre vocation morale, qui est de rechercher l'indépendance absolue, l'absence absolue de détermination par quoi que ce soit d'autre que le Moi. Cette vocation exige que notre liberté soit déterminée par la seule idée d'autodétermination (*Sittenlehre,* § 3). Ou encore, « le Moi devra être un Moi autodéterminé » (*ibid.,* § 17).

Enfin, ces mêmes considérations conduisirent Fichte à rejeter l'impératif catégorique sous la forme kantienne. Pour Fichte, la formule kantienne est vide, incapable de désigner des devoirs déterminés ; il lui concède cependant une certaine « utilité heuristique », dans la mesure où elle est capable d'exclure certains types d'action (*ibid.,* § 17). Fichte propose plutôt une éthique de la conscience, selon laquelle nous devons nous demander, chaque fois que nous délibérons, quelle est l'action qui favorise le mieux notre autodétermination ou, d'une manière plus générale, l'autodétermination de tous les agents rationnels. Une conséquence que Fichte accepte volontiers, c'est que, à chaque instant, ou presque, de notre vie éveillée, il y a une action que nous sommes obligés de faire. Et il nie ainsi l'existence d'actions moralement indifférentes. Cependant, Fichte se distingue par là manifestement de Kant, dont la théorie morale est bien moins rigoriste que la sienne, puisqu'elle autorise comme légitime la poursuite de son propre bonheur.

Schiller

Alors que Fichte s'inspira de la théorie kantienne pour la rendre encore plus sévère, en refusant d'accorder une place quelconque aux inclinations, le souci majeur de Friedrich Schiller fut de tempérer le rigorisme excessif qu'il voyait dans la théorie kantienne. Toutefois, de manière explicite du moins, ses objections visaient davantage la façon dont Kant s'exprime et présente ses idées que ses doctrines elles-mêmes. C'est le point de vue que Schiller présente dans plusieurs œuvres des années 1790, qui traitent aussi de sujets esthétiques, dont les célèbres *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795), mais c'est dans son influent essai *Über Anmut und Würde* (*Grâce et Dignité,* 1793) qu'il lui donne son expression la plus pénétrante. Après avoir exprimé son accord général avec les principes de la morale kantienne, en particulier la critique de l'eudémonisme et le fondement de la loi morale sur la seule raison, Schiller poursuit cet essai en déplorant que, par la manière dont Kant et ses disciples ont exprimé ces principes, ils ont donné l'impression que l'inclination et le plaisir étaient incompatibles avec la pratique de la moralité. Schiller se propose donc de retoucher le portrait excessivement sévère que Kant fait de la vie morale, comme étant essentiellement une lutte entre le devoir et l'inclination. Schiller insiste plutôt sur la possibilité d'une coopération ou d'une harmonie véritables entre l'aspect rationnel et l'aspect sensible du moi. Il tente de montrer comment la dignité *(Würde)* est complétée et rendue parfaite par la grâce *(Anmut).*

Bien qu'il assure être d'accord avec Kant sur le fond, Schiller s'en sépare non seulement au sujet de la signification morale de la sensibilité, mais encore de la conception de l'autonomie. En fait, l'attitude de Schiller face à l'autonomie kantienne est, au mieux, ambiguë. Il partage avec Kant l'idée que la loi morale est auto-imposée ou autolégiférante, et que c'est uniquement en ayant conscience d'être soumis à cette loi que nous pouvons nous assurer de notre indépendance vis-à-vis de la causalité naturelle. Mais il affirme aussi, au nom de la sensibilité (et contre Kant, en grande partie), que la forme impérative que la loi est supposée prendre dans la conscience morale lui donne « l'apparence d'une loi extérieure, d'une loi positive », qui permet à la raison de tyranniser le côté

sensuel du moi. Et, ayant à l'esprit ce dernier point, Schiller se demande « S'il est vrai que la nature sensuelle est toujours opprimée dans le domaine moral et n'y participe jamais, comment pourrait-elle prendre part, avec toute l'ardeur de ses sentiments, à un triomphe qui ne glorifierait que ce qui la surpasse ? » *(ibid.)*.

Dans ce passage, Schiller accepte la distinction que Kant établit entre la loi morale, qui s'applique à tous les agents rationnels, y compris Dieu, et l'impératif catégorique, qui est la forme que prend la loi pour les êtres rationnels finis que nous sommes, êtres pour lesquels les commandements de la loi prennent la forme de devoirs. Mais, alors que pour Kant (et Fichte) la forme impérative de la loi et la conscience du devoir sont des marques indélébiles de notre finitude, pour Schiller elles sont seulement les signes d'une personnalité insuffisamment intégrée, qui n'a pas atteint la pleine autonomie. Il craint que la domination du sensuel par le rationnel, si elle aboutit à une répression réelle des penchants sensuels, n'ait un effet aussi destructeur sur la liberté que la domination du rationnel par le sensuel. En conséquence, l'état convenable, où se réalise la vraie liberté, est un état où il y a une harmonie ou une collaboration entre les facteurs rationnels et émotionnels. Dans cet esprit, Schiller caractérise la vertu comme supposant une « inclination au devoir » et suggère non seulement qu'il est possible d'accomplir son devoir avec plaisir, ce que Kant reconnaîtrait volontiers, mais encore que l'on doit établir un accord entre le devoir et le plaisir, que l' « on doit obéir... à la raison avec un sentiment de joie » *(ibid.)*. Un individu qui présente une telle harmonie est appelé par Schiller « une belle âme » ; et, pour une telle personne, la moralité devient une « seconde nature » plutôt qu'un pénible fardeau.

Bien que Schiller reste trop le disciple de Kant pour tirer la conclusion logique qui s'impose, cette conception d'une coopération harmonieuse entre les aspects rationnel et sensible du moi équivaut à un abandon effectif de la conception kantienne de l'autonomie. Celle-ci présuppose en effet la scission entre le rationnel et le sensible que Schiller tente précisément de surmonter grâce à sa notion de coopération. Comme nous l'avons vu, l'autonomie pour Kant réside précisément dans la capacité qu'a la volonté (la raison pratique) de se donner une loi indépendamment de l'inclination sensible, et cette loi qu'elle s'impose à elle-même sert à limiter ou à restreindre (mais non à réprimer) les exigences de l'inclination sensible. En refusant ce dualisme et en assignant à l'inclination sensible, ou à l' « intérêt empirique », le rôle positif de force motivante dans l'action vertueuse, on nie le caractère distinctif de la conception kantienne. Le philosophe qui tira cette conclusion et en fit l'élément central de sa critique de Kant fut Hegel.

Hegel

En tant que critique de la théorie morale de Kant, Hegel est surtout connu pour son objection, partiellement anticipée par Fichte (et d'autres), selon laquelle l'impératif catégorique ne constitue ni un principe permettant de déduire des devoirs spécifiques, ni un critère servant à vérifier le caractère moralement correct des maximes. Les raisons d'une telle objection sont, d'une part, que Kant serait forcé d'introduire des hypothèses empiriques pour dériver des devoirs particuliers, et, d'autre part, que le seul critère disponible, le caractère non contradictoire, peut être satisfait par n'importe quelle maxime convenablement formée, même la plus immorale (*Philosophie du droit*, § 135). Hegel se fonde ensuite sur cette critique pour remplacer la conception de la moralité abstraite, formelle et individualiste *(Moralität)*, dont les théories de Kant et de Fichte sont les principaux exemples, par un *ethos* social concret *(Sittlichkeit)*, où les normes morales sont incarnées dans les institutions de la société. Ce recours à la réalité sociale historiquement déterminée est conçu comme un correctif au recours que font Kant et Fichte, de manière tout aussi abstraite chez l'un que chez l'autre, aux conditions de l'autodétermination ou de l'autonomie.

La critique hégélienne de l'impératif catégorique est toutefois inséparable du rejet de la psychologie morale dualiste qui est associée à la conception kantienne de l'autonomie. Hegel donne une première expression de cet aspect de sa critique dans son essai de jeunesse, *L'Esprit du christianisme et son destin* (1798), où il oppose l'esprit du judaïsme, fondé sur la loi mosaïque, à l'esprit du christianisme, fondé sur l'amour. L'éthique kantienne est explicitement associée au premier, et opposée à l'enseignement moral du Sermon sur la Montagne. Se faisant l'écho de Schiller, Hegel affirme que l'autonomie kantienne entraîne une sorte de tyrannie auto-imposée de l'aspect universel (rationnel) sur l'aspect particulier (sensuel) du moi. Par conséquent, elle produit une séparation dans le moi au lieu de l'intégration ou de l'harmonie désirée. Cette séparation du moi requiert une guérison, accomplie par l'éthique religieuse de l'amour, qui est l'analogue hégélien de l'idéal schillérien de la belle âme.

Si Hegel abandonna vite cette éthique romantique de l'amour, il continua de situer le principal problème de la conception kantienne de l'autonomie dans la nette séparation qu'elle établit entre l'universel (les fins et les principes rationnels) et le particulier (les intérêts et les inclinations de l'individu). Néanmoins, Hegel modifia ensuite sa critique pour l'orienter non plus vers ce que l'on peut appeler les implications existentielles de cette conception mais vers l'incohérence de la notion de puissance d'agir libre qui la sous-tend. Cette notion est incohérente, selon Hegel, parce que

l'exigence selon laquelle une action doit être motivée par le seul devoir entre en conflit avec les conditions de possibilité de l'action. Ainsi qu'il le montre clairement au cours de sa discussion de « la vision morale du monde » dans sa *Phénoménologie de l'esprit* (1807), l'action présuppose la conscience d'un « autre », c'est-à-dire d'une réalité déjà existante, aussi bien que d'une réalité que l'agent se propose de produire. Mais cette intention, ou ce projet spécifique, ne peut découler que des intérêts, des désirs ou des inclinations particuliers (des « passions », en termes hégéliens) de l'agent, et non de l'idée abstraite de pur devoir. L'effort visant à conserver la pureté morale en rejetant toutes les motivations empiriques rend donc l'action impossible ou mène à l'hypocrisie.

C'est dans son Introduction aux *Principes de la philosophie du droit* (1821) que Hegel définit l'idée de volonté ainsi que sa propre conception de la puissance d'agir comme fondement de la liberté. Toutefois, de façon prévisible, cette conception conserve, en dépit de quelques différences significatives, d'importantes caractéristiques empruntées à Kant. Ainsi, comme Kant, Hegel identifie la volonté à la raison pratique ou l'intelligence pratique (§ 4). Et, là encore comme Kant, il situe la source des principes et des devoirs moraux dans la nature rationnelle de la volonté, plutôt que dans les penchants ou les intérêts empiriques. Enfin, toujours dans l'esprit de Kant, il affirme que la volonté qui est libre « en soi et pour soi », c'est-à-dire libre potentiellement mais aussi réellement, se prend elle-même pour objet, ce qui signifie par conséquent que l'objet d'une volonté libre est l'expression de sa propre nature rationnelle (§ 21, 27).

Chez Hegel, toutefois, ces thèmes kantiens sont traités d'une manière très différente, surtout parce que la volonté est caractérisée, selon la logique dialectique hégélienne, comme l'unité dialectique de l'universalité et de la particularité (§ 5-7). On entend par universalité l'indétermination de la volonté, c'est-à-dire sa capacité à s'abstraire de tout contenu particulier, capacité qui constitue aussi son infinité. On entend par particularité la détermination que suppose toute volition particulière, détermination qui constitue le moment de la limitation ou de la finitude. Puisque Hegel, comme Kant et Fichte, identifie pratiquement volonté et liberté, et puisque l'universalité ainsi conçue correspond pour l'essentiel à la conception kantienne de la liberté de la volonté, cela implique que la conception kantienne ne reconnaît qu'un seul aspect ou « moment » de la volonté et de sa liberté. Et c'est là, selon Hegel, que cette conception fait erreur. Puisque la volonté ne peut se réaliser qu'en renonçant à son statut initialement indéterminé ou infini, et puisqu'elle ne peut le faire qu'en adoptant et en réalisant des fins particulières, il s'ensuit que le moment de la particularité lui est également essentiel.

Exprimé en termes hégéliens, le problème que pose la conception kantienne est qu'elle échoue à intégrer l'élément de la particularité ou de la déterminité dans sa conception de la volonté. Pour Kant, le particulier, représenté par les inclinations et les intérêts, est complètement distinct de la volonté autonome et rationnelle (l'universel). De fait, la volonté rationnelle s'exprime précisément en vertu de sa capacité à se déterminer indépendamment de ces inclinations et de ces intérêts. Comme nous l'avons vu, Schiller critique cette conception en défendant la possibilité d'une coopération harmonieuse entre ces deux aspects du moi. Hegel, nous le voyons maintenant, reprend et dépasse la position de Schiller. Ce qu'il revendique comme essentiel à la volition, ce n'est pas tant l'harmonie de ces deux facteurs distincts que leur entière intégration. S'il n'est pas intégré dans le particulier, ou réalisé par lui, l'universel reste une abstraction vide, l'autonomie une capacité non réalisée. Ce n'est que par leur synthèse qu'on atteint la liberté concrète ou, ce qui revient au même, l'autodétermination rationnelle.

Cette conception de la liberté comme autodétermination rationnelle est exprimée dans la définition que Hegel donne de la liberté : « être chez soi dans un autre » (*Principes de la philosophie du droit*, § 23). Outre qu'elle pose l'exigence de l'intégration ou de la synthèse, cette formule impose aussi que les intentions ou les desseins de la volonté, qui reflètent la nature rationnelle de l'agent, soient objectivés ou réalisés dans le monde réel. En tant qu'ils sont objectivés, ces desseins se dressent au-dessus de l'agent comme une entité étrangère ou « autre », qu'il ne maîtrise plus ; mais dans la mesure où l'agent est capable de faire siens ces projets réalisés, en s'y identifiant, il est lui-même en cet « autre » et par conséquent libre. Ainsi la liberté concrète possède-t-elle à la fois un aspect objectif, qui consiste dans la réalisation des desseins ou des véritables intérêts de l'agent, et un aspect subjectif, qui consiste en la capacité de l'agent de faire siennes ces réalisations ou de s'identifier avec elles. Ces deux aspects sont requis pour que la volonté soit libre « en et pour elle-même », c'est-à-dire véritablement libre.

En définissant la liberté de cette manière, Hegel s'éloigne à nouveau de Kant (et de Fichte), pour qui la liberté est essentiellement indépendance, tandis que l'« altérité », qu'elle prenne la forme des inclinations sensibles ou des caractéristiques du monde extérieur (y compris le monde social), est surtout considérée comme une menace pour la liberté, comme un élément qu'il faut surmonter ou dont il faut faire abstraction pour qu'une véritable autodétermination soit possible. Contre cette position, qu'il considère comme un produit de l'entendement abstrait, Hegel maintient que l'altérité est une condition nécessaire de la liberté. En d'autres termes, le moi n'atteint pas la liberté en se retirant dans le domaine privé

de la pureté intérieure (c'est ainsi que Hegel conçoit l'idéal kantien de la bonne volonté), mais en s'appropriant l'altérité, en la rendant sienne, et, par là, en s'y réalisant. Ce phénomène se produit, selon Hegel, tant à un niveau individuel, élémentaire, dans l'activité laborieuse, où le moi s'objective dans son travail, qu'à un niveau social, plus profond, où le moi s'identifie avec les lois et les institutions de son pays, en les reconnaissant comme le produit du travail collectif de l'esprit *(Volkgeist)* dont il fait partie. De fait, c'est à ce dernier niveau, celui de la *Sittlichkeit*, que nous trouvons la version hégélienne de la réconciliation de la liberté et de la sujétion à la loi, réconciliation qui est essentielle tant pour le concept rousseauiste de liberté morale que pour le concept kantien d'autonomie.

Il est clair que la liberté ainsi conçue est une condition ou un état qu'il faut atteindre, plutôt qu'une simple puissance d'agir ou une simple condition de l'action. Plus spécifiquement, elle est la condition ou l'état dans lequel le moi est pleinement réalisé. A cet égard du moins, cette vision de la liberté est plus proche des conceptions fichtéenne et contemporaine de l'autonomie en tant qu'idéal moral que de la conception kantienne originale. Néanmoins, étant donné que Hegel retient la conception d'une loi rationnelle (ou d'un système de lois) à laquelle la volonté peut s'identifier, on peut dire qu'il conserve un trait essentiel de l'autonomie kantienne, trait dont les conceptions contemporaines sont largement dépourvues (on consultera sur ce point les articles consacrés à la Tolérance, l'Éthique médicale et au Consentement).

► ALLISON H. E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge/New York, 1990. — ARAUJO M. DE, *Scepticism, freedom and autonomy : a study of the moral foundations of Descartes' theory of knowledge*, Berlin, De Gruyter, 2003. — AVIAU DE TERNAY H., *La Liberté kantienne*, Paris, 1992. — BITTNER R., *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Fribourg/Munich, 1983. — BOURGEOIS B., *La Pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969, 1992. — CARNOIS B., *La Cohérence de la doctrine kantienne*, Paris, Le Seuil, 1973. — COHEN H., *Kantes Begründung der Ethik*, Berlin, 1910. — CURTIS N., *Against autonomy : Lyotard, judgement and action*, Aldershot/Burlington, Ashgate, 2001. — FICHTE J. G., « Recension par Fichte de l'Énésidème », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78, 1973, 363-384 (aussi dans *Rapport clair comme le jour*, Paris, Vrin/Reprise, 1986) (trad. fr. P.-Ph. Druet de *Recension des Aenesidemus*, Iéna, 1792) ; *Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre*, Iéna, 1798 (trad. fr. P. Naulin, *Le Système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1986). — FRIEDMAN M., *Autonomy, gender, politiques*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2003. — HEGEL G. W. F., *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 1798 ; *Hegels Theologische Jugendschriften*, éd. H. Nohl, Tübingen, 1907 (trad. fr. J. Martin, *L'Esprit du christianisme et son destin*, Paris, Vrin, 1988) ; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1821 (trad. fr. R. Derathé, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1975) ; *Phänomenologie des Geistes*, Iéna, 1807 (trad. fr. J.-P. Lefèbvre, *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1991). — HILL T. E. Jr., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 1991 ; *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca/Londres, Cornell Univ. Press, 1992. — HÖFFE O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Fribourg, Castella, 1985. — KANT E., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, 1785 (trad. fr., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985) ; *Kritik des praktischen Vernunft*, Riga, 1788 (trad. fr., *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres philosophiques*, t. II) ; *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1781 et 1787 (trad. fr., *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard « Pléiade », 1980) ; *Die Metaphysik der Sitten*, Königsberg, 1797 (trad. fr., *Métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard « Pléiade », 1986). — PAUL E. F., MILLER F. D. Jr. & PAUL J., *Autonomy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2003. — PHILONENKO A., *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1980. — PINTO DE OLIVERA C. J. éd., *Autonomie, dimensions éthiques de la liberté*, Paris/Fribourg, Le Cerf, 1978. — RENAUT A., *L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989. — ROSENZWEIG F., *Hegel et l'État*, trad et présentation G. Bensussan, Paris, PUF, 1991. — ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social* (1762), in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard « Pléiade », 1964. — SCHILLER F., *Über Anmut und Würde*, in *Schiller's Werke*, éd. K. Goedeke, Stuttgart, J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1867, vol. 11 ; *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, vol. 12 (trad. fr., *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1992). — STANGUENNEC A., *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF, 1985. — WOLFF C., *Philosophia civilis sive politicae*, Halle, 1756. — WOOD A. W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 1990. — YOUSEF N., *Isolated cases : the anxieties of modern autonomy in enlightenment philosophy and romantic littérature*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 2004.

Henry E. ALLISON

→ *Bioéthique ; Consentement ; Contractualisme ; Dignité ; Droits ; Éthique ; Expression ; Hegel ; Kant ; Libre arbitre ; Rousseau ; Tolérance.*

AUTONOMIE DE LA PERSONNE

L'autonomie est un bien qui se borne aux êtres humains. On ne l'attribue jamais aux animaux, quoi qu'ils fassent. Ce qui les sépare semble être la capacité des êtres humains à raisonner, surtout pour ce qui concerne les fins de la vie. Grâce à cette capacité, ils peuvent s'interroger sur tous les points essentiels, notamment « Comment faut-il vivre ? ». Mais bien que cette capacité soit nécessaire pour avoir l'autonomie, elle n'est pas suffisante. Personne ne possède l'autonomie, si elle est soumise à la volonté d'autrui.

Histoire

Notre conception de l'autonomie, dont l'idée clé est l'autogouvernance, est due à deux philosophes du siècle des Lumières, Jean-Jacques Rousseau et Emmanuel Kant. Rousseau a voulu

résoudre un paradoxe politique : comment chaque individu peut-il garder sa propre liberté tout en obéissant aux lois de la société ? Il répond : si et seulement si ces lois sont créées par chaque individu lui-même. S'appuyant sur cette idée, pour l'approfondir, Kant a développé un système de moralité selon lequel les devoirs moraux ne viennent pas hors de l'homme, mais sont créés par lui en tant qu'être raisonnable. Comme être raisonnable chaque individu fait partie du règne des fins – une conception idéale invoquée par Kant pour faciliter à la fois la compréhension de la moralité fondée sur la nature de l'individu comme être raisonnable et des lois morales créées par chaque individu en tant qu'être raisonnable.

Tenant compte de ces considérations, le point sublime dans la pensée de Rousseau et de Kant est qu'une personne est autonome si et seulement si elle n'est soumise qu'à sa propre législation, qu'il s'agisse des lois d'une société ou des lois de moralité. Donc, l'essence de l'autonomie est la liberté d'une personne, tant qu'elle est raisonnable, à suivre sa propre législation.

Il y a ainsi deux conceptions de la liberté. D'une part, une créature est libre lorsqu'elle suit ses instincts pour s'engager dans telle ou telle action. Elle agit parce que le désir de faire ceci ou cela est assez fort. D'autre part, une créature est libre lorsqu'elle voit les fins justes de la vie et crée un cadre d'action pour les réaliser. Ce cadre est constitué par les lois. Pour Kant, cette deuxième liberté est la vraie liberté, pour Rousseau, elle est la plus élevée.

À ce point, il faut souligner la distinction très prononcée entre autonomie et indépendance. Celui qui est indépendant agit sans tenir compte de l'opinion des autres. Il ne sollicite aucun conseil avant d'agir. Au sens strict, un fou, ou certains animaux pourraient être indépendants. Mais, par ailleurs, les personnes autonomes sont indépendantes bien qu'elles agissent de la même manière. Le fait que plusieurs individus soient arrivés à la même conclusion concernant la question de savoir comment il faut agir n'implique pas qu'ils se soient demandé leurs avis mutuels. Ni l'avis de quelqu'un d'autre. Les personnes autonomes sont indépendantes parce qu'elles visent à suivre la raison, qui est universelle, plutôt que d'agir selon autrui. Chaque individu, en exerçant sa capacité de raisonner, est donc plus qu'un être indépendant. Il est bien un être autonome.

Les fins de la vie

Au cœur de l'idée de l'autonomie se pose la question des fins de la vie – les fins qui sont livrées par la raison. Sur les fins selon Aristote, Bernard Williams écrit : « Mais c'est une banalité de dire que la conception aristotélicienne de la nature est très différente de la nôtre. Plus aucun penseur moderne ne saurait se fonder sur l'optimisme téléologique qui permettait à Aristote de définir une vie humaine pleinement accomplie. » Prenant en considération la diversité de l'humanité, il semble impossible d'arriver au point où, par la raison, on peut vraiment saisir les fins ultimes et universelles. Pour illustrer cette tension, un exemple bien connu suffit. Il y a des personnes qui croient que ces fins sont définies par les voies de Dieu, tandis que d'autres estiment que ce point de vue est insoutenable. Et même si tout le monde s'accordait sur le premier point, le débat serait loin d'être clos. Pour les musulmans, le vin est strictement interdit ; pour les juifs le vin est souvent obligatoire. Donc, entre les croyants, le moindre détail présente une énorme différence.

Si la personne autonome est celle qui, en utilisant sa capacité de raisonner, façonne les moyens d'agir pour achever les fins ultimes et universelles, il semblerait que l'idée de l'autonomie soit problématique parce qu'à notre époque nous sommes convaincus que de telles fins n'existent pas. Est-il possible de sortir de cette impasse en rappelant qu'Aristote interprétait les fins dans leur sens le plus large (comme Williams l'a noté) et que nous ne sommes pas obligés de faire la même chose ? Après tout, nous sommes convaincus que, au niveau des grands principes moraux, toutes les personnes raisonnables devraient croire que certains actes sont moraux et d'autres immoraux. Au nom du respect, il ne faut pas faire de mal à l'innocent et il ne faut faire de mal à quiconque pour se faire plaisir. Mais la question qui se pose alors est la suivante : est-ce que nous voulons dire que des individus, dans la mesure où ils poursuivent des fins immorales, ne peuvent pas être autonomes ? Hitler et Néron étaient mauvais tous les deux. Cependant, s'ils manquaient d'autonomie, il est loin d'être évident que la raison pour laquelle ils en manquaient est qu'ils étaient mauvais. Bien sûr, une personne peut être, à la fois, indépendante et mauvaise. Mais on est tenté de dire qu'une personne ne peut être, à la fois, raisonnable et mauvaise ; donc une personne mauvaise ne pourrait être autonome ? Le problème, cependant, est que le lien entre les fins morales et la raison est très difficile à établir. Les personnes qui font du mal sont-elles déraisonnables ou irrationnelles, et dans quel sens ? Elles se rendent compte de ce qu'elles font. Elles veulent bien faire ce qu'elles font. D'ailleurs, nous disons que les malfaiteurs, étant responsables de leurs actes, sont coupables et méritent un juste châtiment. Cette position est insoutenable s'il est vrai qu'une personne ayant fait souffrir quelqu'un est déraisonnable. Si, donc, l'on définit le mot « raisonnable » pour assurer un lien entre la moralité et l'autonomie, on n'obtiendra qu'une victoire à la Pyrrhus.

La vie religieuse

La vie religieuse est complètement soumise à la volonté de Dieu. Rappelons-nous que pour Kant

une personne est autonome si et seulement si elle ne s'est soumise qu'à ses propres lois. Il n'a pas exclu les commandements de Dieu. Mais la personne qui se soumet à la volonté de Dieu croit que les commandements moraux sont extérieurs à elle-même parce qu'ils sont proclamés par Dieu, et qu'à ce titre il faut y obéir. En ce qui concerne les principes moraux, il semblerait que donc le croyant doit rejeter l'idée de l'autogouvernance. Ce n'est pas lui qui choisit les principes de moralité, mais Dieu. On peut toujours chercher à comprendre les commandements de Dieu ; voire à démontrer qu'ils sont fondés sur la rationalité. Mais, pour le croyant, une raison tout à fait suffisante pour obéir à un commandement est que ce commandement a été prononcé par Dieu. Rien d'autre n'est nécessaire. Certains diraient que, si l'on suit les voies de Dieu sans les comprendre, on se montre plus innocent, plus pur.

Cette difficulté est frappante parce que, d'une part, l'autonomie est considérée comme un bien et, d'autre part, une vie religieuse est considérée comme admirable. En outre, ce n'est pas la personne religieuse, mais l'esclave qui se présente comme l'exemple type du manque d'autonomie. L'opposé de l'individu autonome est celui qui est asservi plutôt que croyant. Très souvent, en fait, c'est avec une foi inébranlable qu'un croyant est prêt à mourir pour une cause juste. Par exemple, des croyants ont mis leur vie en danger pour sauver les juifs des camps d'extermination ou des noirs de l'esclavage. Si donc une telle personne manque d'autonomie, parce qu'elle est croyante, il est loin d'être évident que ce défaut constitue une perte fondamentale à l'égard d'une vie morale. On est même tenté de dire qu'il est peut-être préférable d'être une personne religieuse qu'une personne autonome.

On peut dire que le croyant exerce toujours son autonomie en choisissant d'obéir aux commandements de Dieu. Cependant, cette réponse n'est pas convaincante. Il est impossible d'être soumis à la volonté de Dieu si l'on examine chacun de ses commandements avant d'y obéir. Le choix d'y obéir est-il fondé sur une raison indépendante de Dieu ou non ? Si la réponse est affirmative, le fait que Dieu a commandé telle ou telle action n'est pas une raison suffisante d'y obéir. Et, par conséquent, celui qui agit de cette manière ne s'est pas complètement soumis à la volonté de Dieu. Par contre, si la réponse est négative, l'individu n'a pas vraiment exercé un jugement en décidant d'obéir au commandement. Et, par conséquent, il n'a pas agi de façon autonome.

Une tout autre réponse est que les commandements de Dieu sont très généraux. Par exemple : « Jésus lui répondit : Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute ta pensée. C'est le premier et le plus grand commandement. Et voici le second, qui lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux commandements dépendent toute la loi et les prophètes » (Matthieu 22:39-40).

Il n'y a pas qu'une seule manière d'obéir aux commandements d'aimer Dieu ou son prochain. On pourrait donc dire que, en les suivant, le croyant est libre de choisir son chemin et que, pour cette raison, il a assez d'espace dans sa vie personnelle pour exercer son autonomie en choisissant entre toutes les voies possibles pour réaliser les fins religieuses. Il peut même choisir le type de fin. « Au nom de Dieu, est-ce que je veux me consacrer à aider les pauvres ? Les malades ? » D'ailleurs, il est faux que l'autonomie est telle qu'un individu la possède si et seulement s'il la possède tout entière. Un individu peut être plus ou moins autonome. Si un individu la possède tout entière, on dira qu'il est un dieu. Bien qu'on puisse critiquer le croyant de ne pas être complètement autonome, ce fait ne le distingue pas de tous les autres êtres humains. En un mot, ce point de vue reconnaît qu'il y a une perte d'autonomie dans un vie soumise à la volonté de Dieu ; mais, en même temps, il minimise sa signification en disant que les croyants sont comme les autres.

La vie religieuse représente un défi très important à la conception de l'autonomie telle qu'elle a été prônée par Kant. Nous supposons que Dieu et lui seul est nécessairement parfait. Être soumis à la volonté de celui qui est parfait par sa nature est une chose. C'est tout autre chose d'être soumis à la volonté de celui qui est faillible par sa nature. Par conséquent, on peut se demander si nous avons besoin d'une conception de l'autonomie aussi rigoureuse que celle présentée par Kant. En outre, les problèmes d'injustice et d'inégalité ici-bas sont dus aux efforts d'un groupe d'individus qui voudrait conquérir et subordonner autrui – et non le résultat d'une lutte entre l'homme et Dieu.

La société

Malgré les difficultés à la préciser, l'autonomie est toujours considérée comme un bien que la société doit sauvegarder. Une société juste est celle qui supporte la capacité de chaque personne de vivre comme individu autonome, ce qui suppose la capacité de chacun de raisonner sur les fins de la vie, y compris les fins morales. Cette conception entraîne la question suivante : comment faut-il arranger les institutions de la société pour garantir qu'elles supportent la capacité d'autonomie de chaque personne ? De nos jours, la réponse la plus courante, inspirée par les écrits de John Rawls, est que les institutions sociales doivent respecter la liberté de l'individu. On assume qu'il y a des principes moraux de base que chaque membre de la société devrait accepter et sur lesquels les lois de la société sont fondées. L'obéissance aux principes de base est assurée par l'État. Au-delà, chaque personne est libre de poursuivre ses préférences et ses goûts.

Je viens de décrire ce que nous appelons aujourd'hui une société libérale. Il faut bien noter que ce n'est pas dans une société libérale que chaque personne est autonome, mais seulement qu'une telle société soutient la capacité d'autonomie de chacun. Et, pourtant, l'absence totale d'autonomie n'est pas incompatible avec l'idée d'une société libérale. La société libérale justifie son existence au nom de l'autonomie, bien que la structure d'une telle société soit compatible avec l'absence totale d'autonomie. Une question fondamentale se pose par conséquent : quelle est la meilleure société ? Celle qui respecte la capacité d'autonomie de ses membres, en permettant structurellement l'absence d'autonomie parmi les individus ou celle dont la structure assure à chacun son autonomie ?

La pensée de John Stuart Mill peut éclairer le sujet. Il n'y a aucun doute que, par rapport à l'autonomie, il conseille la première réponse. Un individu peut bien décider pour lui-même que tel ou tel principe constitue la vérité absolue ; mais c'est tout à fait différent pour une société de décider que tel ou tel principe constitue la vérité absolue, mettant de coté les actions qui font souffrir autrui. Bien que nous, en tant qu'êtres rationnels, visons à la vérité, Mill rappelle que nous n'avons aucune raison pour croire que la vérité est fixe pour toute éternité. Ce que nous percevons comme vérité aujourd'hui, les générations futures pourront avoir de raison de la rejeter comme fausse, comme nous, de nos jours, rejetons les croyances, voire les vérités du passé. La société juste, selon Mill, doit fonder sa défense de l'autonomie sur cette réalité.

Est-ce qu'il est possible d'avoir une société juste dont la structure garantisse à chacun son autonomie, sa capacité d'être autonome sans décider pour quiconque de ce qu'est la vérité ? Il est révélateur que, jusqu'à présent, les sociétés qui ont déterminé la vérité pour leurs membres sont considérées par nous comme des régimes totalitaires ; et nous estimons qu'un régime totalitaire est un exemple paradigmatique d'une société injuste. Il apparaît que Mill a raison, et que la société juste doit laisser libre l'individu de choisir ses principes moraux, même si le résultat est que tel ou tel manque d'autonomie. Au nom de l'autonomie, il faut laisser la possibilité de ne pas être autonome.

L'autonomie comme choix

Le dernier mot concernant l'idée de l'autonomie appartient peut-être à Jean-Paul Sartre selon qui la responsabilité morale ne s'applique qu'aux êtres humains. Ayant la capacité de choisir, il est impossible pour un être humain d'échapper à la responsabilité morale. Le fait qu'un individu refuse d'accepter la responsabilité de ses actions ne concerne pas la réalité morale. Sans déterminer si l'autonomie est hors de la portée du croyant ou si elle est exclue de la vie du méchant, on insiste sur le fait que les deux sont responsables de leurs actions si chacun est libre de choisir sa façon d'agir. Le lien entre la responsabilité et l'autonomie est alors le suivant : d'une part, aucun individu ne peut être autonome s'il n'a pas la capacité de reconnaître qu'il est responsable de ses actions ; d'autre part, chaque individu, en reconnaissant la responsabilité de ses actions, exerce une mesure de son autonomie en agissant. Sans décider des fins de l'homme, on peut donc dire qu'une société juste est celle qui fait toujours appel au fait que les individus, étant libres de choisir, sont responsables de leurs actions.

► CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — DWORKIN G., *The Theory and Practice of Autonomy*, New York, Cambridge Univ. Press, 1988. — GROARKE L., *The good rebel : understanding freedom and morality*, London, Associated Univ. Presses, 2002. — KOORSGAARD Ch., *The Structure of Normativity*, New York, Cambridge Univ. Press, 1996. — KRYGER E., *La Notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, Paris, Librairie A. G. Nizet, 1979. — NOZICK R., *Socratic Puzzles*, Harvard Univ. Press, 1997. — OGIEN R., *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999. — QUINN Ph., *Divine Command and Moral Requirements*, Oxford, Clarendon Press, 1978. — RACHELS J., « God and Human Attitudes », *Religious Attitudes* 7 (1971). — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Harvard Univ. Press, 1971, trad. fr., *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987. — REISS T. J., *Against autonomy : global dialectics of cultural exchange*, Stanford, Calif., Stanford Univ. Press, 2002. — SARTRE J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1951. — VECA S., *Éthique et politique*, Paris, PUF, 1999. — WILLIAMS B., *Shame and Necessity*, Berkeley, Univ. of California Press, 1993, trad. fr., *La Honte et la nécessité*, Paris, PUF, 1999 ; « La modernité et l'échec de la morale », *in* CANTO-SPERBER M., 1994. — WINFIELD R. D., *Autonomy and normativity : investigations of truth, right, and beauty*, Aldershot, Hampshire-Burlington, VT, Ashgate, 2001.

Laurence THOMAS

→ *Consentement ; Tolérance.*

AUTRUI

Autrui et l'altruisme

Prendre intérêt à autrui pour lui-même, est-ce être altruiste ? Reconnaître qu'autrui me pose le problème irrécusable de son existence singulière signifie-t-il promouvoir l'altruisme comme attitude d'ouverture dévouée envers les autres ? D'emblée, la liaison tacite, attestée par l'étymologie commune *alter* entre autrui et l'altruisme est loin d'aller de soi : elle pose un problème de fond qui défait l'évidence première et touche au rapport que doit ou non entretenir la compréhension philosophique d'autrui avec son approche morale.

Être altruiste, c'est déployer à l'égard d'autrui une attitude, non seulement d'ouverture et d'attention, mais de dévouement total, par quoi l'intérêt des autres passe au premier plan c'est-à-dire, en

tout état de cause, avant tout intérêt personnel. L'altruisme s'oppose à l'égoïsme, cette attitude individuelle de repliement sur soi-même à la limite du « nombrilisme ». Pourtant, ces deux dispositions d'esprit contraires sont situées sur le même plan : toutes deux s'inscrivent dans la sphère de la moralité. Sans aller jusqu'à faire de l'altruisme, comme A. Comte fondateur de la notion le propose, la règle idéale d'une moralité de la socialité, il n'en demeure pas moins qu'être altruiste relève d'une disposition éminemment morale où le moi s'efface au profit de l'autre. Aborder cette morale du dévouement, qui suppose don de soi voire abnégation à partir du thème d'autrui offert par la philosophie, oblige à s'interroger sur l'ancrage moral de celui-ci. Engage-t-il une *philosophie* morale, une éthique et, si oui, laquelle ? Le traitement philosophique d'autrui requiert-il l'altruisme comme doctrine morale, ou bien une tout autre conception morale ? Impose-t-il même une morale ? Connaissance puis expérience d'autrui présentent des types d'accès à celui-ci qui précèdent dans l'Histoire, ou bien concurrencent l'accès moral. Quelle éthique pourra alors s'avérer adéquate à un abord non moral d'autrui ?

Autrui et l'altérité : le modèle de la connaissance

Quoique le terme figure dès la fin du XI[e] s. dans les *Lois de Guillaume le Conquérant* sous la forme *altrui*, cas régime oblique de *altre* (du latin *alterum*), « autrui » entre fort tardivement en philosophie et, lorsqu'il apparaît enfin, dans le cadre de la problématique cartésienne, c'est pour être dès l'abord disqualifié comme problème spécifique.

L'accès classique à autrui passe par le problème de sa connaissance : que sais-je d'autrui ? Comment le connaître ? Affirmer l'existence d'un autre, d'autres que moi au regard de la connaissance que je puis en avoir présuppose un moi posé comme certain de lui-même car s'étant identifié, connu comme tel. Autrui représente alors plus le titre d'un problème qu'une évidence. Si le « je » fonde la certitude, comment un autre « je » pourra-t-il être appréhendé comme « je » sans remettre en cause l'unicité de ce fondement ? On aura reconnu la problématique du *solipsisme* qui réduit autrui à ma seule représentation. Comment accéder à autrui comme tel, à son sens de sujet autre, à partir d'un « je » posé comme *solus ipse* ? Tout en me permettant d'*objectiver* mes représentations privées par leur partage, convertissant ainsi subjectivité en intersubjectivité fondatrice de l'objectivité, autrui n'est pas par là atteint comme tel. D'ailleurs l'objectivation de mes pensées, garante de leur vérité, a pu faire l'économie d'autrui : pour Descartes (*Méditations métaphysiques*, I et II), la certitude subjective de mon existence liée au *cogito* se voit fondée, c'est-à-dire objectivée par la découverte de la vérité divine, qui garantit la nécessité et l'universalité de mon existence d'être pensant. L'autre n'est pas en premier lieu « autrui », mais le « tout autre » comme infini en moi : Dieu. De même, dans la sphère de la morale (*Passions de l'âme*, art. 54 *sq.*), la générosité est estime de soi avant d'être estime de l'autre, la première étant condition impérative de la seconde : comme toute passion, elle est une émotion de l'âme dont l'objet est autre que celle-ci mais n'est jamais nommé « autrui » ; au mieux, il s'agit de l'autre homme en général. Pour Kant également, le Je transcendantal, par principe attribuable à chacun, condition de possibilité des représentations psychologiques, est le foyer originaire formel de leur objectivité *(Déduction transcendantale)*. Jusque dans la théorie critique du respect, le Je transcendantal éprouve du respect pour la *loi morale* qui est en lui, condition transcendantale du respect pour autrui : l'autre, là encore, n'est pas autrui, mais l'absolu interne de moralité qui me dépasse, moi, être fini, soumis à mes désirs et à mes inclinations (*Fondements de la métaphysique des mœurs,* 1[re] section, p. 260, n. 2 ; *Critique de la raison pratique,* Analytique, « Des mobiles de la raison pure pratique »). Même dans la dialectique hégélienne, où l'autre conscience est partie prenante de la vérité de ma propre conscience, la première n'est que le moyen (la nécessaire négativité) de la reconnaissance de mon être comme conscience de soi : l'autre est l'altérité reconduisant à l'identité de mon être-conscience, non autrui lui-même, car la réciprocité de la reconnaissance dont il est question dans la dialectique du maître et du serviteur ne résulte au fond que du redoublement de la conscience dans son unité (*Phénoménologie de l'esprit,* « Conscience de soi »). L'accès à autrui par sa connaissance retire-t-il à celui-ci toute spécificité en le revêtant des oripeaux de la représentation objectivée ? N'y a-t-il que l'accès moral pour envisager autrui pour lui-même ? L'altruisme est-il *a fortiori* le seul accès à autrui qui donne lieu à un intérêt pour lui comme tel ?

L'expérience d'autrui comme expérience intersubjective incarnée

Envisager autrui pour lui-même sans en faire l'*instrument* d'une vérité objective de mes pensées qui le cantonne dans un rôle de non-sujet, tel est l'apport de la phénoménologie, qui se situe sur le plan de son *expérience* pour moi comme autre : non pas construire un modèle de l'objectivité garante de la vérité d'autrui, mais décrire rigoureusement ce que l'expérience nous livre de lui, soit ce qu'il livre de lui par l'expérience qu'il nous est donné d'en faire. Pourtant, l'analyse phénoménologique d'autrui, husserlienne pour commencer, ne se déploie pas comme une expérience morale mais comme une expérience transcendantale qui défait l'opposition naïve entre théorie de la connaissance et pratique morale.

Autrui se donne *lui-même pour moi*. En tant qu'il se donne pour moi, il m'apparaît comme *alter ego,* selon une synthèse associative de ressem-

blance avec moi-même qui suis aussi *ego* : je saisis autrui selon une analogie vécue avec moi-même, par une double aperception à la fois directe et indirecte, de son corps et de ses vécus psychiques. Autrui est un *ego* à ma ressemblance. Se donnant *lui-même*, en personne, il se découvre à moi comme étranger *(fremd)* ; se donnant *à moi*, il me présente tout d'abord son corps, sa physionomie, ses gestes, ses attitudes, dont je constitue le sens intentionnel pour moi ; se donnant *lui-même*, il apparaît avec toute la force énigmatique de ses vécus psychiques qui m'échappent car ils n'apparaissent pas comme tels dans une donation intuitive originaire, mais par leur seule manifestation corporelle.

L'expérience phénoménologique d'autrui réside dans cette *tension* entre ce qui *m'*est donné dans une intuition directe, à savoir son corps, et ce qui ne m'est pas donné, ses vécus psychiques apprésentés par son corps, tension constitutive de ce qu'est autrui en lui-même pour moi. L'intentionnalité d'autrui est donc *co*-intentionnalité, *à la fois* corporelle et psychique, par une empathie *(Einfühlung)* qui est en même temps immédiate (corps) et médiate (vécus psychiques). Mais cette double intentionnalité contient une *dissymétrie* : le corps d'autrui m'est donné primairement dans une perception, alors que ses vécus ne me sont que présentés indirectement. Seule la transposition en imagination dans le site qu'il occupe, depuis mon « ici » central dans son « là-bas », autorise sa donation pour moi *en lui-même*. Accompli sur un mode analogique vécu, ce transfert présuppose que je me sois non seulement saisi de manière immanente comme ensemble de vécus psychiques, mais que mon corps me soit apparu comme corps. Or l'apparaître corporel *(körperlich)* de ma chair *(Leib)*, seul autrui me le révèle. Autrui ne m'est au fond donné en lui-même en une unité charnelle de corps et de vécus psychiques qu'à partir du moment où je me suis aussi donné tel que je suis, saisi selon une telle unité que seul autrui, comme *alter ego*, me découvre. Ce chiasme circulaire de la saisie analogisante vécue *(Analogisierung)* est proprement la constitution d'autrui, qui suppose, ainsi qu'il est apparu, une *auto*-constitution. L'explicitation husserlienne de l'expérience d'autrui à l'œuvre dans la cinquième Méditation cartésienne (1994) et affinée dans les *Husserliana XIII, XIV et XV* sur l'intersubjectivité fait apparaître celle-ci comme une expérience *inter*subjective : à autrui est rendu ce qui lui revient en propre, son statut d'autre sujet, sans qu'il fasse pour autant l'objet d'une morale, ni *a fortiori* d'une morale altruiste.

La situation est analogue chez Merleau-Ponty qui pense autrui comme être-incarné. Néanmoins, cette incarnation se situe dans le monde, culturel et historique, par quoi est fait pièce à tout résidu solipsiste. Alors que Husserl privilégie dans le rapport à autrui la structure constitutive binaire *ego-alter ego*, Merleau-Ponty inscrit sa réflexion sur autrui dans l'horizon plus ouvert du monde social pratique, où prennent place des relations intersubjectives élargies. Loin d'être appréhendé à partir de l'*ego*, autrui est saisi sur fond de monde co-corporel, structure de pluralité donnée à titre de Nous incarné. Sans garantir l'objectivité du monde ni la mienne, la présence d'autrui à même les objets sociaux est l'indication, investie corporellement, d'un monde ambiant anonyme dès toujours donné. Le monde est originairement intersubjectif dans cet anonymat même : une conscience séparée relève de la robinsonnade fictionnelle abstraite. Les relations avec autrui sont structurées par le fait de ce monde commun : de là le caractère de réciprocité du rapport intersubjectif. On n'est pas loin de cette morale de la socialité qui caractérise l'altruisme comtien, à la différence que l'expérience d'autrui incarné au monde, relevant d'une expérience ontologique de la chair (*Le Visible et l'Invisible*, « L'entrelacs-le chiasme »), n'implique aucune disposition morale. Tandis que l'intersubjectivité se voit enracinée dans une communauté de monde et d'être et que la perception intercorporelle d'autrui fonde une réciprocité anonyme (*Phénoménologie de la perception,* « Autrui et le monde humain »), c'est le langage qui accomplit cette expérience : le dialogue est l'expression vivante d'autrui, non plus comme simple comportement, mais comme entrelacs, tissu commun de communication avec moi-même. C'est par le langage que la structure de réciprocité fondatrice de l'expérience charnelle d'autrui trouve son achèvement. Celle-ci ne se déploie pas seulement sur fond de monde, mais d'« intermonde ». L'expérience d'autrui passe par le monde comme monde social et historique, par le corps comme incarnation de ma conscience, par le langage comme ouverture de toute communication communautaire. Contrairement à Husserl, dont le point de départ est *grosso modo* égologique et l'expérience d'autrui asymétrique, Merleau-Ponty promeut une relation à autrui fondée sur la mutualité de l'expérience ontologique anonyme du monde.

La négation de l'altruisme par défaut : une ontologie de la liberté

La rencontre d'autrui, non sa constitution comme sens pour l'*ego*, caractérise la phénoménologie sartrienne d'autrui, qui a alors le caractère d'un pur fait contingent inscrit dans le monde. Autrui existe en toute liberté, et c'est cette liberté pure et totale qui en fait une existence irréductible à la mienne, qui, par principe, m'échappe, et qui, tout aussi bien, me limite dans ma propre liberté.

Aussi la description de l'existence d'autrui prend-elle son départ dans une critique des notions d'égologie et de constitution et dans une radicalisation de l'intentionnalité, jusqu'à faire de celle-ci, non pas la structure même de la conscience, mais un pur surgissement d'être au monde. La conscience est projet, spontanéité transparente

sans opacité aucune, tout entière tendue vers le dehors, néantisation d'elle-même, qui *fait* sa liberté de n'être pas ce qu'elle est et d'être ce qu'elle n'est pas. Dès la *Transcendance de l'Ego* (1934), Sartre déclare inutile l'hypothèse husserlienne d'un *ego* foyer des actes de la conscience et considère que l'*ego* n'est pas principe de centration, mais réside « dehors », dans le monde, au même titre que l'*ego* d'autrui. Alors que la conscience correspond à un champ transcendantal anégoïque et impersonnel de présence à soi, radicalement antérieur à la différenciation entre *ego*, celui-ci, qu'il s'agisse du mien ou de celui d'autrui, est « objet » du monde.

Autrui est, plus précisément, l'*ego* qui m'objective moi-même comme *ego*. Toujours déjà situé, comme existence égoïque, au sein du monde, il me fait apparaître comme objet et me délimite par là dans mon être, me limite dans ma liberté comme surgissement d'être. Mais la structure de la rencontre d'autrui, pour n'être ni de connaissance, ni de constitution, n'est pas non plus empirique. Elle a un sens ontologique qui tient à sa facticité (Sartre dirait à « sa contingence »). Une telle facticité irrécusable de l'existence d'autrui pose le problème de mon rapport à lui : Sartre analyse la structure ontologique de la rencontre à partir du paradigme du regard, lequel se dégage de manière privilégiée dans l'expérience de la honte (*L'Être et le Néant,* « L'existence d'autrui »). Je pense être seul et me livre à un geste obscène ou gauche. Levant la tête, je remarque que je n'étais pas seul : quelqu'un m'a vu. Le regard d'autrui porté sur mon geste produit le sentiment de ma honte devant autrui. Par le regard, autrui me révèle à moi-même comme objet, me fait accéder à la reconnaissance de moi comme *ego* : autrui est le révélateur de mon être comme être-vu, et cette révélation est mon aliénation dans le monde comme objet égoïque. Portant le regard sur moi, autrui me nie dans mon être de pur surgissement conscientiel, me fige en objet : il est tout entier négation interne partie prenante de la structure de la rencontre moi/autrui. En même temps, autrui m'échappe puisque je le rencontre en tant qu'il n'existe pas pour moi, mais existe pour lui comme pure liberté : il est totalité non totalisable. L'existence d'autrui s'institue alors sous le signe du conflit : c'est lui ou moi car, en tout état de cause, les consciences ne communiquent pas.

Plusieurs questions se posent alors : dans quelle mesure autrui ne me *sert* pas seulement, en me niant, à me reconnaître moi-même comme *ego*, en un geste au demeurant proche de celui de Hegel ? Si autrui, par la pure liberté de son existence, me nie dans mon être qui est pur néant, et affirme par là son être, en quoi est-il pour moi autre chose qu'une sorte de non-moi abstrait ? Qu'en est-il de la présence corporelle et, plus encore, charnelle d'autrui ? A-t-on, avec la mise en évidence du Pour-autrui, atteint autrui comme tel ? Quelle morale, ensuite, « découle » d'une telle appréhension d'autrui ? N'est-elle pas pure négation de la morale altruiste, puisqu'autrui y est vu à la fois comme moyen de ma liberté et comme mon adversaire aliénant ? Il s'agit au fond d'une morale de la situation et de l'engagement, où l'homme, condamné à sa propre liberté d'être, est responsable du monde entier : altruisme ontologique indifférencié pour l'humanité en général, ses traits révèlent plus l'affirmation de ma propre liberté indéfectible qu'un dévouement pour autrui comme tel, lequel n'est envisagé que sous le signe du conflit dont l'ambivalence amour/haine (masochisme/sadisme) fournit la règle. Cet altruisme paradoxal précède l'opposition de l'altruisme et de l'égoïsme en tant que comportements (dés)intéressés : il est éthique en situation, par quoi la valeur première est le manque à être, que Sartre désigne de l'expression de « psychanalyse existentielle » (*op. cit.,* 4[e] partie, chap. 1 et 2).

Un altruisme an-archique : la négation de l'altruisme par excès

Prenant son départ dans l'intuition de l'altérité première d'autrui comme transcendance absolue, E. Levinas, qui promeut l'éthique – et non plus l'ontologie – comme philosophie première, dresse un réquisitoire contre tout modèle théorique d'objectivation d'autrui : l'intentionnalité (jusque dans sa version « ontologisée ») manque autrui comme tel, car elle le réduit au rang d'objet ou le subordonne à l'Être. Or autrui est cet infini que je ne saurais limiter en le mesurant. Cette teneur éthique d'autrui m'est donnée de façon éminente dans son *visage* qui, contrairement au regard objectivant ou au corps incarné au monde, défait toute objectivité : inassignable, il me dépossède de moi-même comme instance de pouvoir. En m'offrant son visage, contraire de la somme de ses traits (de la physionomie, assemblage de bouche, de nez, d'yeux et d'oreilles), autrui signe l'impossibilité de le dominer en le réduisant à un objet. Cessant à chaque seconde de changer d'expression, il ne peut être objectivé dans une photographie qui n'en est jamais que la caricature (*Totalité et Infini*, « Visage et éthique »).

Le visage de l'autre m'expose ainsi à une vulnérabilité (*Autrement qu'être au au-delà de l'essence,* « Sensibilité et proximité ») singulière, m'impose une responsabilité immémoriale à son égard. M'exposant à ma propre dépossession, autrui m'affecte dans tout mon être en me rendant à ma passivité : le « Je » passe à l'accusatif, et l'autre est une transcendance non reconductible, sur aucun mode, à l'identité d'un moi. En faisant d'autrui la pierre de touche éthique de sa philosophie, E. Levinas renverse l'asymétrie égologique, mais remet aussi en cause la réciprocité anonyme de l'intersubjectivité. Le face-à-face avec le visage d'autrui est une expérience abyssale, anarchique au sens où elle est sans commencement, immémo-

riale parce que je suis toujours déjà exposé à l'autre, que je le rencontre effectivement ou non comme visage, à sa violence comme à sa compassion : détrôné, je suis depuis toujours l'otage de l'autre. L'intrigue éthique qui m'intrique originellement à l'autre relève d'une autre asymétrie foncière, qui retourne sur elle-même l'asymétrie égologique. Transcendance première, absolue séparation par rapport à moi, autrui présente dans son visage l'infinité irréductible de son être : non pas fusion sympathique, mais débordement infini de l'autre dans l'épiphanie de son visage.

On pourrait voir dans cette éthique abyssale de l'exposition an-archique à autrui l'essence de l'altruisme comme abnégation infinie de soi, par quoi je suis toujours déjà sacrifié à l'autre. Au regard de la doctrine morale de la socialité réglée, cette éthique de la démesure fait pourtant figure de négation de celle-ci : en premier lieu, autrui est à ce point universalisé dans la figure infinie du tout autre que la disposition morale concrète qu'engage l'attitude altruiste disparaît devant la hauteur abstraite de cette transcendance absolue ; en second lieu, c'est toujours moi qui suis passivement exposé à l'autre, qui suis responsable de lui, de sorte que l'on débouche sur une autre forme d'éthique paradoxale où le sacrifice du Je pour l'autre fait du premier une figure de premier plan, en quelque sorte victime du second. De ce point de vue, l'exacerbation de l'altruisme comme anarchie éthique nie l'altruisme en tant que morale sociale. L'éthique sacrificielle de Levinas retourne l'altruisme contre lui-même (*Autrement qu'être au-delà de l'essence,* 157, n. 27).

Une éthique phénoménologique de la mesure : éthiques matérielle ou formelle ?

Quelles sont les contraintes propres à l'« altruisme phénoménologique » ? Si de l'attention extrême portée à autrui pris isolément s'ensuit ma responsabilité infinie à son endroit, que ce soit au nom de la liberté de s(m)on existence ou bien de ma passivité vulnérable, l'altruisme se changeant en humanisme de la situation ou du sacrifice, la régulation sociale n'offre-t-elle pas un moyen de contourner de tels dévoiements ? Mouvement spontané qui me tourne vers l'autre, l'altruisme exige- t-il pourtant de façon nécessaire une pensée de la socialité ? Examinons tout d'abord la figure phénoménologique ainsi libérée par l'ouverture sur la société, puis tentons de définir les traits d'un altruisme phénoménologique non social.

E. Levinas, s'il s'en tient dans *Totalité et Infini* à l'expérience du face-à-face abyssal avec le visage d'autrui, retrace dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (« Subjectivité et infini », 200) la genèse de la communauté éthique, en indiquant combien la figure du Tiers vient objectiver l'inobjectivable de la relation an-archique du face-à-face, et apporter par sa mesure une garantie de justice. Il y a chez Levinas une éthique de la *mesure*, version socialisée de l'éthique du face-à-face. De l'altruisme an-archique à l'altruisme social réglé par la justice du tiers, la question est : peut-il y avoir altruisme à deux ? N'exige-t-il pas une pensée de la communauté selon laquelle autrui ne saurait s'imposer sous la figure du tout autre, mais seulement comme un autre parmi d'autres qui, autant que les autres, crie justice ? La singularité démesurée d'autrui est défaite par l'exigence de justice consubstantielle à l'altruisme.

Prendre en compte les autres tous autant qu'ils sont et non pas, de façon unilatérale, l'autre singulier, résulte de l'impératif altruiste. C'est cette liaison entre intersubjectivité et socialité que révèle A. Schütz dès 1932, dans l'immédiat prolongement de la phénoménologie husserlienne. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt [La Construction signifiante du monde social]* est la première tentative de synthèse entre la description phénoménologique de l'intersubjectivité et son inscription sociale concrète. Rejetant la constitution empathique d'autrui comme sens intentionnel en moi au titre du risque de solipsisme qu'elle peut générer, selon un geste que Sartre comme Merleau-Ponty adopteront dans les années 1940-1950 et que Schütz radicalisera lui-même (comme on le voit dans ses *Collected Papers*, publiés dans les années qui suivirent sa mort), celui-ci reprend à son compte la voie husserlienne tardive du monde de la vie, surtout présente dans l'ouvrage inachevé de la *Krisis*, et qui offre une thématisation de l'intersubjectivité principiellement différente des *Méditations cartésiennes.* L'intersubjectivité, selon une inflexion que fait aussi sienne Merleau-Ponty, y est présentée comme indexée par un monde commun unitaire : elle est structure donnée d'un monde vécu comme d'emblée commun et communautaire. Dans ces dernières années, Schütz retient, outre le monde intersubjectif de la vie, génératif et communautaire, l'accent mis par Merleau-Ponty sur l'intersubjectivité du monde culturel et social incarné. En sociologue, il s'attache moins à la relation bipolaire *ego/alter ego* ou moi-autrui qu'à l'enracinement de l'expérience d'autrui dans l'horizon d'une communauté, accordant de même une importance décisive au langage à titre de structure communicative des actes sociaux, de véhicule du sens intersubjectif des actes. Les *Collected Papers* offrent ainsi une description typifiée des relations intersubjectives, conformément à un héritage wébérien assumé, qu'il s'agisse de la *Du-Einstellung* par laquelle je suis en relation immédiate et synchronique avec autrui, mon co-social dans le monde environnant proche, ou d'une *Ihr-Einstellung* dans le cas où autrui m'est plus lointain dans le temps historique (passé ou futur), dans le cadre de la structure intergénérationnelle par exemple, ou est éloigné de moi dans l'espace, dans le contexte de cultures différentes voire étrangères. Le champ pluriel et multiforme des expériences sociales et historiques d'autrui est déployé

dans toute son extension. Pourtant, si l'altruisme exige une inscription sociale d'autrui, la socialisation d'autrui ne débouche pas nécessairement sur la promotion de l'altruisme comme attitude morale. Schütz, en phénoménologue, ne revendique aucunement, contrairement à Comte, l'altruisme comme pierre de touche de toute société ; il se contente de décrire différentes relations intersubjectives sociales.

Une phénoménologie d'autrui, même sociale, n'impose donc pas l'altruisme comme hypothèse philosophique morale. Reste à examiner si l'idée d'altruisme phénoménologique exige un ancrage socialisé, ainsi que le Levinas d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* le laisse à penser. M. Scheler comme P. Ricœur partent chacun en leur temps d'un constat double : la rigueur méthodologique de l'analyse phénoménologique d'autrui *et* son insuffisance en vue de la fondation d'une éthique. Le complément qu'ils proposent n'est donc pas d'ordre social, mais éthique. Il convient de conférer à un autrui appréhendé formellement comme *alter ego* le statut d'une personne : seul le devenir-personne de l'*alter ego* permet une éthicisation de la phénoménologie. En ce sens, un retour à Kant est requis, au Kant de la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (293 *sq.*) qui définit la personne comme fin en soi et réserve aux choses le statut de moyen. Toutefois, la mobilisation de l'héritage moral kantien donne lieu à des éthiques phénoménologiques contrastées : éthique formelle pour Ricœur, éthique matériale chez Scheler. L'un reprend Kant, l'autre le critique. Tous deux, au nom de l'analyse transcendantale formelle d'autrui (et de son insuffisance), débouchent sur une éthique non sociale, mais pourtant opposée dans son contenu. Ricœur considère que l'analyse phénoménologique d'autrui doit être affermie par la structure kantienne du respect qui tient tout entière dans la *forme* de l'obligation que j'ai à l'égard d'autrui et permet seule de constituer celui-ci non comme chose mais comme personne (*A l'école de la phénoménologie,* « Sympathie et respect », 380 *sq.*). L'identité d'autrui comme personne relève donc de l'ipséité et non de la mêmeté, seule attribuable aux choses (*Soi-même comme un autre,* préface, puis 5e étude). C'est pourquoi Ricœur ne peut que réfuter la thèse de Derek Parfit, héritée de Locke puis de Hume, selon laquelle l'identité personnelle serait réductible à une succession d'états psycho-physiques (mentaux), et son indétermination censée annuler la pertinence même de « l'identité-ipse ». Le réductionnisme de Parfit conduit à refuser toute permanence substantielle, toute détermination de l'existence de celle-ci, tout statut moral du sujet. Ces arguments ne sont en rien antiphénoménologiques : la thèse minimale de la continuité psychologique ou corporelle pourrait être défendue par un phénoménologue psychologue qui aurait fait l'économie de la dimension transcendantale constitutive. Le problème de l'accès à autrui n'y est plus de rigueur, puisque je puis aisément être autrui en adoptant, en extériorité, ses états mentaux. Être altruiste revient alors à promouvoir cette continuité inter-mentale, sans qu'il y ait là aucune connotation morale. Pariant sur une ontologie de la personne dont la résonance est à la fois de l'ordre de l'existence et de l'éthique, Ricœur prend cet altruisme mentaliste comme repoussoir pour mettre en avant une expérience d'autrui comme individu personnel.

Scheler cherche quant à lui, à la différence de Ricœur, à fonder l'éthique par la sympathie : sa critique du formalisme kantien qui fait d'autrui une unité formelle finale (une « non-personne ») et celle de la préséance du respect de soi, argument rationaliste, rejoignant H. Cohen et anticipant M. Buber, le conduisent à interroger la valeur comme teneur matérielle concrète de sens, « *a priori* matérial », et la personne comme ensemble d'actes affectifs. L'amour, moyen d'accès direct aux valeurs, est ainsi le mouvement intentionnel éminent grâce auquel apparaît la valeur suprême de tel être singulier. Il y a dans la relation amoureuse élévation réciproque des amants vers l'état moral excellent inhérent à l'être aimé. Donnant lieu à un privilégiement de la sympathie comme relation affective première dont l'amour forme le creuset, ainsi qu'à un refus de l'égoïsme comme tendance originaire, le « personnalisme éthique » trouve ainsi à s'enraciner, non dans le respect kantien, mais dans (l'*eros* / ἔρως platonicien. Le *Banquet* décrit cette ascension de l'âme vers sa patrie divine qui est aspiration à une éminence morale, désir de l'idée et, notamment, de l'idée des idées, à savoir le Bien. Celui-ci livre la structure apriorique de l'altruisme platonicien, dont l'*eros* fournit la possibilité concrète. C'est ici que l'analyse levinassienne de l'*eros* vient en dernière instance inquiéter l'assurance de l'altruisme amoureux (schélérien) comme absolu de l'altruisme : ni pur don spirituel de soi, ni pure jouissance égoïste de soi à travers l'autre, l'amour reste ambigu en tant que « bienveillance naturelle » (*Totalité et Infini,* « Au-delà du visage », 232 *sq.*).

Quels sont les critères nécessaires de l'altruisme ? La structure formelle du respect ? La teneur affective matérielle de la sympathie ? La dimension sociale ? Du minimum formel au maximum social sont déclinés trois sens distincts de la personne, fin en soi, amour ou co-social. En définitive, l'altruisme exige une définition d'autrui comme personne, et suppose, à son niveau transcendantal propre, une axiologie établissant les réquisits de celle-ci. À moins que la continuité des états mentaux assure seule le mouvement spontané en l'autre, jusqu'à interrompre toute critériologie de la personne et promouvoir un altruisme non seulement a-moral, mais encore non éthique.

▶ BARBARAS R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty,* Grenoble, Millon, 1991. —

DAVIS M. H., *Empathy*, Boulder, Westview Press, 1996. — DONSIMONI M., *Du don à l'aide : le marché de l'altruisme*, Paris, L'Harmattan, 1995. — HAAR M., « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme », in *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*, Paris, L'Herne, 1991, p. 444-454. — HUSSERL E., *Méditations cartésiennes* (1931), Paris, PUF, 1994 ; *Zur Intersubjektivität, Hua XIII, XIV et XV*, La Haye, Nijhoff, 1973. — KANT E., *Critique de la raison pratique ; Fondements de la métaphysique de mœurs*, Paris, Gallimard « Pléiade », t. 2, 1985. — LEVINAS E., *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961 ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974. — LUMER C., *Rationaler Altruismus : eine prudentielle Theorie der Rationalität und des Altruismus*, Osnabrück, Universitätsverlag Rasch, 2000. — MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 ; *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964. — MONROE K. R., *The Heart of Altruism*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1998. — NAGEL T., *The Possibility of Altruism*, Oxford, Univ. Press, 1970. — PARFIT D., *Reasons and Persons*, Oxford, Univ. Press, 1986. — PAUL E. F., MILLER F. D. & JEFFREY P., *Self-Interest*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — PLATON, *Banquet*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade », vol. 1, 1950. — RICŒUR P., *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986 ; *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. — SARTRE J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943 ; *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983. — SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955. — SCHÜTZ A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienne, Springer, 1932 ; *Collected Papers*, La Haye, Nijhoff, 1962, 1964, 1966. — SEGLOW J. éd., *The ethics of altruism*, Portland, Or., F. Cass Publishers, 2004. — SOBER E. & WILSON D., *Unto Others*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1998. — STARK O., *Altruism and Beyond*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — THEUNISSEN M., *Der Andere*, Berlin, de Gruyter, 1977. — WALDENFELS B., *Das Zwischenreich des Dialogs*, La Haye, Nijhoff, 1971. — WILLIAM P., *Altruism and Reality*, New York, Curzon Press, 1997. — WILLIAMS B., « Égoïsme et altruisme », *La Fortune morale*, Paris, PUF, 1994 (trad. de *Moral Luck*, 1981).

Natalie DEPRAZ

→ *Amour ; Égoïsme ; Éthique ; Levinas ; Liens privés ; Phénoménologie ; Relations interpersonnelles ; Respect ; Ricœur , Sartre ; Scheler.*

AVORTEMENT

Même si la plupart des États se sont dotés d'une législation autorisant (sous certaines conditions) l'interruption de grossesse, le conflit entre les « partisans de la vie » et les « partisans du choix » est loin d'être apaisé : la presse rapporte périodiquement que des services de gynécologie ont été envahis par des commandos anti-avortement, ou que des médecins et infirmières suspectés de participer à des avortements ont été menacés, voire agressés physiquement. La question de l'avortement a des dimensions médicales, juridiques, sociales, démographiques, psychologiques, morales et philosophiques. Mais elle est avant tout l'occasion d'une expérience dramatique pour la femme enceinte. S. de Beauvoir souligne le caractère profondément ambigu de la grossesse : « La grossesse est surtout un drame qui se joue chez la femme entre soi et soi ; elle la ressent à la fois comme un enrichissement et comme une mutilation ; le fœtus est une partie de son corps, et c'est un parasite qui l'exploite ; elle le possède et elle est possédée par lui ; il résume tout l'avenir et, en le portant, elle se sent vaste comme le monde ; mais cette richesse même l'annihile, elle a l'impression de ne plus être rien » (*Le Deuxième Sexe*, 1949, II, 307). À plus forte raison, il y a lieu de croire que l'interruption de grossesse n'est pas une expérience dont on sort indemne.

Au sens le plus général du terme, l'avortement est l'expulsion spontanée ou provoquée d'un fœtus avant qu'il soit viable. C'est l'avortement délibérément provoqué qui fait problème : ses adversaires l'assimilent à un homicide intentionnel, c'est-à-dire à un meurtre. La discussion relative à l'avortement a eu tendance à graviter, récemment, autour de deux questions. Le fœtus humain, invisible et muet, est-il un membre à part entière de la communauté morale, protégé par les interdictions relatives à l'homicide ? C'est la question du *statut du fœtus*. Mais à supposer que le fœtus fasse bien partie de la communauté morale, il ne s'ensuit pas que l'avortement soit toujours interdit : on peut imaginer des situations de conflit entre ses intérêts (ou ses droits) et ceux d'autres membres de la communauté morale (ou d'autres personnes). On pense évidemment à la femme enceinte ; mais il y a aussi le géniteur, et d'autres membres de la famille, voire de la société. C'est la question des *conflits de droits* en matière d'avortement. Il est commode de distinguer, relativement à ces deux questions, des positions libérales, des positions conservatrices et des positions modérées.

Les positions libérales ou permissives

L'analyse libertarienne. Elle est résumée avec toute la brutalité voulue par la formule suivante : « Il faut voir l'avortement non pas comme le “meurtre” d'une personne vivante, mais comme l'éviction d'un intrus du corps de la mère » (Rothbard, *L'Éthique de la liberté*, 1991, 130). Cette citation se comprend dans le cadre général de l'entreprise libertarienne : interpréter les « droits de l'homme » comme des droits de propriété. Pour les libertariens, c'est un fait de nature que chaque individu exerce un contrôle sur son corps et sur ses actes : ce type de contrôle propre aux êtres humains, c'est la propriété. Le droit de propriété légitime est absolu ; par ailleurs, tous les autres droits sont dérivables du droit de propriété (par exemple, le droit à la liberté d'expression, c'est le droit de posséder une salle assez vaste, ou de la louer, et d'y parler aux gens qui en franchissent le seuil). Il résulte de tout cela une conception radicalement permissive de l'avortement. On peut

décrire le fœtus comme un intrus. Si cette description signifie que le fœtus est comparable à une tumeur, à un appendice iléo-caecal inflammé ou à un caillot sanguin, alors la femme, titulaire d'un droit absolu sur son propre corps, peut pratiquer sur elle-même un avortement, ou librement contracter avec un homme de l'art qui se chargera de l'opération. Mais à supposer même que le fœtus soit un être humain comme le prétendent les adversaires de l'avortement, les choses ne sont pas essentiellement différentes. Le corps de la femme enceinte, en effet, n'est pas un bien sans maître, appropriable par simple occupation : le droit de propriété implique le droit de préserver cette propriété contre une intrusion violente. Il en résulte qu'aucun être humain n'a le droit d'imposer à un autre être humain un geste positif en sa faveur si ce dernier n'y a pas préalablement consenti. Une femme peut recourir à un avortement à n'importe quel moment de la grossesse, quelles que soient les circonstances et pour n'importe quel motif.

Ces analyses suscitent pas mal de questions. Il est certain que le fœtus est situé « à l'intérieur » du corps de la femme. Mais on peut difficilement dire qu'il soit comparable à un de ses organes. Au moment de la fécondation, deux gamètes haploïdes fusionnent pour donner naissance à un zygote diploïde : génétiquement, le fœtus est pour moitié le « produit » du père. S'il est vrai que l'être humain est légitimement possesseur de ce qu'il a transformé ou élaboré, la situation est plus complexe qu'on pouvait le croire initialement. À supposer d'ailleurs que le fœtus soit un être humain, la situation devient immédiatement très complexe : on sait que la muqueuse utérine et le fœtus participent ensemble à la formation du placenta. Le fœtus serait donc, au moins en partie, légitimement possesseur du placenta. Un avortement tardif le priverait alors d'une propriété légitime. De quel genre de compensation serait-il susceptible de bénéficier alors ? De façon générale, la faille des analyses libertariennes semble être liée à la décision de considérer tout droit comme un droit de propriété, et le premier droit de propriété comme un droit à posséder légitimement son propre corps. M. Rothbard définit la vraie propriété comme le *contrôle effectif* exercé par un être humain sur les choses matérielles (Rothbard, *op. cit.*, 1991, 43). Cela paraît une façon plutôt primitive et inadéquate de caractériser le type de rapport que les êtres humains entretiennent avec leur propre corps.

L'approche de l'avortement en termes de personnes. On éviterait certaines des difficultés précédentes en considérant le fœtus non pas simplement comme un intrus, mais comme une entité à qui le statut de personne fait défaut. On pourrait appeler cette attitude : l'approche du problème en termes de personnes. Cette façon d'envisager la question de l'avortement en particulier – et les questions de bioéthique en général – est commune à bon nombre de philosophes, avec de sérieuses nuances toutefois : certains l'intègrent dans le cadre d'une théorie utilitariste (l'Australien P. Singer) ; d'autres dans le cadre d'une théorie des droits (l'Américain M. Tooley), éventuellement dans le cadre d'une théorie des droits de la femme (l'Américaine M. A. Warren) ; d'autres dans le cadre d'une éthique procédurale visant à résoudre pacifiquement les conflits au sein des sociétés pluralistes, caractérisées par le silence de Dieu et l'impuissance de la raison (l'Américain H. T. Engelhardt Junior) ; d'autres enfin dans le cadre d'une théorie générale de la valeur de la vie (le Britannique J. Harris ; l'Américain J. Rachels).

Ce que toutes ces théories ont en commun est de distinguer l'être humain et la personne. Le terme « personne » est assez équivoque : la personne (dotée de valeur et fin en soi) peut s'opposer à la chose (ayant seulement un prix et dont on peut disposer à sa guise) ; pour les juristes, une personne est un être titulaire de droits et d'obligations et qui a, de ce fait, un rôle dans l'activité juridique (une personne peut être propriétaire, passer contrat, ester en justice, etc.). Il est à remarquer que des groupements de personnes peuvent avoir la personnalité juridique : les êtres humains sont des personnes juridiques, mais certaines personnes juridiques ne sont pas des êtres humains (firme, collectivité locale, État, etc.). C'est probablement une distinction de ce genre que les théories de l'avortement qui s'expriment en termes de personnes ont repris à leur compte.

M. A. Warren, par exemple, soutient que la personne est une entité à qui on peut, à juste titre, attribuer des droits moraux pléniers ; de ce fait, elle est un membre à part entière de la communauté morale, soit la classe des êtres qui jouissent également de la plénitude de leurs droits moraux (Warren, « On the moral and legal status of abortion », 211, 215). Mais si l'on observe les critères d'appartenance à cette classe, on constate qu'ils ne s'appliquent pas automatiquement aux êtres humains. Il s'agit essentiellement de : *1)* la conscience des objets extérieurs ainsi que des événements extérieurs et intérieurs ; la capacité de ressentir de la douleur est particulièrement importante ; *2)* la capacité de raisonner, c'est-à-dire de résoudre des problèmes inédits, relativement complexes ; *3)* la capacité d'initier des actions relativement indépendantes par rapport à un strict déterminisme externe ou génétique ; *4)* la possibilité de communiquer, peu importe par quel moyen, des messages d'une variété indéfinie de types (caractérisés non seulement par un nombre indéfini de contenus, mais par un nombre indéfini de thèmes) ; *5)* la présence de la conscience de soi, tout particulièrement la présence de concepts de soi.

M. A. Warren affirme qu'une entité qui manque à satisfaire tous ces critères ne saurait en aucun cas être une personne. Or, des êtres

humains peuvent fort bien se trouver dans cette situation : vieillards séniles, malades en état de coma chronique ; en contrepartie, bien entendu, des entités non humaines pourraient bien satisfaire à certains de ces critères : ordinateurs ou robots très perfectionnés, habitants d'un autre monde. Pour M. A. Warren, les fœtus ne se classent pas parmi les personnes : ils ne font donc pas partie de la communauté morale. Leurs droits (si droits il y a) sont trop faibles pour annuler les droits d'une personne au sens strict du terme, comme l'est indiscutablement la femme enceinte. Quels sont ces droits ? M. A. Warren pense qu'il s'agit du droit à protéger sa vie, sa santé, sa liberté et même son bonheur. Si le seul moyen de faire valoir ces droits est de mettre fin à une grossesse devenue indésirable, il n'y a rien de moralement condamnable à cela, peu importe à quel degré de développement la grossesse est parvenue.

D'autres critères d'inclusion dans la classe des personnes sont concevables. Les plus sophistiqués sont certainement ceux qui ont été élaborés par M. Tooley dans les versions successives de son article : « A Defense of Abortion and Infanticide » (1972, 1973, 1984) et dans son livre : *Abortion and Infanticide* (1983). Dans toutes leurs versions, ces critères mettent l'accent sur la rationalité, la conscience de soi et l'autonomie comme dimensions essentielles de la personnalité. La personne n'est pas définie (comme dans la tradition kantienne) par sa capacité à s'affirmer contre le donné naturel ; elle est plutôt, selon la formule de J. Locke : « Un Être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui se peut consulter soi-même comme le *même,* comme une même chose qui pense en différents temps et en différents lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée » (*Essai philosophique concernant l'entendement humain,* trad. fr., 1729).

La plupart des auteurs qui traitent la question de l'avortement en faisant du fœtus une non-personne attribuent au fait de la naissance une importance décisive (il en est d'ailleurs de même dans une perspective libertarienne). À première vue, c'est étrange : pourquoi la naissance constituerait-elle une ligne de démarcation spécialement importante ? Il n'existe pas de différences moralement significatives entre un fœtus quelques instants avant d'être mis au monde et un nouveau-né quelques instants après sa naissance. D'ailleurs, raisonner ainsi semble aller directement contre le principe de justice : en effet, un nouveau-né légèrement prématuré sera, du simple fait de sa naissance précoce, un membre à part entière de la communauté morale, titulaire du droit à la vie. En revanche, un fœtus tout aussi développé, mais encore dans l'utérus maternel, ne sera pas protégé contre un avortement tardif. Des cas semblables ne seraient donc pas traités de façon semblable. Le principe de la réponse est le suivant : au moment de la naissance, la femme perd le droit de déterminer le sort du fœtus. La continuation de l'existence du fœtus pouvait très bien violer certains droits de la femme enceinte ; au contraire, la continuation de l'existence du nouveau-né ne viole aucun droit de la femme qui vient d'accoucher.

Dans la mesure où le paradigme de la personne est l'être humain adulte et autonome, se pose, malgré tout, la question du statut de l'infanticide. En effet, on peut difficilement dire du nouveau-né qu'il manifeste le comportement d'une personne. Si l'avortement est moralement permis au motif que le fœtus n'est pas une personne, pourquoi l'infanticide ne serait-il pas moralement permis ? Comme on peut s'y attendre, les réponses à cette question manifestent un certain malaise. De façon générale, les partisans de l'approche du problème de l'avortement en termes de personne (et aussi les libertariens) admettent le principe de l'infanticide. Ils produisent des raisons indirectes pour en limiter la pratique : développement d'un marché libre des bébés, facilités accrues pour l'adoption des nouveau-nés non désirés, limitation de l'infanticide au cas de graves anomalies détectées à la naissance, etc. Cependant, considérer l'infanticide comme moralement permis dans certains cas, voire comme moralement neutre, va tellement à l'encontre des intuitions spontanées que cette conséquence marque les limites des conceptions permissives de l'avortement.

Les positions conservatrices

On considère souvent que les analyses conservatrices sont celles de l'Église catholique et on les discute comme telles. Mais les choses ne sont pas aussi simples. En premier lieu, certains défendent des conceptions conservatrices sans être des catholiques, ou sans faire intervenir d'arguments théologiques (par exemple Ph. Devine, B. Brody). En second lieu, certains théologiens catholiques ont avancé, au cours de l'histoire, des analyses qui ne sont pas conservatrices (sur ce point, on peut lire de J. T. Noonan Jr., « An Almost Absolute Value in History », et Grisez, *Abortion, The Myths, the Realities and the Arguments,* 1970, spécialement le chapitre IV).

La théorie de l'Église catholique. Elle affirme que la vie humaine doit être absolument respectée (et protégée en conséquence) dès l'instant de la conception. Il est à remarquer qu'à l'heure actuelle cette affirmation est présentée comme indépendante de toute prise de position relative au moment de l'infusion de l'âme spirituelle (*Déclaration sur l'avortement provoqué* de la Congrégation pour la doctrine de la foi, *in* Verspieren, *Biologie, médecine et éthique,* 1987, 118-131, en particulier, 124-125). L'idée essentielle est la suivante : dans le zygote dérivant de la fécondation, est déjà constituée l'identité biologique d'un nouvel individu humain. Or, à partir du moment où on a affaire à

un individu humain, on a affaire du même coup à une personne humaine. Le propre de cette analyse est d'identifier, chez l'être humain, personnalité et individualité biologique : la personne humaine y est conçue comme un individu vivant dont la nature est humaine. Bien entendu, ce qui caractérise la nature humaine n'est pas seulement d'initier des actes rationnels où se manifeste la conscience de soi. Les parents sont procréateurs, mais ce qui compte est que Dieu a l'intention, au moment de la procréation, de susciter un être humain ; et ceci non seulement pour que le genre humain remplisse la terre, mais pour que chaque individu humain puisse l'honorer, Lui, Le connaître et L'aimer.

Les conséquences de tout ceci, relativement à l'avortement, sont très claires : « Il n'y a aucun homme, aucune autorité humaine, aucune science, aucune "indication" médicale, eugénique, sociale, économique, morale qui puisse exhiber ou donner un titre juridique valable pour disposer directement et délibérément d'une vie humaine innocente, c'est-à-dire en disposer en vue de sa destruction envisagée soit comme but, soit comme moyen d'obtenir un but qui peut-être en soi n'est pas du tout illégitime » (Pie XII, « Avortement, thérapeutique et stérilisation », *in* Verspieren, 19-20). Cette formule exclut que l'avortement soit pratiqué pour prévenir l'apparition d'une descendance génétiquement déficiente, pour empêcher la venue au monde de nouveau-nés gravement handicapés, comme moyen de limitation des naissances, etc. Dans toutes ces circonstances, c'est le principe paulinien : « ne pas faire le mal pour qu'il en vienne du bien » (Rm, III, 8) qui prévaut. On n'a pas non plus le droit de pratiquer l'avortement pour sauver la vie de la femme enceinte : l'argument de la légitime défense ne peut être invoqué. Le fœtus étant un être humain innocent, il ne saurait être assimilé à un injuste agresseur ou à un animal dangereux. Toutefois, un acte médical ou chirurgical destiné à sauver la vie de la mère et qui entraîne, à titre de conséquence inévitable et prévue mais non voulue, la mort du fœtus reste licite (en vertu de la règle des actions à double effet, laquelle assimile les conséquences involontaires d'un acte découlant d'une délibération à des actes ne découlant pas d'une délibération).

Les critiques ne manquent pas contre cette version de la position conservatrice. Dans un article célèbre, J. Jarvis Thomson a inventé un contre-exemple destiné à montrer les limites d'une telle analyse : elle imagine qu'un célèbre violoniste est victime d'une affection des reins, fatale ; il vient de tomber dans le coma. Un seul et unique individu a un organisme compatible avec celui du malade. En conséquence, la Société des Amis de la Musique a enlevé cet individu et mis le système circulatoire du violoniste en communication avec le sien afin que ses reins éliminent les déchets des deux organismes. L'individu enlevé doit-il se rendre aux arguments des Amis de la Musique qui lui disent que le traitement n'est destiné à durer que neuf mois, et que s'il débranchait le système qui le relie au violoniste il serait responsable de la mort de ce dernier ? Intuitivement, on a tendance à répondre que tel n'est pas le cas. Cet exemple tend à montrer que certains avortements sont moralement permissibles, même lorsque la vie de la femme enceinte n'est pas en danger.

Par ailleurs, l'ontologie et l'anthropologie qui sous-tendent cette version de l'attitude conservatrice ne vont pas de soi. En fondant la dignité de la vie sur le caractère sacré de celle-ci, ne risque-t-elle pas d'exprimer en fait un tabou envers la vie ? En affirmant qu'il existe une personne humaine dès la fécondation, ne sacralise-t-elle pas un simple processus biologique ? En affirmant qu'il suffit d'être engendré par des êtres humains pour bénéficier, dès la vie fœtale, d'une protection absolue, ne manifeste-t-elle pas un égoïsme de l'espèce ?

Autres théories conservatrices. Deux autres arguments qui ne doivent rien à la théologie ont été avancés à l'appui de positions conservatrices.

1) L'argument de l'appartenance à une espèce naturelle : on le trouve, par exemple, chez A. Donagan (*The Theory of Morality,* 1977). Il s'énonce ainsi : on considère que le respect est dû à certains êtres en vertu d'un état qui est le leur ; par exemple, aux êtres qui sont des agents rationnels. On détermine ensuite si les membres normaux d'une espèce naturelle sont des agents rationnels. Dans l'affirmative, on adopte alors une attitude respectueuse envers tous les membres de cette espèce, au motif qu'ils sont, par nature, capables d'être des agents rationnels (ou qu'ils ont été de tels agents, ou qu'ils pourraient l'être). Ainsi, un fœtus humain doit être respecté (et protégé) du fait qu'il est une créature dont la nature est d'être rationnelle, c'est-à-dire du fait de son appartenance à une espèce naturelle dont les membres sont typiquement des agents rationnels. La faille de cet argument est assez évidente : certaines entités sont protégées non pour elles-mêmes, mais en vertu d'une relation qu'elles entretiennent avec des êtres capables de certains accomplissements. Il s'agit là d'une forme insidieuse de discrimination.

2) L'argument de la potentialité (distinct de l'argument de la gradualité, avec lequel il est souvent confondu) : on le trouve, par exemple, chez Ph. Devine (*The Ethics of Homicide,* 1978). Ph. Devine raisonne ainsi : la vie déjà vécue par un être humain ne peut lui être ôtée ; la seule chose qui puisse lui être enlevée, c'est la perspective d'une vie humaine dans le futur. Mais cette perspective est identique chez le fœtus et chez l'adulte. Il n'y a pas de raisons de frustrer un être humain de ses possibilités d'accomplissement à un moment donné de son existence plutôt qu'à un autre. L'avortement n'est donc permis que dans des cas exceptionnels (par exemple, lorsqu'un diagnostic

prénatal révèle une maladie très grave du fœtus qui lui interdirait toute possibilité de mener une vie humaine).

Les positions modérées

Qui a une attitude conservatrice envers l'avortement considère que l'être humain jouit dès la conception de droits pléniers qui doivent le protéger de l'homicide ; qui a une attitude libérale envers l'avortement considère que c'est uniquement au moment de la naissance (voire après) que de tels droits s'acquièrent. Ces théories rendent assez mal compte de nos intuitions spontanées, selon lesquelles un avortement très précoce diffère à peine d'une pratique contraceptive ; tandis qu'un avortement très tardif diffère à peine d'un homicide. Les théories modérées de l'avortement prennent en compte ce type d'intuition.

Une position modérée peut être sous-tendue par plusieurs stratégies différentes. Selon la plus simple, d'aucuns diront peut-être : « la plus simpliste », c'est à un moment quelconque entre la conception et la naissance que le fœtus vient à bénéficier de la protection contre l'homicide. La grossesse étant un processus continu, il y a nécessairement une part d'arbitraire dans la détermination du point considéré comme significatif. Selon que l'on accorde plus ou moins d'importance à l'enracinement biologique de la personne, ou au contraire à sa reconnaissance sociale, on a pu proposer : la nidation du blastocyste, l'apparition de la ligne primitive dans le plan médian de la face dorsale du disque embryonnaire, le début de l'activité cérébrale fœtale, les premiers mouvements perceptibles du fœtus par la femme enceinte, la viabilité.

Une stratégie plus sophistiquée consiste à raisonner ainsi : la possession potentielle des traits caractéristiques de la personne ne confère pas, à strictement parler, un droit à la vie. Il s'agit plutôt d'une sorte d'option, laquelle confère un statut moral partiel. Passé un certain seuil, le fœtus accède à un statut moral plénier. En d'autres termes, le fœtus acquiert *graduellement* un droit à la vie. Telle est, par exemple, l'analyse de D. Callahan (*Abortion : Law, Choice and Morality,* 1970, 485) : « On doit respecter la vie humaine, même à ses tout débuts ; elle doit bénéficier de ce parti pris en faveur de la vie qui découle d'un principe : son caractère sacré ; mais le droit des femmes à l'autodétermination en matière de procréation, pour n'être pas un droit absolu, doit cependant être reconnu et suite doit lui être donnée. » Concrètement, D. Callahan laisse la formulation de règles d'arbitrage dans ce conflit à la conscience de la femme enceinte, du moins en ce qui concerne les avortements précoces.

Une façon extrêmement originale (et sans doute plus prometteuse, étant donné le caractère notoirement indécis de la notion de « conflit de droits ») de voir les choses se trouve chez la philosophe J. English (« Abortion and the concept of the person », 447-453). Elle aboutit à une position modérée en montrant les limites des positions conservatrices et libérales. À supposer que le fœtus soit une personne dès la conception, il ne s'ensuit pas qu'aucun avortement ne soit jamais moralement permis. J. English reprend ici le type de critique que l'on trouvait déjà chez J. Jarvis Thomson ; elle met l'accent, toutefois, sur l'argument de l'autodéfense, alors que J. Jarvis Thomson insistait plus sur l'argument de l'autonomie corporelle. Mais à supposer que le fœtus ne soit pas une personne, il ne s'ensuit pas que tout avortement soit moralement permis. Pour rendre compte de l'éthique de l'homicide, il ne suffit pas qu'existent des règles prohibant la mise à mort des personnes. Il faut aussi qu'existent des sentiments moraux générant sympathie, compassion et culpabilité. Or, les fœtus ressemblent assez aux personnes pour que l'avortement irresponsable soit une menace pour cette trame de sentiments qui fait « marcher » le système éthique (« that makes the ethical system work »). L'intérêt de la démarche est de considérer que la relation femme enceinte-fœtus est plus importante, dans la question de l'avortement, que le statut du fœtus.

En conclusion, on peut dire que les États qui ont promulgué une législation permettant certains types d'interruption de grossesse ont adopté implicitement une attitude modérée à l'égard de l'avortement. De façon générale, le législateur a plutôt raisonné en termes de santé publique qu'en termes directement moraux (il s'agissait de limiter la pratique des avortements clandestins, susceptibles de mettre en danger la vie de la femme enceinte). De telles lois sont susceptibles de déplaire aussi bien aux libéraux qu'aux conservateurs en matière d'avortement. Dans la pratique, on peut faire observer que ceux qui s'y opposent de la façon la plus virulente, pour ne pas dire la plus violente, sont les conservateurs (intégristes de diverses religions, par exemple). Qui pense qu'une femme peut avoir recours à l'avortement offense peut-être la sensibilité de certains de ses concitoyens ; mais il ne contraint personne à pratiquer une interruption de grossesse. Qui pense qu'une femme ne doit jamais avoir recours à l'avortement peut être tenté d'imposer par la force sa conception de la vie bonne à des personnes qui n'en veulent pas. En ce sens, on ne saurait considérer la position libérale et la position conservatrice comme purement et simplement symétriques.

► BAIRD R. M. & ROSENBAUM S. E. éd., *The ethics of abortion : pro-life vs. pro-choice*, Amherst (NY), Prometheus Books, 2001. — BEAUVOIR S. DE, *Le Deuxième Sexe,* Paris, Gallimard, 1949. — BONDESON W. B., ENGELHARDT Jr. H. T., SPICKER S. F. & WINSHIP D. H. éd., *Abortion and the Status of the Fetus,* Dordrecht/Boston/Lancaster, D. Reidel Publ. Co., 1984. — BOURGUET V. *L'être en gestation : réflexions bioéthiques sur l'embryon humain,* France, Presses de la Renaissance,

1999. — BRODY B., *Abortion and the Sanctity of Human Life : A Philosophical View*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1975. — CALLAHAN D., *Abortion : Law, Choice and Morality*, Londres, Macmillan Co., 1970. — CALLAHAN S. & CALLAHAN D. éd., *Abortion. Understanding Differences*, New York/Londres, Plenum Press, 1984. — CONEE A., « Metaphysics and the Morality of Abortion », *Mind*, vol. 108, n° 432, 1999, p. 619-646. — DEVINE Ph. E., *The Ethics of Homicide*, Ithaca/Londres, Cornell Univ. Press, 1978. — DONAGAN A., *The Theory of Morality*, Chicago/Londres, Univ. of Chicago Press, 1977. — DWORKIN R. D., *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1993. — ENGLISH J., « Abortion and the concept of a person », *in* T. A. MAPPES & J. S. ZEMBATY éd., *Biomedical Ethics*, New York, McGraw-Hill, 3e éd., 1991. — FAGOT-LARGEAULT A. & DELAISI DE PARSEVAL G., « Les droits de l'embryon (fœtus) humain et la notion de personne humaine potentielle », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1987. — FEINBERG J. & BAUM LEVENBOOK B., « Abortion », *in* REGAN T. éd., *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, New York, McGraw-Hill, Inc., 3e éd., 1993. — FEUILLET-LE MINTIER (dir.), *L'embryon humain, approche multidisciplinaire*, France, Economica, 1996. — GASTMANS C. éd., *Between technology and humanity : the impact of technology on health care ethics*, Leuven, Leuven Univ. Press, 2002. — GINSBURG F., *Contested Lives : The Abortion Debate in an American Community*. Berkeley, Univ. of California Press, 1989. — GRABER M. A., *Rethinking Abortion*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1999. — GRISEZ G. G., *Abortion. The Myths, The Realities and the Arguments*, New York/Cleveland, Corpus Books, 1970. — HURLEY J. A., *The ethics of abortion*, San Diego, Calif., Greenhaven Press, 2001. — HURSTHOUSE R., *Beginning Lives*, Milton Keynes, s.l., Basil Blackwell, Open Univ., 1987. — JARVIS THOMSON J., « A defense of abortion », *Philosophy and Public Affairs*, 1, 1971. — KLUGE E. H. W., *The Practice of Death*, New Haven/Londres, Yale Univ. Press, 1975. — LUKER K., *Taking Chances : Abortion and the Decision not to Contracept*, Berkeley, Los Angeles, Londres, Univ. of California Press, 1975 ; *Abortion and the Politics of Motherhood*, Berkeley, Univ. of California Press, 1984, 2e éd. 2000. — MCMAHAN J., *The ethics of killing : problems at the margins of life*, New York, Oxford Univ. Press, 2002. — MCDONAGH E., *Breaking the Abortion Deadlock*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1997. — MEILAENDER G., *The Limits of Love*, University Park, The Pennsylvania State Univ. Press, 1987. — NOONAN Jr. J. T., « An almost absolute value in history », *in* NOONAN Jr. J. T. éd., *The Morality of Abortion. Legal and Historical perspectives*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1970. — POLLACK PETCHESKY R., *Abortion and Woman's Choice : The State, Sexuality and Reproductive Freedom*, Northeastern Univ. Press, 1985. — PRESS A. L. & COLE E. R., *Speaking of Abortion*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1999. — RIDDLE J. M., *Eve's Herbs : A history of Contraception and Abortion in the West*, Harvard Univ. Press, 1997. — ROTHBARD M., *L'Éthique de la liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 1991. — RUDY K., *Beyond Pro-Life and Pro-Choise : Moral Diversity in the Abortion Debate*, Boston, Beacon Press, 1995. — SIMON R. J., *Abortion*, Londres, Praeger Publishers, 1998. — SINGER P., *Practical Ethics*, Cambridge, Univ. Press, 2e éd., 1993. — SOLINGER R. éd., *Abortion Wars : A Half Century of Struggle, 1950-2000*. Berkeley, Univ. of California Press, 1998. — SUMNER L. W., *Abortion and Moral Theory*, Princeton (NJ), Univ. Press, 1981. — TOOLEY M., « Abortion and infanticide », *Philosophy and Public Affairs*, 2, 1972 ; « A defense of abortion and infanticide », *in* FEINBERG J. éd., *The Problem of Abortion*, Belmont (Cal.), Wadsworth Publ. Co., Inc., 1973 ; « In defense of abortion and infanticide », *in* FEINBERG J. éd., *The Problem of Abortion*, Belmont (Cal.), Wadsworth Publ., Co., Inc., 2e éd., 1984 ; *Abortion and infanticide*, Oxford, Clarendon Press, 1983. — TRIBE L. H., *Abortion, the Clash of Absolutes*, New York, W. W. Norton and Co., 1990. — VERSPIEREN P., *Biologie, médecine et éthique. Textes du magistère catholique présentés et réunis par Patrick Verspieren, s.j.*, Paris, Le Centurion, 1987. — WARREN M. A., « On the moral and legal status of abortion », *in* BEAUCHAMP T. L. & WALTERS L. éd., *Contemporary Issues in Bioethics*, Belmont (Cal.), Wadsworth Publ. Co., Inc., 3e éd., 1989.

Jean-Yves GOFFI

→ *Bioéthique ; Catholicisme contemporain ; Clonage ; Eugénisme ; Judaïsme rabbinique ; Protestantisme ; Sexualité ; Vie et mort.*

B

BAYLE Pierre, 1647-1706

Pierre Bayle est non seulement un des penseurs sceptiques les plus importants de tous les temps, mais aussi un philosophe moral remarquable. Un champion éloquent de la tolérance religieuse, Bayle a également examiné d'une façon systématique les principes fondamentaux de la morale. Entre son scepticisme et sa philosophie morale, il existe d'ailleurs un lien essentiel. Au fond, l'intention de son scepticisme était religieuse : il voulait contenir les prétentions de la raison, pour faire de la place pour la foi. Or, l'une des ambitions de la raison qui le préoccupait le plus était *la théodicée*, ou l'idée de justifier les voies de Dieu, de montrer comment, tout en étant tout-puissant et bon, Dieu pouvait créer un monde où existe le mal. Bayle était convaincu que de telles démonstrations reposent toujours sur des conceptions inacceptables de la rationalité morale. La critique de la théologie rationaliste lui offrait donc l'occasion de présenter sa propre conception des principes qui devraient guider notre réflexion morale, conception qui possède en fait un véritable intérêt philosophique.

Un scepticisme d'une portée éthique

Né dans une famille calviniste à Carla dans le sud de la France (Ariège), Bayle est devenu professeur de philosophie à l'académie protestante de Sedan. Après l'abolition de cette institution (1681) et la révocation de l'édit de Nantes (1685), qui a mis fin à la tolérance des huguenots en France, il s'est réfugié en Hollande et a passé le reste de sa vie en exil à Rotterdam. C'est l'idée calviniste de l'impénétrabilité de Dieu qui lui a inspiré son attaque globale contre le pouvoir de la raison de guider notre conduite et de comprendre le monde. Comme il l'a exprimé dans l'article « Pauliciens », dans son œuvre la plus importante, le *Dictionnaire historique et critique* (1696) : « Les voies de Dieu ne sont pas nos voies... [C'est] le dogme de l'élévation de la foi et de l'abaissement de la raison. »

Selon Bayle, la raison humaine comporte deux faiblesses fondamentales. La première a des conséquences directes pour la philosophie morale. La raison, dit-il, s'avère très limitée dans sa capacité d'influencer nos actions. Les hommes agissent plus souvent en vertu de leurs passions dominantes que de leurs principes déclarés. Dans son premier grand livre, les *Pensées diverses sur la comète* (1682), Bayle fait usage de cette observation pour affirmer, à l'encontre de l'opinion acceptée de son époque, que des athées pourraient vivre ensemble en paix. Bien entendu, s'ils poussaient leur athéisme jusqu'à ses dernières conséquences, la société serait impossible, et ils se précipiteraient dans une vie de crime sans remords. Car, tout en étant persuadé que l'on n'a pas besoin de faire appel à Dieu pour connaître les principes de la morale, Bayle est de l'avis que sans la croyance en Dieu on n'aurait aucune raison d'y subordonner son intérêt personnel. Toujours est-il que l'athée ne risquerait pas d'embrasser une vie dépravée, insiste-t-il, puisque le calcul de son propre avantage est d'ordinaire un mobile moins puissant que le souci de son honneur. La vanité qui consiste à vouloir être regardé d'un œil favorable par les autres hommes, combinée avec l'intérêt à utiliser des principes moraux pour condamner ou approuver leurs actions (sinon les siennes), amènerait l'athée à coopérer avec autrui.

Aux yeux de Bayle, cette thèse n'est pas une simple curiosité philosophique. Elle fait partie de sa campagne permanente pour une société fondée sur la tolérance religieuse. L'expression d'opinions hétérodoxes ne met pas forcément en péril l'ordre social. Qui plus est, Bayle donne aussi à la faiblesse pratique de la raison un autre rôle dans le traité principal qu'il a consacré à la tolérance religieuse, le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, « Contrains-les d'entrer »* (1686). Ainsi que nos actions découlent moins de la raison que des passions et des sentiments, nos croyances elles-mêmes, y déclare-t-il, ne se laissent pas former directement par la raison, mais résultent involontairement d'une conviction intime.

Aussi l'utilisation de la force, pour imposer des croyances religieuses, doit-elle s'avérer une vaine entreprise. Il faut respecter la conscience individuelle, puisque les croyances sincères ne peuvent avoir d'autre source.

La seconde faiblesse fondamentale de la raison humaine, selon Bayle, consiste en ce que celle-ci est une faculté plutôt négative que positive. Elle se prête davantage à la réfutation des opinions opposées qu'à la justification de la position que l'on soutient soi-même. Comme il l'écrit dans sa *Réponse aux questions d'un provincial* (1703-1707), la raison « est plus propre à démolir qu'à bâtir, elle connaît mieux ce que les choses ne sont pas que ce qu'elles sont » (II,137). Lorsqu'en revanche on s'en sert pour défendre une thèse philosophique, la raison tend par nature à se contredire elle-même. La raison est essentiellement destructive, puisqu'elle excelle à découvrir les contradictions dans lesquelles tombe inévitablement son emploi positif.

Dans ce contexte, il faut remarquer que le scepticisme de Bayle se limite essentiellement aux principes épistémologiques et métaphysiques de notre connaissance du monde. Ainsi maintient-il, par exemple, que l'on ne peut démontrer l'existence du monde extérieur, ni expliquer la nature de l'espace. Mais il n'est pas disposé à mettre en doute notre capacité à résoudre des questions simplement empiriques, où l'expérience peut fournir des preuves qu'aucun homme raisonnable ne peut contester. En effet, Bayle insiste souvent, contre l'autorité de Descartes, pour que la philosophie reconnaisse la validité et l'importance de la connaissance historique, et sa propre remarquable érudition, surtout dans le domaine de l'histoire de la philosophie et de la théologie, est là pour prouver que son scepticisme n'est pas universel. Il n'est donc pas surprenant que, dans l'article de son *Dictionnaire* sur Pyrrhon, il ramène le pyrrhonisme à l'idée que l'on n'a pas de connaissance de la nature profonde des choses. Grâce à cette limitation de son scepticisme, on peut mieux comprendre pourquoi, comme on le verra, Bayle est aussi certain que l'on peut discerner les principes de la morale.

Le point de vue proprement sceptique de Bayle – c'est-à-dire sa conviction que la raison, dans son emploi spéculatif, finit toujours par se contredire – a inspiré deux autres aspects essentiels de sa pensée dans son ensemble. Il lui a d'abord permis de voir clairement la façon dont en général l'argumentation sceptique doit procéder. Le sceptique ne doit pas faire appel à des principes qui ne sont pas reconnus par la position à laquelle il s'attaque, car un tel raisonnement n'aurait aucune prise sur les partisans de la position attaquée et serait d'ailleurs incompatible avec l'ignorance professée du sceptique lui-même. Au contraire, il faut que le sceptique montre comment la position se contredit elle-même, en impliquant des propositions qui sont contradictoires ou qui s'opposent à des opinions qu'admet toute personne raisonnable. Le sceptique doit travailler au moyen de la démolition interne, combattant ses adversaires « jusque sur leur propre fumier », comme Bayle l'exprime dans l' « Avis au lecteur » de ses *Pensées diverses*.

L'idée que la raison dans son emploi positif s'anéantit elle-même a aussi formé l'attitude de Bayle à l'égard des conflits fondamentaux entre la raison et la foi qu'il met obstinément au jour. « Si la raison était d'accord avec elle-même », écrit-il dans la *Réponse aux questions d'un provincial* (II, 137), « on devrait être plus fâché qu'elle s'accordât malaisément avec quelques-uns de nos articles de la religion ». À l'époque des Lumières, bien des lecteurs de Bayle (tel Diderot, par exemple, dans l'article « Pyrrhonien ou sceptique » de *L'Encyclopédie*) le revendiquent comme un des leurs. Mais ils ont tort de supposer que son attaque contre la théologie rationnelle vise les dogmes religieux. Au contraire, le scepticisme de Bayle revient à un fidéisme, dont l'objet est de confirmer son point de départ calviniste, selon lequel il existe une disparité radicale entre les voies de Dieu et les nôtres. À vrai dire, loin d'être un père fondateur des Lumières, Bayle est l'un des premiers penseurs à s'inquiéter de ce qui s'appellera au XXe s. « la dialectique des Lumières ». Dans l'article « Takiddin » de son *Dictionnaire*, il remarque que si l'on se laisse entraîner par la raison seule, en proportionnant chacune de ses croyances à l'évidence, on finira par supprimer, non seulement la superstition et la barbarie, mais aussi toute sorte de conviction (remarque A) :

Le sort de l'homme est dans une si mauvaise situation, que les lumières qui le délivrent d'un mal le précipitent dans un autre. Chassez l'ignorance et la barbarie, vous faites tomber les superstitions et la sotte crédulité du peuple, si fructueuse à ses conducteurs... Mais en éclairant les hommes sur ces désordres, vous leur inspirez l'envie d'examiner tout ; ils épluchent et ils subtilisent tant, qu'ils ne trouvent rien qui contente leur misérable raison.

Philosophie morale et théodicée

La meilleure façon d'aborder la pensée morale de Bayle consiste à examiner sa critique de la théodicée philosophique. Cette critique est importante, ne serait-ce que parce que Leibniz la prend comme sa cible principale dans les *Essais de théodicée* de 1710. Mais la conception de la morale que Bayle y expose est aussi d'un grand intérêt philosophique.

En général, une théodicée représente l'effort de justifier à l'homme les voies de Dieu, de montrer comment Dieu, tout-puissant et bon, a pu néanmoins créer un monde où existe le mal. Aussi doit-elle reposer sur un modèle de la rationalité morale énonçant les principes selon lesquels il faut choisir entre plusieurs actions dont chacune peut compor-

ter des conséquences mauvaises. À cet égard, la théodicée garde son intérêt philosophique même pour ceux d'aujourd'hui qui trouvent plutôt bizarre l'idée de justifier à l'homme les voies de Dieu. Toute théodicée formule, d'une manière frappante, un certain modèle de la rationalité morale. Or, c'est en expliquant pourquoi Bayle trouve moralement inacceptables les deux théodicées dominantes de son époque, que l'on met au jour sa propre conception de la rationalité morale.

La première de ces théodicées est celle que Malebranche a présentée dans son *Traité de la nature et de la grâce* (1re éd., 1680). L'idée fondamentale de Malebranche est qu'en créant le monde Dieu doit montrer sa sagesse et sa bonté, non seulement dans le résultat qu'il obtient, mais aussi dans les moyens qu'il utilise. Par conséquent, Dieu ne peut agir pour maximiser le bien du résultat que dans la mesure où il emploie en même temps une « simplicité » des moyens – c'est-à-dire un système de lois universelles et immuables. Dieu veut produire du bien, mais il veut surtout montrer sa nature dans la façon dont il en produit. Or, Dieu sait que ces lois peuvent parfois résulter en un mal qu'il aurait pu éviter, s'il avait voulu simplement produire le plus grand bien possible. Il peut prévoir, par exemple, le mal que feront les hommes, de par la liberté qu'il leur donne, quand ils feront usage des lois qu'il institue. Mais ce mal, Dieu ne le veut pas, même en tant que condition ou moyen nécessaire à la production d'un plus grand bien. Tout ce que veut Dieu, c'est produire du bien en respectant sa propre nature. Le mal qui en résulte n'est qu'un sous-produit de son action, prévisible mais non voulu. Voilà pourquoi, selon Malebranche, Dieu a pu créer un monde où le mal existe, tout en restant lui-même aussi sage et bon que possible.

La conception de la rationalité morale que Malebranche attribue à Dieu comme à l'homme est ce que la philosophie contemporaine appellerait « déontologique ». Autrement dit, ce modèle tient une action pour juste si elle respecte certains principes, indépendamment des conséquences mauvaises qu'elle peut prévisiblement produire.

Dans ses premiers écrits, Bayle s'est présenté comme un partisan de la théodicée de Malebranche. Dans ses *Pensées diverses*, par exemple, il a essayé de montrer que des prodiges, du genre comètes ou monstres, et même le péché ne constituent ni une communication spéciale de Dieu ni une défaillance de sa Providence ; ils sont plutôt le résultat non voulu des lois simples par lesquelles Dieu gouverne le monde. Il faut remarquer que, comme Malebranche, Bayle n'a pas prétendu tirer de la Révélation ou de l'Écriture ce modèle de la rationalité morale. Nous devons juger de la rationalité de Dieu, a-t-il écrit (sect. 223), en faisant appel à la nôtre. Il était persuadé que les premiers principes de la morale sont accessibles à la raison, même « sans la connaissance de Dieu » (sect. 178).

Cette autonomie de la morale par rapport à la religion forme une des constantes de la pensée de Bayle. Elle est, en fait, à la base du changement d'avis par lequel, dès le *Dictionnaire* de 1696, il rejette la théodicée de Malebranche. Bayle en est venu à croire que le modèle malebranchien de la rationalité morale est en vérité incompatible avec ce que l'on peut reconnaître comme les principes de la morale. C'est précisément en ces termes que dans un de ses derniers écrits (*Réponse aux questions d'un provincial*, II, 91, 155), il explique son retournement. On peut voir par là que le fidéisme de Bayle ne résulte pas d'un scepticisme global, mettant en doute la possibilité de la connaissance en général. Comme je l'ai déjà fait remarquer, il limite son scepticisme à des questions spéculatives. Ainsi, dans le cas de la théodicée, il nie la possibilité de justifier les voies de Dieu, parce que, regardant toujours la théorie de Malebranche comme la meilleure conception possible, il trouve qu'elle s'oppose à des vérités morales que l'on connaît déjà.

Qu'est-ce que Bayle a donc découvert d'aussi inacceptable dans la théodicée de Malebranche ? Il lui paraît évident que « ceux qui permettent le mal qu'il leur est aisé d'empêcher, sont blâmables », et que « ceux qui laissent périr une personne qu'ils pourraient facilement sauver, sont coupables de sa mort » (*Réponse*, II, 150). Comment Dieu aurait-il pu alors laisser tout le genre humain tomber dans le crime et la misère ? Car il pouvait facilement empêcher la désobéissance d'Adam ou d'Ève ou du moins en empêcher les suites. Bien entendu, la réponse de Malebranche est que Dieu a laissé arriver ces choses parce que la poursuite du bien doit céder chez lui au besoin de respecter certains principes généraux. Bayle n'est pas hostile à l'idée qu'il est des devoirs supérieurs à celui de maximiser le bien. Mais il souligne qu'il doit alors s'agir de procurer à quelqu'un (à l'acteur ou à un autre) un bien urgent ou de lui éviter un mal désastreux. Or, ce ne sont pas de telles considérations qui auraient pu influencer Dieu dans le cas présent. Les intéressés ne sont que lui et l'humanité, et étant parfait il n'a lui-même besoin de rien, rien qui pourrait s'avérer plus important que l'impulsion de sa bonté envers sa création (*Réponse*, II, 91, 150, 155).

Au fond il y a opposition ici, non seulement entre deux modèles de la rationalité morale, mais aussi entre deux conceptions de l'amour. D'une part, chez Malebranche, on trouve l'idée de l'amour mérité, selon laquelle si l'on est parfait, c'est surtout soi-même que l'on doit aimer. D'autre part, chez Bayle, il s'agit de l'idée de l'amour comme don, qui implique que plus on est parfait, moins il y aura d'obstacles à l'amour que l'on porte aux autres. Ainsi, alors que Malebranche écrit que « l'on ne peut aimer quoi que ce soit, qu'à proportion qu'on le croit aimable » (*Réflexions sur la prémotion physique,* 1715,

XVIII), Bayle affirme au contraire que « rien ne convient à la véritable grandeur et à la suprême perfection que de faire servir sa puissance et sa science au bonheur d'autrui » (*Entretiens de Maxime et Thémiste,* 1707, II, 16).

On pourrait imaginer qu'en réplique à l'objection de Bayle, Malebranche invoquerait, comme bien des partisans d'un point de vue déontologique, la doctrine classique du « double effet ». Selon ce principe, il faut juger moralement les actions par leurs effets voulus, et non par tous leurs effets prévisibles. Or, n'est-il pas vrai qu'Adam et Ève étaient libres eux-mêmes d'empêcher le mal, que la responsabilité en est la leur, et que c'est un devoir supérieur de respecter leur liberté d'action, même au prix de ne pas faire ce qui produirait prévisiblement le plus grand bien ? Dans une lettre au père André du 11 décembre 1706, Malebranche a même formellement embrassé la doctrine du double effet. Mais Bayle a anticipé cette sorte de réponse. Il affirme que c'est un principe évident que l'on ne donne pas à quelqu'un un bien (par exemple, la liberté d'action) dont on sait qu'il va abuser (*Réponse*, II, 81).

Dans son *Dictionnaire*, Bayle invente une histoire remarquable pour illustrer cette idée (« Pauliciens », remarque E). Une mère qui envoie ses filles à un bal, sachant qu'elles succomberont à la tentation, mais qui se contente de les exhorter à être vertueuses et de menacer de les désavouer si elles ne reviennent pas vierges, ne serait pas, dit-il, quelqu'un qui aime ou ses filles ou la chasteté. Bayle reconnaît bien des devoirs de « stricte obligation », impliquant le respect pour la liberté d'autrui, qui d'ordinaire l'emportent sur la maximisation du bien. Mais selon lui il faut les suspendre dans les cas de nécessité, où il s'agit d'empêcher un mal catastrophique (« Pauliciens », remarque M). Là, il faut vouloir le moindre mal.

La cohérence de la philosophie morale de Bayle

La critique que Bayle adresse à Malebranche pourrait suggérer qu'il épouse une conception de la rationalité morale qui s'appellerait aujourd'hui « conséquentialiste ». Selon un tel point de vue, il faut toujours rechercher, en fin de compte, le plus grand bien (net) possible, même au prix de moyens en eux-mêmes mauvais. À la différence d'une position déontologique, le conséquentialisme ne subordonne la maximisation du bien à aucun principe supérieur. Cette conception est, en fait, à la base de l'autre grande théodicée de cette époque, celle que Leibniz développera dans ses *Essais de théodicée* de 1710. Dieu, dit Leibniz, raisonne selon « la règle du meilleur » (une bonne expression conséquentialiste), qui implique qu'il faut choisir ce qui est mauvais en lui-même, si cela forme le moyen indispensable pour produire le plus grand bien global (sections 22, 209). Les lois générales et immuables selon lesquelles Dieu a créé le monde constituent donc, non des limites (comme le croit Malebranche), mais plutôt des moyens à la maximisation du bien.

Dans ce livre, Leibniz veut surtout s'attaquer à Bayle lui-même et à sa croyance dans l'impossibilité de la théodicée. Selon lui, Bayle a rejeté à tort l'idée de théodicée, puisqu'il n'en a pas considéré de version qui fasse un emploi rigoureux de « la règle du meilleur ». La position de Leibniz ne paraît-elle pas d'autant plus forte, si les objections adressées par Bayle à Malebranche sont elles-mêmes conséquentialistes dans leur esprit ? En réalité, la situation est plus complexe. La conception de la morale chez Bayle n'est pas vraiment conséquentialiste. Et bien que Bayle meure quatre ans avant la parution du livre de Leibniz, il connaît bien une théodicée de cette forme et la rejette aussi comme moralement inacceptable.

La théodicée conséquentialiste dont Bayle a connaissance se trouve esquissée dans un livre d'Isaac Jaquelot, *La Conformité de la raison et de la foi* (1705). Jaquelot lui-même suit de près la position de Malebranche. Mais il prétend que la critique de Malebranche chez Bayle repose sur le principe selon lequel il faut toujours choisir l'action qui produit le plus grand bien global. Supposons, écrit-il, en reprenant l'histoire que Bayle a inventée pour illustrer la question de la théodicée, que la mère envoie ses filles au bal, afin de réaliser – en vertu de toutes les conséquences prévisibles de cette décision – un « dessein si grand, si noble, et de si vaste étendue » pour la réforme du royaume. Si Bayle est prêt à exiger que le bien des filles l'emporte sur le devoir de respecter leur liberté, raisonne Jaquelot, il devrait aussi accepter qu'un bien plus grand que cela – le « dessein si grand, si noble, et de si vaste étendue » – l'emporte sur le bien des filles. Dans ces conditions, il faudrait les envoyer au bal, non cette fois à cause d'une stricte obligation envers elles (la position de Malebranche), mais à cause du devoir fondamental de maximiser le bien. La décision de Dieu de ne pas empêcher la désobéissance d'Adam et d'Ève se justifierait donc de la même façon – par le très grand bien que produirait son plan global de rédemption.

C'est dans sa *Réponse aux questions d'un provincial* (II, 153) que Bayle relève le défi lancé par Jaquelot. Une telle mère, réplique-t-il, serait même plus vicieuse que celle qu'il a commencé par imaginer :

Je dis que le dessein *grand, noble, de vaste étendue* qu'elle a en tête, ne la peut point disculper : elle veut le déshonneur de ses filles, elle les prostitue, elle est criminelle.

Tout en admettant que, pris absolument, le bien du royaume est plus grand que celui des filles, Bayle maintient qu'il est des choses que l'on ne doit jamais faire aux autres, même au prix de ne pas produire un bien très grand et très important. C'est la réponse qu'en effet il donne à l'avance à la théodicée et à la conception consé-

quentialiste que Leibniz va plaider contre lui, après sa mort. Encore une fois, voilà que Bayle rejette une théodicée en s'appuyant sur des principes moraux que selon lui nous connaissons déjà.

Il faut cependant se demander si la position de Bayle, dans son ensemble, est cohérente. Comment peut-on accorder sa critique de Malebranche, selon laquelle l'empêchement d'un mal important doit l'emporter sur des devoirs de stricte obligation, et sa critique de Jaquelot (et de Leibniz), selon laquelle la maximisation du bien doit céder à certaines prohibitions à l'égard d'autrui ? Comment Bayle peut-il apparemment refuser et la conception déontologique et la conception conséquentialiste ? En vérité, la pensée de Bayle est tout à fait cohérente. Dans la critique de Malebranche, le principe à l'œuvre c'est que l'on peut suspendre un devoir strict à l'égard d'un individu, si l'on veut éviter un très grand mal *à ce même individu*. Principe évidemment compatible avec celui qu'il invoque dans sa réponse à Jaquelot, à savoir que l'on ne doit jamais causer un très grand mal à un individu afin de produire un très grand bien *aux autres*.

La position de Bayle reste donc déontologique, en tant qu'elle reconnaît des devoirs supérieurs à la maximisation du bien. Sa cohérence fondamentale se fait jour, quand nous nous rendons compte qu'une éthique déontologique peut prendre deux formes différentes. La version de Malebranche limite la maximisation du bien par les exigences que l'acteur rationnel doit à lui-même. Celle de Bayle la limite par ce que l'on doit à l'individualité inviolable des autres. La conviction essentielle de l'éthique de Bayle consiste en le refus de sacrifier des individus à une totalité plus grande. Sans doute a-t-elle sa source psychologique dans l'expérience personnelle de ce réfugié huguenot. Mais la finesse dont il fait preuve en y donnant un développement systématique montre que Bayle, tout en étant un sceptique, est aussi un des grands philosophes moraux.

● *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1740. — *Dictionnaire historique et critique* (extraits), Paris, Éditions sociales, 1974. — *Œuvres diverses*, La Haye, 1727 (réimpr., Hildesheim, Olms, 1964-1968). — *Œuvres diverses* (extraits), Paris, Éditions sociales, 1971. — *Pensées diverses sur la comète*, Paris, Nizet, 1984.

► BOST H., *Pierre Bayle et la religion*, Paris, PUF, 1994. — DELVOLVÉ J., *Essai sur Pierre Bayle. Religion critique et philosophie critique*, Paris, Alcan, 1906. — JOSSUA J.-P., *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977. — LABROUSSE É., *Pierre Bayle*, 2 vol., La Haye, Nijhoff, 1963-1964. — LARMORE Ch., « Théodicée et rationalité morale », *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993. — SOLÉ J., « Religion et méthode dans le *Dictionnaire* de Bayle », et « Religion et vision historiographique dans le *Dictionnaire* de Bayle », in *Religion, érudition et critique à la fin du XVIIe s. et au début du XVIIIe s.*, Paris, PUF, 1968, 71-117 et 119-200. — WHELAN R., *The Anatomy of Superstition. A Study of Historical Theory and Practice of Pierre Bayle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1989.

Charles LARMORE

→ *Conséquentialisme ; Leibniz ; Malebranche ; Scepticisme jusqu'au XVIIIe s.*

BENTHAM Jeremy, 1748-1832

Bentham et l'utilitarisme classique

L'homme et ses écrits

Jeremy Bentham, fils et petit-fils de juristes, naît en 1748. Son père voulait en faire un juriste. Pendant ses études cependant, Bentham est déçu par l'état du droit anglais alors en vigueur. Aussi, au lieu de faire fortune en pratiquant le droit tel qu'il était, il consacre le reste de sa longue vie à l'étude du droit tel qu'il devrait être. Son projet est d'échafauder un code complet de lois parfaites. Pour ce faire, il étudie plusieurs secteurs de la philosophie et de la théorie des valeurs : la nature de la loi, de la valeur, de la société et du gouvernement, et même la nature de la pensée, de la réalité et du langage.

Bentham s'intéresse au droit coutumier anglais en vigueur qu'il souhaite réduire à un système cohérent ou à un code. Toutefois, il passe très vite à des questions relatives aux lois de tous les pays. Selon les termes de sa première publication majeure, le *Fragment sur le gouvernement* (1776), le critique du droit est « un citoyen du monde ». Bentham ne se contente pas d'être citoyen du monde, il devient aussi citoyen français lorsque, en 1792, il est élevé au rang de citoyen d'honneur par la nouvelle République française. Dans les années 1820, il influence la pensée des fondateurs de nouveaux régimes en Grèce et en Amérique latine. À sa mort, en 1832, il était devenu une véritable figure internationale (et « international » est précisément l'un des multiples mots qu'il a forgés à cette occasion).

En dépit de sa réputation croissante, Bentham passe la plus grande partie de sa vie en « reclus ». Il a d'ailleurs coutume de se définir lui-même comme un « ermite ». Il vit seul et écrit ; répugnant à mener ses travaux jusqu'à leurs dernières conclusions ou à les publier, son œuvre gagne progressivement son public par l'intermédiaire de ceux qui ont la charge de recueillir ses manuscrits, de les condenser et de les clarifier avant de les faire imprimer. Celui qui assuma le plus lourd de cette tâche fut Étienne Dumont, Genevois exilé à Londres durant la Révolution française. Ce dernier travaille sur des manuscrits que Bentham écrivit dans les années 1770 et 1780, les collationne et les corrige ; il met ainsi en forme les trois gros volumes qui constituent les *Traités de législation civile et pénale*, publiés en français, à Paris, en 1802. C'est cet ouvrage qui fit connaître le nom de Bentham et lui assura sa réputation internatio-

nale. Retraduit en anglais, c'est le texte de Bentham le plus lu en Angleterre et en Amérique au XIX[e] s. jusqu'au début du XX[e] s. Les nombreux manuscrits de Bentham qui traitent de la preuve sont condensés et édités par le jeune John Stuart Mill dans les années 1820. D'autres travaux importants ne paraissent qu'après sa mort. Son ouvrage majeur sur la philosophie du droit (*Des Lois en général*, écrit dans les années 1780) doit même attendre près de deux siècles pour être publié.

La partie de l'œuvre de Bentham éditée et publiée par d'autres représente peut-être ses travaux les plus riches. En revanche, Bentham ne cesse de publier lui-même des brochures plus brèves pour promouvoir quelques-unes de ses idées d'intérêt pratique ou politique plus immédiat, comme par exemple ses propositions relatives à différents types d'impôts ou à la mise en circulation de billets de banque portant intérêt. Mais le plus célèbre de ses projets est celui d'une prison circulaire, le *panopticon.* Il en assure la promotion par des pamphlets publiés en Angleterre et en Irlande au cours de l'année 1791 ; une traduction française, le *Panoptique*, en est publiée la même année. En Angleterre, ces propositions étant près d'aboutir, Bentham leur consacre l'essentiel de son attention durant la décennie qui suit. Il propose d'engager sa responsabilité dans la construction et l'administration d'une prison avec des fonds privés ; le gouvernement est sur le point de donner son accord à ce projet. Mais Bentham finit par se décourager et se met à douter de la bonne foi du gouvernement britannique d'alors. Vers 1809, il devient démocrate et milite de plus en plus en faveur du changement, politique ou juridique. Dans nombre de ses dernières brochures, il préconise un suffrage sensiblement élargi.

À côté de ces ouvrages de circonstance, Bentham publie dans sa jeunesse deux œuvres considérables (les mieux connues aujourd'hui), le *Fragment sur le gouvernement* (1776) et l'*Introduction aux principes de la morale et de la législation* (1789). Comme l'indiquent leurs titres, cependant, il ne s'agit que de fragments d'œuvres plus longues que Bentham avait conçues et qu'il a partiellement écrites. Ainsi, le *Fragment* fait partie d'un ouvrage beaucoup plus long qui, sous le titre provisoire de *Commentary on Commentaries (Commentaire sur les Commentaires),* ne fut publié qu'un siècle après la mort de son auteur.

Parmi les dernières œuvres de circonstance de Bentham, on trouve une brochure contenant des propositions concernant les dépouilles des personnes célèbres (l'*Auto-Icon*). L'idée centrale en est que la façon la plus efficace de garder le souvenir des personnes célèbres n'est pas de dresser leur statue mais de les transformer en représentations d'elles-mêmes. Ainsi, après sa mort, Bentham, revêtu de ses propres habits, fut embaumé et placé en position assise, dans une vitrine de la bibliothèque de l'University College à Londres. Comme il l'avait souhaité, ceux qui se réclament aujourd'hui de lui viennent parfois encore discuter les idées du maître en sa présence. La philosophie de Bentham a beau être une théorie de la valeur impitoyablement dépouillée de tout fétichisme, elle ne parvient toutefois pas à rompre avec reliques et icône.

Contexte intellectuel et but central

L'événement le plus stimulant de la vie intellectuelle du jeune Bentham fut sa lecture du livre d'Helvétius, *De l'esprit*, qui lui révéla son « génie » pour la législation. À peu près en même temps, il lit le juriste et philosophe italien Beccaria. La formule centrale de l'utilitarisme, popularisée par Bentham (telle qu'il l'énonce au début du *Fragment sur le gouvernement*) est que « le plus grand bonheur du plus grand nombre est la mesure du juste et de l'injuste ». Mais Beccaria avait déjà eu recours à cette expression quelque peu magique du « plus grand bonheur du plus grand nombre » (en italien : « la massima felicità divisa nel maggior numero ») ; et l'utilité était couramment tenue pour la mesure des valeurs au XVIII[e] s. Bentham lui-même ne prétendait d'ailleurs aucunement que cette formule était nouvelle ; et il l'a souvent attribuée à d'autres. En fait, plus elle était commune et acceptée, mieux cela valait pour ses projets. Son dessein n'était pas de concevoir un nouveau but, mais plutôt de fournir la matière nécessaire à la réalisation de ce but. S'il a emprunté à d'autres la mesure de la perfection, le projet d'élaborer un parfait système de lois et de gouvernement l'a conduit à proposer une œuvre originale et marquante dans de nombreux domaines : la métaphysique, la philosophie du droit et du langage, et la théorie de la valeur pure et appliquée.

Bentham ne s'est pas contenté de prendre à Helvétius et à Beccaria l'idée générale du bonheur comme mesure de la valeur ; il leur a emprunté aussi l'idée plus précise de la façon dont un législateur doit agir. Les personnes étaient censées devoir faire ce qui accroissait le bonheur général. Le législateur devait utiliser la loi pour les pousser dans ce sens. Mais, pour ce faire, il avait besoin d'une psychologie, d'une compréhension de la nature réelle des êtres humains. Pour Helvétius et Beccaria, cette psychologie reposait sur l'hypothèse centrale que les hommes agissent dans leur propre intérêt. Bentham adopta lui aussi cette hypothèse.

Ainsi le problème législatif devient-il désormais la question de savoir comment, en prenant les gens tels qu'ils sont, on peut leur faire faire ce qu'ils devraient faire. Par nature, les individus poursuivent leurs propres intérêts au lieu de servir au mieux l'intérêt général. Bien sûr, il arrive qu'en poursuivant les premiers, on accomplisse le second. Bentham fut influencé par la pensée d'Adam Smith et convaincu par la thèse qui veut

que l'intérêt général est souvent mieux servi quand les personnes poursuivent leurs propres objectifs : selon la formule de Smith, ainsi c'est grâce à l'égoïsme du boucher et du boulanger que je me nourris. Mais, cela n'arrive pas toujours. Dans certains cas, le fait que les individus ne défendent que leur propre intérêt peut faire tant de tort aux autres que le bonheur général s'en trouve plus diminué qu'accru. En recherchant leur propre intérêt, les êtres humains accroissent leur propre bonheur. Toutefois, pour reprendre des termes économiques auxquels Bentham a souvent recours, ils achètent ce bonheur à un taux trop élevé. L'accroissement de leur bonheur ne permet en aucune façon de compenser la réduction du bonheur des autres. Et l'effet général de leurs actions est négatif.

Les actions dont les effets sont négatifs pour cette raison marquent le seuil auquel le législateur doit intervenir. En prenant les hommes tels qu'ils sont, c'est-à-dire comme des êtres égoïstes qui poursuivent leurs propres intérêts, il doit, d'une façon ou d'une autre, les inciter à faire ce qu'ils ont à faire, c'est-à-dire agir de manière à accroître plutôt que réduire le bonheur général. Pour ce faire, le législateur se sert du châtiment et de la récompense ; surtout du châtiment. Plus précisément, en menaçant de châtier les actions indésirables, il dissuade les individus égoïstes, qui ne se soucient que de leurs intérêts, de les commettre. La punition ou la menace de punition est un coût supplémentaire en termes de bonheur. Elle frappe ceux qui sont réellement punis ; et ceux que la menace de châtiment est parvenue à dissuader doivent, eux aussi, renoncer à une part de bonheur. Ainsi le châtiment (l'entrave par le gouvernement de la liberté du peuple) a des effets négatifs. Toutefois, si le législateur résout correctement le problème qui se pose ainsi à lui, les effets négatifs du châtiment seront largement compensés par ses effets positifs. En dissuadant les individus de se livrer à certains types d'actions, il y a plus de bonheur à gagner pour ceux qui, autrement, seraient les victimes de telles actions qu'il y en a à perdre par le châtiment ou les menaces. Comme l'affirme Bentham dans *Des Lois en général*, « faire une loi, c'est faire un mal que le bien peut dépasser » (VI, 4).

On peut soutenir qu'un système organisé de propriété, système garanti par l'autorité politique, accroît le bonheur du peuple. Bentham le croyait certainement. Avec un tel système, les personnes ont un contrôle sur les choses, peuvent concevoir comment les produire et comment les utiliser, et peuvent disposer de leur vie en se fondant sur des espérances définies. Tout cela accroît le bonheur. Cependant, ce bonheur n'est accessible que si de telles espérances sont cautionnées par le pouvoir de l'autorité politique. On garantit la propriété en faisant du vol un délit (c'est-à-dire en se servant du châtiment pour dissuader de voler). Le bonheur des voleurs, réels ou potentiels, est sacrifié au nom du plus grand bonheur de l'ensemble des individus dont la propriété est ainsi protégée. Il en va de même, c'est encore plus évident, pour le viol, l'agression ou le meurtre. Les violeurs ou les meurtriers potentiels sont dissuadés par un système de châtiment. Leur bonheur s'en trouve diminué. Mais cette diminution est largement compensée par la sécurité accrue des autres. Le bonheur des autres est accru parce que, pour reprendre les termes de Bentham (*Introduction*, XII, 5), ils sont à la fois moins en « danger » et se sentent aussi moins « aux aguets ». Autrement dit, leur bonheur s'est accru à la fois parce qu'ils sont réellement moins susceptibles d'être victimes de viol ou d'assassinat, et parce qu'ils pensent qu'il est moins probable qu'ils le soient (et s'en soucient donc moins). Menacer le petit nombre d'un châtiment se justifie par l'accroissement du bonheur du plus grand nombre.

L'utilitarisme est une éthique conséquentialiste ; les choses sont évaluées en fonction de leurs conséquences. Ce qui produit les meilleures conséquences (c'est-à-dire le plus grand bonheur) est aussi le meilleur. Cette doctrine est donc davantage orientée vers le futur que vers le passé ; vers les conséquences futures des actions plutôt que vers leurs causes ou leurs raisons passées. De là vient que le châtiment est conçu de manière préventive ; il est justifié (quand il l'est) parce qu'il prévient un comportement indésirable dans l'avenir. Cette justification du châtiment s'oppose donc à la conception rétributive, selon laquelle le châtiment se justifie non en fonction de ses conséquences futures, mais comme rétribution des actions passées.

À cette idée centrale qu'il a empruntée à Helvétius et Beccaria, Bentham donne le nom de « principe de convergence du devoir et de l'intérêt ». Il faut faire en sorte que ce soit par intérêt que les personnes fassent leur devoir. Le cas du châtiment n'est qu'un exemple de son application ; et l'esprit fertile de Bentham l'a mis en pratique dans toutes sortes de dispositions. La prison circulaire, ou *panopticon*, disposait d'un observateur central, qui surveillait tous les prisonniers. Le maximum de surveillance était ainsi réalisé au moindre coût ; et la surveillance, tout comme le châtiment, devait avoir pour but que les prisonniers aient intérêt à bien se conduire. Les gardiens étaient responsables devant un conseil d'administration privé, gérant la prison sous contrat avec le gouvernement, fournissant ainsi à l'État la punition ou l'effet dissuasif les plus efficaces à un prix minimum. Le contrat faisait état par exemple d'amendes en cas de décès de prisonniers. L'administration privée de la prison avait donc intérêt à faire son devoir. Il en va de même pour de multiples autres exemples de propositions d'institutions, dont des projets concernant un vaste réseau de *poor houses* (foyers pour les pau-

vres) et une école (dont Bentham avait prévu, de façon caractéristique, tout le programme d'études dans les moindres détails).

Bentham devait, plus tard, abandonner ses projets relatifs à des institutions particulières pour se consacrer à la conception de l'ensemble d'un gouvernement et d'une administration nationale. Son *Code constitutionnel* imaginait un État radicalement utilitariste, dont le fonctionnement devait donner le plus grand bonheur possible. Ce but devait être atteint en produisant les plus grands bénéfices au moindre coût ou, selon un autre slogan benthamien, « en maximisant l'aptitude et en minimisant le coût ». On devait notamment faire appel à l'inspection publique, pour mettre en œuvre les compétences ; et à l'administration directe, pour préciser les responsabilités (Bentham avait en aversion l'administration par comité). Mais c'est le principe de convergence du devoir et de l'intérêt qui constituait le cœur de ce système. L'État parfait devait être constitué de telle sorte qu'en chaque poste où quelqu'un agissait, ce fût son intérêt d'agir en vue de produire le bonheur général dans l'ensemble du système.

Pour que ces institutions fonctionnent, ou pour que le législateur puisse créer le système idéal de droit pénal, il est nécessaire de connaître les éléments qui doivent être réunis. La connaissance de l'intérêt, d'une part, et du devoir, de l'autre, est requise pour prévoir de quelle façon ils pourront être réconciliés. Bentham a voulu fournir cette connaissance. Sa psychologie présente une conception de l'intérêt. Sa théorie des valeurs explique la notion de devoir. Ce sont là des éléments de sa pensée, préalables à toute application particulière. Bentham fut aussi amené par son travail théorique à considérer la nature générale de la loi. Tout en établissant quels devaient être les droits et les devoirs particuliers, il offrit une analyse fondamentale de ce qu'était un droit ou un devoir.

Analyse

Dès le début de son travail, alors qu'il essayait d'établir un système organisé de droit pénal, Bentham a soutenu que la teneur ou la signification des termes fondamentaux étaient la « clé » d'un tel système. Quand il entreprend la codification du droit dans les années 1770, il remarque que « le contenu du droit doit être confié à la maîtrise d'Helvétius. Quant à sa forme et à son expression, c'est à Locke qu'il faut se référer ». Locke avait convaincu Bentham de l'importance de la définition, c'est-à-dire de l'analyse ou de l'éclaircissement des idées centrales. Locke établissait une distinction entre les idées simples et les idées complexes ; on devait trouver la signification des idées complexes en les analysant en idées simples ; et trouver la signification des idées simples en les reliant à des objets directement perçus.

En cela Bentham suivait Locke. Cette méthode néanmoins ne permettait pas de donner un sens aux termes juridiques fondamentaux tels que droit et devoir. Tous ces types de termes (comme aussi pouvoir, obligation, interdiction, immunité, privilège, propriété, sécurité, liberté) étaient ce que Bentham appelait des « entités fictives » (par exemple, dans *Des Lois en général*, Appendice B, 1). La tâche de la théorie du droit était d'assurer une « perception claire » de cet état de choses ; ces termes sont, dit-il, une sorte de papier-monnaie que l'on doit convertir en argent véritable pour comprendre leur valeur (ou leur signification).

C'est dans ce but qu'il mit au point une nouvelle technique, mentionnée pour la première fois dans une note du *Fragment* (V, 6), la *« paraphrasis »* (paraphrase). Au lieu de considérer les mots (ou les « idées ») isolément et de les analyser en leurs parties constitutives, on les place dans des phrases complètes, qui s'expliquent lorsqu'on les convertit en phrases plus faciles à comprendre. Pour Bentham, qui accomplissait ainsi une grande avancée dans la théorie sémantique, l'unité première de sens était la phrase, non le mot. On devait donner un sens aux termes fondamentaux de la théorie du droit en traduisant les phrases qui les contiennent en phrases qui ne les contiennent pas.

Ainsi, par exemple, les phrases qui concernent les droits doivent s'expliquer par une conversion en phrases qui portent sur les devoirs. Pour Bentham, un droit est un bénéfice qu'une personne possède par le fait qu'un devoir est imposé à quelqu'un d'autre. Comme il l'affirme dans *Des Lois en général*, « tout commandement légal, en imposant un devoir à l'une des parties, si ce devoir ne relève pas seulement de l'espèce des devoirs envers soi-même, confère à une autre partie le droit de jouir de certains services » (VI, 8). On peut dire ainsi que la loi me donne un droit de propriété. Je puis, si je le désire, détruire ou maltraiter un objet particulier. Pour Bentham, je peux le faire parce que les autres ont le devoir de ne pas m'empêcher de le faire. La phrase « A a le droit de maltraiter cet objet » peut s'expliquer dans les termes de cette autre phrase « Chacun a le devoir de ne pas intervenir lorsque A maltraite cet objet ».

Passons maintenant au devoir, autre entité fictive méritant une explication. Bentham substitue aux phrases concernant les devoirs d'autres phrases relatives à la menace d'être châtié. Ainsi, nous avons le devoir de ne pas intervenir si cela nous expose à la menace d'un châtiment. « Sans la notion de punition, on ne peut concevoir ni le droit, ni le devoir » (*Fragment*, V, 6). Et, comme il l'explique ensuite, la notion de châtiment est très simplement celle « de souffrance qui s'attache à un acte » ; et « l'idée qui accompagne le mot souffrance est une idée simple ». C'est là que, finalement, nous atteignons les idées simples, c'est-à-dire les objets directs de la perception. Tels sont, du moins selon Bentham, le plaisir et la douleur. Ainsi, la menace d'une souffrance crée un devoir ; et ce devoir crée un droit. Ou, si l'on emprunte

l'autre direction, les phrases concernant les droits se convertissent, par analyse, en périphrases sur les devoirs ; ces dernières s'analysent en commandements qui reposent sur la menace d'une souffrance. Avec la notion de souffrance, nous atteignons des entités perceptibles simples et, par là, quelque chose qui donne un sens à l'ensemble.

Lorsque Bentham parle du caractère fictif des droits et des devoirs, il ne veut donc pas dire qu'ils sont simplement imaginaires ; les objets simplement imaginaires, tels que la montagne d'or, il les appelle « fabuleux ». Avoir un droit signifie quelque chose de réel. Ou, plus exactement, sa signification est réelle lorsque la chaîne aboutit à des menaces réelles de douleurs réelles. Lorsqu'un gouvernement réellement existant menace d'appliquer des peines réelles, les droits et les devoirs créés par de telles menaces sont bien réels. Les sujets de cet État sont obligés d'obéir à ses lois ; autrement dit, ils sont soumis à des menaces réelles de châtiment s'ils désobéissent. Il s'ensuit que de tels droits et de tels devoirs légaux sont des droits et des devoirs réels.

Toutefois, il en va très différemment, selon Bentham, pour la loi naturelle. Dans ce cas, il n'y a pas de source réelle qui menace de châtiment. Mais s'il n'y a pas de menace réelle, il n'y a pas de devoir réel. Les prétendus droits naturels ne sont donc, en aucune façon, réellement des droits. Pourtant les auteurs et philosophes du droit qui ont précédé Bentham ne se sont pas contentés de faire largement appel à une telle loi naturelle ; ils l'ont invoquée dans les documents fondateurs des deux révolutions majeures qui ont éclaté du temps de Bentham, en Amérique et en France, ce que Bentham a critiqué dans les deux cas.

Dans sa critique de la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen, écrite dans les années 1790 mais publiée, traduite en français par Dumont, qu'en 1816, Bentham déclare (nous citons les manuscrits) : « [...] il n'existe rien de tel que des droits naturels, rien de tel que des droits antérieurs à l'établissement du gouvernement. » Pour Bentham, ce que les hommes appellent des droits naturels sont en fait des raisons d'obtenir des droits, c'est-à-dire des raisons d'obtenir des droits réels, légaux. Ainsi un droit de propriété supposé naturel signifie qu'il y a une raison pour laquelle il doit exister des droits de propriété. C'est pourquoi il doit y avoir des gouvernements qui menacent de châtier ceux qui envahissent des terres ou s'emparent de certains objets. Toutefois, comme l'affirme Bentham, « les raisons de souhaiter qu'il existe des droits ne sont pas elles-mêmes des droits » ; selon l'expression célèbre, « les droits naturels sont pure absurdité ; les droits naturels et imprescriptibles, une absurdité rhétorique ; une absurdité montée sur des échasses ».

Bentham pense néanmoins qu'il existe plusieurs types de droit ou de devoir. Il ne peut pas y avoir de devoirs sans sanctions ; mais différents types de sanctions correspondent à différents types de devoirs. Bentham consacre le chapitre III de l'*Introduction* à la description de quatre types de sanctions « physiques, politiques, morales et religieuses ». Le type de menaces évoqué plus haut inclut la sanction politique (parfois dite légale). La sanction physique est constituée par les plaisirs et les douleurs qui résultent naturellement de l'action ; Bentham cite l'exemple suivant : oublier d'éteindre la chandelle peut déclencher l'incendie de la maison. La sanction religieuse est faite des menaces dont l'origine est en Dieu.

Reste la sanction « morale », dont Bentham remarque qu'elle serait mieux qualifiée de « populaire » : l'opinion publique est une force qui influence le comportement des gens et, par là, crée des obligations. Bentham en fait un usage considérable dans ses écrits. Le *panopticon* devait être ouvert à une inspection publique permanente ; le caractère public devait placer l'intérêt du directeur là où se situait son devoir. Dans son *Code constitutionnel*, Bentham voulait rendre réelles les responsabilités à la fois par la « sanction légale » et par la « sanction morale » (II, 20). Cette dernière devait être produite par ce qu'il appelait le « tribunal de l'opinion publique ». Dans ses ouvrages ultérieurs, apparaît une cinquième sanction, la sanction « sociale ou sympathique », désignant la forme d'influence plus purement personnelle ou privée qu'une personne peut exercer sur une autre.

L'analyse des droits en termes de devoirs permet aussi à Bentham de distinguer différents types de droits selon la manière dont ils sont reliés aux devoirs ; ainsi, les droits qui ouvrent accès à des services se distinguent des droits qui donnent des libertés. L'auteur combine l'obligation avec la négation pour obtenir quatre catégories : le commandement, l'interdiction (l'ordre de ne pas faire), l'abstention (absence de commandement), et la permission ; puis il établit des relations logiques entre elles (*Des Lois en général*, X, 6-8). Il constitue ainsi ce qu'on appelle de nos jours une logique déontique. Bentham affirme dans la préface de l'*Introduction* qu' « il y a, ou plutôt, qu'il devrait y avoir une logique de la volonté, tout comme il y en a une de l'entendement » (§ 35), et il remarque qu'Aristote ne s'est intéressé qu'à cette dernière. Toutefois, l'œuvre originale de Bentham dans ce domaine (qui comprend aussi une analyse des pouvoirs légaux formulée en termes de droit de changer les droits) n'a pas été publiée et dut être reconstituée par d'autres.

Psychologie

Le législateur qui désire mettre à l'unisson le devoir et l'intérêt a besoin de bien comprendre la nature de ces deux éléments. Bentham soutient qu'on peut parvenir à comprendre ces deux notions en les mettant en relation avec le plaisir et la douleur. Dans le premier chapitre de son *Introduction* il déclare hautement que « la nature a

placé l'humanité sous l'égide de deux maîtres souverains, la douleur et le plaisir. Il leur revient à eux seuls aussi bien d'indiquer ce que nous devons faire que de déterminer ce que nous ferons » (I, 1). On a parfois cru à tort que ce passage et, plus généralement, l'utilitarisme classique dérivaient le « devoir être » de l' « être » ; qu'ils déduisaient ce que l'on doit faire de ce que l'on fait réellement. Pourtant, ici comme partout ailleurs, Bentham sépare clairement le « devoir être » de l' « être ». Le devoir (« ce que nous devons faire ») et le comportement réel (« ce que nous ferons ») sont distincts ; mais l'un comme l'autre s'expliquent en termes de douleur et de plaisir.

La psychologie de Bentham repose sur l'hypothèse que les individus agissent dans leur propre intérêt ; son ambition est donc d'expliquer les intérêts. L'intérêt consiste, pense-t-il, à maximiser le plaisir et à minimiser la douleur. Il doit donc, semble-t-il, redéfinir toutes les autres fins de l'action en termes de plaisir et de douleur, puis expliquer comment les individus calculent leur plus grand avantage. C'est ce qu'il a fait dans une certaine mesure ; et au chapitre IV de l'*Introduction* il explique, comme l'indique le titre, « comment mesurer la valeur d'une quantité (d'une part) de plaisir » ou de douleur. Il distingue alors six composantes qui affectent la valeur du plaisir ou de la douleur de toute personne particulière : l'intensité, la durée, la certitude, la proximité, la fécondité et la pureté.

Ce que Bentham appelle la « fécondité » et la « pureté » désigne la probabilité qu'un plaisir particulier ou qu'une peine particulière soient suivis d'autres plaisirs ou d'autres peines, de nature identique ou différente. Il aurait pu se dispenser d'inscrire ces composantes sur sa liste, puisque les autres plaisirs et peines possibles peuvent faire l'objet d'un calcul direct, au lieu d'être considérés comme une partie de la valeur du plaisir ou de la souffrance originels. Pour les autres composantes, on remarquera que Bentham inscrit sur la même liste la proximité et la certitude comme des facteurs ; la valeur d'un plaisir particulier varie ainsi en fonction de son degré de certitude et aussi de son degré de proximité. Moins il est certain, moins il a de valeur ; mais il a moins de valeur aussi quand il se situe loin dans le futur, aussi certain qu'il puisse être. Bentham, voulant décrire comment les personnes évaluent les choses dans la réalité, prend l'exemple d'une propriété terrienne : la valeur qu'elle prend pour une personne varie en fonction, d'une part, de la certitude ou de l'incertitude qu'elle a d'en prendre possession, d'autre part, de l'éloignement du moment où elle en prendra possession. Dans une terminologie économique plus moderne, les individus manifestent une préférence temporelle, puisqu'ils appliquent un taux réduit à la valeur future.

Tel est l'ensemble des facteurs qui entrent dans le calcul ; Bentham était convaincu que « les hommes calculent, en vérité les uns avec moins d'exactitude que les autres ; mais [que] tous calculent » (*Introduction*, XIV, 28). Il serait cependant erroné de croire que Bentham pensait que la psychologie et la morale n'étaient qu'une question de calcul incessant. C'est Dumont, et non Bentham, qui parle d'un « calcul moral » (dans son introduction générale aux *Traités* de 1802 ; et dans le t. I, « Principes généraux », chap. 8, qui correspond approximativement au chapitre XIV de l'*Introduction* de Bentham). C'est donc cette formule de Dumont, plutôt que les mots mêmes de Bentham, qui a conduit à le faire passer pour le promoteur d'un « felicific calculus » (calcul de la félicité).

À côté de ses travaux sur le calcul de la quantité, Bentham a consacré beaucoup plus d'efforts à établir le registre des différents types de plaisir et de douleur, et à rédiger des tables répertoriant les différents types de motivation. Ces dernières furent publiées avec des notes détaillées sous le titre de *Tables des ressorts de l'action* ; quant au registre, il fait l'objet d'un chapitre de l'*Introduction* beaucoup plus long que le chapitre sur la mesure de la valeur. On peut considérer Bentham comme un philosophe scientifique, désireux d'introduire de nouveaux principes scientifiques dans la théorie de la législation. Toutefois, les sciences qui l'ont réellement incité à entreprendre cette tâche étaient les sciences classificatoires de la chimie et de la biologie (et non des sciences quantitatives comme l'astronomie). Le projet d'un code rationnel des lois était en partie une matrice de classification, et le plus long chapitre de l'*Introduction* est de loin celui qui classe les délits. Ainsi vaut-il mieux voir en Bentham, plutôt que le promoteur de calculs détaillés à propos du bonheur, l'auteur de matrices classificatoires qui permettent de dresser exhaustivement les tables des types et des sources de bonheur, lesquelles offrent la liste complète des facteurs qui doivent être pris en compte par le législateur scientifique.

Autre problème : pour comparer quantitativement différents types de plaisir et de douleur, il faut disposer d'un système de mesure neutre. Cette mesure pourrait s'effectuer en recourant à l'argent (au prix auquel on achèterait différents plaisirs) ; de fait, Bentham a parfois essayé d'appliquer ce type d'évaluation dans ses premiers manuscrits. Il reconnaît toutefois qu'une telle évaluation n'est pas toujours possible ; par exemple, en parlant de la perte pécuniaire susceptible d'égaler une volée de coups, il remarque « qu'entre des qualités aussi incommensurables, on ne trouve guère d'équilibre certain » (*Des lois en général*, XVII, 12). Il admet aussi que l'on puisse s'opposer fondamentalement à l'évaluation d'autres biens en termes monétaires, et il a largement usé de cette opposition.

C'est le phénomène qu'on appellerait de nos jours l'utilité marginale décroissante de l'argent : lorsqu'on ajoute des quantités d'argent supplémentaires, elles n'accroissent pas l'utilité (le bon-

heur) en quantités égales. Bentham établit très clairement ce principe dans les manuscrits que Dumont publia dans le volume II des *Traités*, ainsi qu'au chapitre 6 des *Principes du Code civil*. Dans ces textes, Bentham expose ce qu'il appelait « des axiomes de pathologie mentale » : « Chaque portion de richesse a une portion correspondante de bonheur » et « de deux individus possédant des fortunes inégales, celui qui a le plus de richesse a le plus de bonheur ». Jusque-là, ces affirmations n'ont rien de surprenant et peuvent laisser penser que le bonheur peut se mesurer en argent. Mais Bentham d'ajouter sa troisième proposition : « L'excédent en bonheur du plus riche ne sera pas aussi grand que son excédent en richesse. » En d'autres termes, des sommes supplémentaires d'argent données produisent de plus petites sommes supplémentaires de bonheur.

Dans ce texte, Bentham utilise ces propositions pour étayer son raisonnement en faveur de l'égalité. Car toute augmentation de richesse produira plus de bonheur chez quelqu'un qui a peu de richesse que chez quelqu'un qui en a déjà beaucoup ; le bonheur général est donc accru si les sommes supplémentaires reviennent aux plus démunis ; il s'ensuit encore que le bonheur est à sa valeur maximale lorsqu'on atteint le point où les fortunes sont devenues égales. Cette preuve de la valeur de l'égalité fournit un bon exemple de la façon dont Bentham développe ses principes psychologiques. Elle montre aussi qu'on ne peut pas utiliser l'argent comme une mesure exacte de l'utilité (du bonheur). Elle montre encore comment la psychologie, comme tout le reste, est mise au service du principe central dont se sert Bentham.

La valeur

On a vu plus haut que Bentham débutait son œuvre majeure de 1776, le *Fragment sur le gouvernement*, en déclarant que le plus grand bonheur du plus grand nombre était la seule fin adéquate de l'action. À cinquante ans de distance, dans son dernier grand ouvrage, le *Code constitutionnel*, il déclare presque au début du texte : « L'objet qui explique l'ensemble de cette constitution ou le but qu'elle vise est, du début à la fin, le plus grand bonheur du plus grand nombre ; à savoir, le bonheur des individus qui composent la communauté politique, ou l'État, dont elle est la constitution. » On voit ainsi que, tout au long de sa vie et de son œuvre, Bentham reconnaît un seul et même but à l'action.

Cette constance peut être dissimulée par la diversité des termes qu'il utilise pour décrire les buts de l'action. À la suite de Hume, il parle fréquemment d' « utilité », et on lui décerne le titre d'utilitariste (quelqu'un qui croit que l'utilité doit être maximisée). Mais Bentham soutient que l'utilité et le bonheur sont en relation étroite. Comme il l'établit dans l'*Introduction*, « on entend par utilité cette propriété que détient quelque objet que ce soit de tendre à produire un bénéfice, un avantage, du plaisir, le bien, ou le bonheur », mais il remarque aussitôt que « tous ces termes, dans le cas présent, reviennent au même » (I, 3). Il note de même que les termes négatifs qui leur correspondent – « dommage, douleur, mal et malheur » – reviennent aussi au même. Autrement dit : qu'il parle en termes de plaisir et de douleur, ou en termes de bonheur ou de malheur, l'objet de son argumentation est exactement le même. La maximisation de l'utilité, celle du bonheur, celle du plaisir, ne sont que trois façons équivalentes de décrire le but approprié de toutes les actions.

En fait, ici encore, Bentham précise, au moyen d'une analyse, le sens des principaux termes qu'il utilise. Partons des termes les plus généraux de l'évaluation, tels que bien et mal, ou juste et injuste. La signification de ces termes fait l'objet d'interminables débats. Bentham a donc pour dessein de les rendre plus clairs en leur donnant une signification plus précise. Le bien doit ainsi se comprendre en termes de bénéfice ou d'avantage : ce qui est bon pour quelqu'un est ce qui lui bénéficie. Mais le bénéfice peut, à son tour, être expliqué : c'est ce qui tend à produire le plaisir ou à réduire la douleur. Ainsi, comme il le fait dans sa psychologie descriptive, Bentham explique aussi en termes de plaisir et de douleur les mots qui désignent l'évaluation ultime.

Mais, là encore, Bentham veut éclaircir le sens de ces mots. Comme il l'exprime dans ses écrits, il veut « arracher le masque de mystère qui couvre le visage de la théorie du droit » (*Fragment*, préface). Toutefois, des problèmes subsistent. Car il reste la distinction, que souligne Bentham, entre être et devoir être. L'analyse normative du juste et de l'injuste ne peut donc pas se calquer sur l'analyse purement descriptive des intérêts des individus. Ou, pour poser le problème autrement : on a rappelé comment Bentham critiquait la loi naturelle, affirmant que le devoir ou l'obligation étaient dépourvus de sens s'ils n'étaient pas prescrits par un législateur. Pourtant il semble ici qu'il parle d'obligations sans se référer à un tel législateur. C'est ainsi qu'il paraît réinventer la loi naturelle. Et si tel était le cas, son travail s'exposerait à ses propres critiques.

Pour échapper à cette difficulté, on pourrait recourir à ce que Bentham appelle la sanction religieuse, prendre la loi naturelle pour les commandements d'un législateur divin. Les législateurs d'ici-bas prescrivent la loi positive (que Bentham analyse en termes de menaces de châtiment terrestre). Le législateur divin prescrit la loi naturelle ou la moralité objective que l'on pourrait analyser, par analogie, en menaces de châtiment divin. Ce n'est toutefois pas la voie empruntée par Bentham. Sa théorie de la valeur est inflexiblement laïque. Pour lui « il est nécessaire de savoir si une chose est juste pour, à partir de là, savoir si elle est conforme à la volonté de Dieu » (*Introduction*,

II, 18). Selon Bentham, Dieu veut promouvoir le plus grand bonheur pour le plus grand nombre parce que c'est juste ; mais ce n'est pas juste parce que Dieu le veut.

Bentham ne peut pas non plus se servir facilement de la sanction « morale » ou populaire comme source de son principe central. Car s'il pense que l'opinion publique tend à approuver les choses qui accroissent l'utilité, il pense aussi qu'elle a peut-être tort. Aussi le principe évaluatif fondamental doit-il être considéré comme ultime, impossible à prouver directement. Comme il le dit (*Introduction*, I, 11), « ce qui sert à prouver tout le reste ne peut pas être prouvé soi-même » . Toutefois, non seulement il pensait que ce principe était généralement admis, il avait aussi certaines raisons de la croire vraie : par exemple, ceux qui attaquent le principe d'utilité le font habituellement, pensait-il, pour des raisons utilitaristes, parce qu'ils attaquent ce qu'ils considèrent être ses mauvaises conséquences.

Le principal argument de Bentham est que le principe d'utilité est le seul qui puisse donner un sens ou une signification déterminés aux termes d'évaluation. Il argumente en sa faveur en le comparant aux autres principes possibles. Il regroupe toutes les autres sources de valeurs (l'intuition, Dieu, la droite raison, le sens moral) sous les titres de « principe de sympathie ou d'antipathie » ou « principe de caprice ». Selon toutes ces autres sources de valeur, une chose est tenue pour juste simplement parce que son défenseur dit que c'est juste. C'est ce qu'il appelle l'*ipse-dixitisme* : il suffit d'avoir l'idée de dire qu'une chose est juste pour qu'elle le soit. C'est là que Bentham avance son argument contre tous ces principes. Puisque chacun dit des choses différentes, l'*ipse-dixitisme* ne peut conduire qu'à la cacophonie. Tout ce que l'on obtient est pur caprice, et la morale n'est plus que bavardage.

L'autre solution est de ne retenir que des termes de valeur ayant un sens déterminé. Alors les personnes peuvent s'accorder sur le sens de ce qu'elles disent et être en réel accord ou désaccord. Les valeurs peuvent être déterminées ; on peut en parler de manière cohérente, et en décider. On peut découvrir les faits pertinents pour prendre une décision, et prendre la décision. Ainsi, le principe du plus grand bonheur nous livre détermination, sens et valeur, ce que ne nous donne aucun des principes rivaux. Analyser le principe de valeur fondamental en termes de plaisir et de douleur permet non seulement de préciser son contenu, mais aussi de lui donner un sens, et évite de le réduire à un simple bavardage.

Autres propositions

Alors que le jeune Bentham tentait d'en appeler aux princes, l'homme mûr place plutôt ses espérances dans la démocratie, en partie parce que l'oligarchie qui gouvernait l'Angleterre bloquait ses propositions de réformes, mais aussi parce que la démocratie s'accordait mieux avec sa théorie générale. Le principe descriptif majeur de Bentham est que les hommes agissent dans leur propre intérêt ; les gouvernants agissent donc dans leur propre intérêt : dans les monarchies, on sert l'intérêt du monarque ; dans les oligarchies, celui des oligarques, et ainsi de suite. Toutefois, dans une démocratie, le souverain est le peuple considéré comme un tout : les intérêts défendus seront par conséquent ceux du peuple pris dans son ensemble. Or c'est exactement ce qui doit se passer, selon le principe du plus grand bonheur. Le peuple, en ne cherchant que son propre intérêt, produira aussi le bon résultat.

L'argument vaut encore si, contrairement à Bentham, nous prenons au sérieux l'idée qui a préoccupé les penseurs ultérieurs, selon laquelle la démocratie est en réalité la dictature de la majorité. Car, là encore, si l'on s'en tient aux prémisses psychologiques, lorsque la majorité gouverne, ce sont les intérêts de la majorité qui sont servis. C'est précisément ce qu'on pourrait reprocher à la démocratie : de sacrifier les minorités au profit de l'intérêt de la majorité. Toutefois un tel sacrifice se trouve parfaitement en accord avec le principe fondamental de l'utilitarisme benthamien. Si le plus grand nombre est heureux, alors, toutes choses égales par ailleurs, cela conduira au plus grand bonheur. Ce n'est pas un hasard si Bentham avait pris comme principal slogan : « Le plus grand bonheur du plus grand nombre. » Dans ce cas il n'est pas surprenant que la démocratie soit la bonne manière de le promouvoir. Donner le pouvoir au plus grand nombre est une façon efficace de promouvoir le plus grand bonheur du plus grand nombre.

L'insistance avec laquelle Bentham ne cesse de rappeler que le but final est le plus grand bonheur, pourrait évincer l'étude des autres fins. En d'autres termes, on pourrait considérer le benthamisme comme une sorte d'utilitarisme de l'acte dans lequel toute action possible est calculée, cas par cas, en termes d'utilité. Toutefois, nous venons de voir comment la démocratie pouvait être justifiée comme le moyen de promouvoir le but final, qui est l'accroissement de l'utilité. En fait, Bentham était tout à fait prêt à discuter ce qu'il appelait « des buts secondaires », à les cataloguer et à plaider en leur faveur. Autrement dit, il pensait qu'on pouvait montrer que ces autres buts étaient en étroite corrélation avec l'accroissement d'utilité. Par conséquent, ces buts intermédiaires sont des buts que le gouvernement et l'action publique donnent comme termes à leur action.

Dans ses écrits du *Code civil*, Bentham identifie quatre de ces buts secondaires : la subsistance, la sécurité, l'abondance et l'égalité. Il ne les considère pas comme étant d'importance égale : la subsistance a priorité sur l'abondance, et la sécurité est prioritaire par rapport à l'égalité. L'argument

en faveur de l'égalité a déjà été présenté. Il est évident que l'abondance accroît l'utilité, dès lors qu'il existe une corrélation positive entre les biens et le bonheur. Mais avant l'égalité et l'abondance, c'est la sécurité qui prime pour Bentham ; c'est-à-dire la préservation du corps et de la propriété contre toute atteinte. La perte d'utilité qu'entraîne le vol chez les personnes volées dépasse généralement, selon lui, le gain d'utilité obtenu par le voleur. Il faut compter aussi avec le gain immense d'utilité qui provient de l'espérance d'être protégé. Nous trouvons ici un argument en faveur de l'État. Grâce à l'État, nous avons des droits, et nous pouvons jouir des bienfaits de la propriété.

Ce raisonnement en faveur de l'État et de la propriété est un argument utilitariste. Il ne dit pas que nous avons besoin du gouvernement pour protéger la propriété préexistante (comme c'est le cas chez Locke, par exemple). Il n'existe pas, selon Bentham, de droits naturels de propriété. C'est plutôt parce que c'est une bonne chose de posséder une propriété qu'il est bon d'avoir un gouvernement sans lequel il ne peut exister de propriété. Bentham adopte une attitude similaire vis-à-vis d'un autre fondement fameux donné au gouvernement, fondement auquel Locke a eu aussi recours, le contrat originel. De la même façon, Bentham soutient que le contrat ne peut pas exister préalablement au gouvernement. Sans gouvernement pour punir, il ne peut y avoir de droits ou d'obligations par contrat. Selon ses propres termes, « les contrats proviennent du gouvernement, et non le gouvernement des contrats » *(Sophismes anarchiques)*. Bentham critique l'argument du contrat originel dans le *Fragment*. La justification d'une rébellion possible qu'on trouve dans ce texte ne s'effectue pas, comme chez Locke, en termes de contrat ; le peuple doit obéir « tant que les méfaits probables de l'obéissance sont moindres que les méfaits probables de la résistance » (I, 43). Autrement dit, tout n'est qu'une question de calcul et de conséquences.

L'absence d'une structure de droits antécédents signifie que le gouvernement benthamien peut faire ce qu'il veut de la propriété, en s'emparant par exemple de la propriété de ceux qui meurent sans laisser de parenté directe (et lorsque aucune espérance ne sera donc déçue). De même, le gouvernement peut intervenir sur le marché autant qu'il est nécessaire pour promouvoir le bonheur. En ce qui concerne l'abondance, Bentham estime que, en général, une telle intervention n'est pas nécessaire ; on peut obtenir davantage en laissant faire ; et Bentham de recommander au gouvernement d'« être modéré » dans les affaires économiques. Toutefois, il était tout à fait prêt à promouvoir l'intervention gouvernementale si celle-ci s'avérait nécessaire pour garantir une ration minimale de nourriture ou d'autres denrées de base (autrement dit : quand la subsistance est en cause). En période de pénurie, il proposait donc de fixer un maximum légal au prix du blé. Selon lui, cette mesure n'empiétait nullement sur les « libertés naturelles » des marchands, puisque rien de tel n'existait. En l'absence de droit naturel antécédent, le gouvernement peut utiliser les biens du pays de la façon qui favorisera le mieux le bonheur général. Ces dispositions relèvent toutes de l'action des pouvoirs publics. En revanche, Bentham n'a pratiquement rien écrit sur l'éthique privée qui ne présentait aucun intérêt pour lui. Il préconisait toutefois que le plus grand bonheur fût promu par tous les moyens possibles ; et, parmi ces moyens, figuraient ceux qu'il appelait « la législation indirecte ». On ne devait pas seulement promouvoir la bonne conduite par des menaces directes de châtiment ou des promesses de récompense. On pouvait aussi l'encourager par l'éducation. Et c'est dans ce domaine qu'il reconnaissait le rôle que pouvait jouer un « déontologiste privé » (auteur écrivant sur les questions d'éthique privée) : il pouvait montrer aux personnes les mauvaises conséquences auxquelles elles s'exposaient en accomplissant certaines actions. Cette démonstration aurait quelque effet éducatif. Mais cette démarche n'entraînerait de bonnes actions que si l'intérêt personnel et le devoir public coïncidaient. Et, bien entendu, cela ne pouvait se réaliser que si un État juste était établi selon les justes directives benthamiennes, lesquelles produisent le parfait système juridique. Telle fut la tâche majeure à laquelle Bentham s'est livré toute sa vie et celle qui avait, à ses yeux, une importance théorique fondamentale. Ce n'est qu'une fois cette tâche fondamentale accomplie que le déontologiste privé pouvait jouer un rôle significatif.

● *The Works of J. Bentham*, éd. Bowring, 11 vol., Édimbourg, 1838, 1843. — *Collected Works* (originellement Athlone Univ. Press, actuellement Oxford Univ. Press ; la *« Correspondence »* est pratiquement complète). — *A Fragment on Government*, Cambridge, Univ. Press, 1988 (trad. fr. et préf. J. P. Cléro, *Fragment sur le gouvernement. Le manuel des sophismes politiques*, Paris, LGDJ, 1995). — *Handbook of Political Fallacies*, rév., éd. et préf. H. A. Larrabee, New York, Th. Y. Crowell Co., Apollo Edition, 1971 (trad. fr. in *Tactique des Assemblées législatives, suivi d'un traité des sophismes politiques* [contenant les *Sophismes anarchiques* dans le vol. II], Genève / Paris, 1816). — *Constitutional Code*, vol. I, Oxford, Univ. Press, 1983. — *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londres, Athlone Press, 1970 (trad. fr., *Principes de législation et d'économie politique,* Paris, Guillaumin, 1888). — *Of Laws in General*, Londres, Athlone Press, 1970. — *Traités de législation civile et pénale*, Paris, 1802. — *De l'ontologie,* Paris, Le Seuil, 1997. — *Chrestomathia,* Paris, EPEL, 2000.

► AUDARD C., *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Paris, PUF, 1998. — BERTEN A. éd., *Actualité de la pensée juridique de Bentham,* Bruxelles, 1987. — EL SHAKANKIRI M., *La Philosophie juridique de J. Bentham*, Paris, LGDJ, 1970. — ENGELMANN S. G., *Imagining interest in political thought : origins of economic rationality,* Durham, Duke Univ. Press, 2003. — HALÉVY E.,

La Formation du radicalisme philosophique, 3 vol., Paris, Alcan, 1901 (nouv. éd. rév. sous la dir. de M. Canto-Sperber, 3 vol., Paris, PUF, 1995). — HARRISON R., *Bentham*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983. — HART H. L. A., *Essays on Bentham*, Oxford, Univ. Press, 1982. — KELLY P. J., *Utilitarianism and Distributive Justice*, Oxford, Univ. Press, 1991. — LAVAL C., *Jeremy Bentham. Le pouvoir des fictions*, Paris, PUF, 1994. — LONG D., *Bentham on Liberty*, Toronto, Univ. Press, 1977. — LYONS D., *In the Interest of the Governed*, Oxford, Univ. Press, 1991. — OGDEN C. K., *Theory of Fictions*, Londres, 1932. — PAREKH B. éd., *Jeremy Bentham*, Frank Cass, 1974. — POSTEMA G., *Bentham and the Common Law Tradition*, Oxford, Univ. Press, 1989. — STEPHEN L., *The English Utilitarians*, Londres, Duckworth, 1900. — TROYER J. éd., *The classical utilitarians : Bentham and Mill*, Indianapolis, Hackett Pub. Co., 2003. — Coll. : *Revue internationale de philosophie*, Bentham et l'utilitarisme moderne, 141, 3, 1982.

Ross HARRISON

→ *Bonheur ; Contractualisme ; Démocratie ; Déontologisme ; Droits ; Égalité ; Intérêt ; Justice ; Mill ; Pénale (Éthique) ; Responsabilité ; Sidgwick ; Société ; Sympathie ; Utilitarisme.*

BERGSON Henri, 1859-1941

Peut-être les « philosophies morales » ne se distinguent-elles pas seulement par les différentes solutions qu'elles apportent à des problèmes communs, mais aussi, plus profondément, par la place et le sens qu'elles accordent à la « morale » dans la philosophie elle-même (à condition d'y retrouver les questions que posent à chaque homme l'expérience et la conduite de sa vie). L'œuvre de Bergson est exemplaire à cet égard. On pourrait en effet aussi bien soutenir qu'elle ne comporte aucune philosophie morale autonome et complète, ou qu'elle constitue de part en part une telle philosophie : c'est dire que l'on ne comprendra sa philosophie morale, et la façon singulière dont elle répond aux questions les plus profondes, qu'une fois mesurées sa place et sa portée propres. Il faut donc commencer par insister sur ce point.

La place de la philosophie morale dans l'œuvre de Bergson

C'est seulement dans son dernier ouvrage majeur, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (de 1932, que suivra un recueil d'essais rédigés antérieurement, *La Pensée et le Mouvant*, en 1934), que Bergson traite de la morale pour elle-même. Encore n'en traite-t-il pas séparément, comme l'indique déjà le titre de l'ouvrage : seul le chapitre premier, « L'obligation morale », lui est explicitement consacré. Qui plus est, dans ce chapitre même, il s'agit pour Bergson de rapporter la « morale » à des « sources » qui lui sont extérieures, et qui seront toutes deux rapportées à « la vie ». La place à la fois tardive et partielle de la morale dans l'œuvre de Bergson nous renvoie donc d'emblée à la question de son autonomie dans sa philosophie même : entre des « sources » biologiques qui paraissent la fonder et une « religion » qui semble l'accomplir, « la » morale que ses lecteurs pouvaient espérer depuis son premier livre, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), dont le troisième chapitre était consacré à la liberté, peut-elle avoir une véritable unité de signification ? Y a-t-il à proprement parler une « philosophie morale » de Bergson ?

L'impatience manifestée par les lecteurs d'une œuvre placée d'emblée au cœur des débats de son temps pouvait pourtant se comprendre. Rappelons en effet que l'œuvre de Bergson (né à Paris en 1859), relayée notamment par son enseignement au Collège de France (à partir de 1900), eut, selon un mot célèbre et ambigu, un retentissement « au-delà des écoles », qu'elle gardera jusqu'à la mort de son auteur, en 1941, sinon jusqu'à aujourd'hui. Mais il y avait aussi des raisons proprement philosophiques à l'impatience de ce public. Certes, Bergson, ne voulant livrer que des réponses « définitives », considérant donc la morale comme une dimension théorique autonome, avait écrit : « On n'est jamais tenu de faire un livre » (1922, *in* 1934, p. 98/1330). Mais toute son œuvre antérieure était déjà traversée par des questions relevant, sinon de la morale, du moins de la philosophie pratique, toujours située au centre de sa philosophie générale de l'esprit.

La question de la liberté n'est ainsi traitée par Bergson, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, que sous forme d'application : « Nous avons choisi parmi les problèmes, celui qui est commun à la métaphysique et à la psychologie, le problème de la liberté » (1889, VII/3). À l'inverse de Kant, qui refusait de résoudre la question métaphysique de la liberté pour la réserver à la morale, peut-être même, comme le dit ironiquement Bergson, par « scrupule moral » (*ibid.*, p. 179/155), ce dernier refuse de faire de la liberté une question morale, pour en faire une question métaphysique et même psychologique, impliquant avant tout la conception de l'unité temporelle du moi comme durée. Autonome, individuelle, imprévisible, cette durée fonde une liberté, qui ne se manifeste cependant que dans certains actes privilégiés, ceux qui l'expriment entièrement comme telle. La réflexion morale proprement dite, qui précède ou suit l'action, délibération ou jugement, intention ou conséquences, est écartée par principe de la compréhension de l'acte libre comme tel, et peut même le masquer par une illusion constitutive de notre entendement, qu'il faut dès lors critiquer.

D'emblée, avant même d'être posé comme tel, le champ de la morale semble ainsi passé au crible des distinctions ou du dualisme bergsonien : liberté individuelle concrète d'un côté, réflexion abstraite et générale de l'autre. Les questions pratiques, qui concernent l'action, sans être traitées

comme des questions morales, sont au cœur de cette philosophie, et en manifestent les tensions, relevées par des lecteurs tels que Lévy-Bruhl (1890), Belot (1890), Rauh (1904), Nabert (1924), pour ne citer qu'eux.

Il en sera de même dans les autres grands ouvrages qui précèdent le livre de 1932.

Toute la philosophie de la connaissance exposée dans *Matière et Mémoire* (1896) repose ainsi sur le fondement de l'action indéterminée du corps. La profondeur de notre mémoire individuelle a pour sens, en s'insérant dans l'action du corps lui-même, d'enrichir notre liberté de toute une histoire personnelle. Plus encore, la matière comme l'esprit sont placés par Bergson le long d'une échelle de réalité à laquelle correspondent autant de « degrés de la liberté » (p. 250/355). Ainsi la liberté est-elle au cœur de la philosophie de Bergson : elle intervient au titre d'une théorie de la connaissance fondée sur l'action, d'une psychologie de la conscience et de la mémoire individuelle, et d'une métaphysique du réel en général. Pourtant, hormis dans *Le Rire* (1900), qui suit directement cet ouvrage, et sur lequel nous reviendrons, Bergson n'en tire explicitement aucune conséquence proprement morale. Comment peut-il même concilier les exigences génériques de l'action vitale, spatiale, sociale, et la liberté individuelle, temporelle, spirituelle ? Peut-être sera-ce justement en traitant explicitement ces questions d'un point de vue moral, qu'elles trouveront leur point d'équilibre.

Ce n'est pas encore le cas, cependant, dans *L'Évolution créatrice* (1907), même si *Les Deux Sources de la morale et de la religion* ne peuvent se comprendre sans ce dernier ouvrage. Cette « doctrine d'évolution » (1934, p. 97/1329) fournit bien, pour ainsi dire, la théorie de l'homme nécessaire à la constitution d'une philosophie morale, mais elle lui lègue aussi de nouveaux problèmes. Ainsi, si les deux aspects de l'action humaine sont rapportés à une même origine biologique, ce n'est pas pour réduire l'homme à sa fonction vitale, mais plutôt (et cette question sera au cœur de la philosophie morale de Bergson), pour donner à la vie un sens doublement moral. L'action humaine, rendue possible par la structure de l'espèce, accomplit d'abord la visée pratique qui est celle de la vie, comme « tendance à agir sur la matière ». Plus encore, l'acte libre individuel continue maintenant la « création » qui est l'essence de la vie et en délivre le sens non plus psychologique mais métaphysique. Enfin, entre ces deux sens de l'action humaine, se glisse encore l'illusion de notre entendement, qui ne conçoit de finalité que représentée comme un but à atteindre, et se méprend ainsi sur l'intention à accorder à la vie, autant que sur le sens de ses propres actions. Ainsi les deux aspects de la philosophie pratique de Bergson ne sont-ils conciliés qu'en se rapportant à une anthropologie générale elle-même inscrite, non seulement dans une interprétation de la vie, mais dans une philosophie de l'esprit qui conjoint une psychologie, une métaphysique et une théorie de la connaissance.

Mais ce n'est pas encore là une « morale » : individualité et sociabilité, intuition et intelligence, liberté créatrice et contrainte pratique ou biologique peuvent bien être conciliées en l'homme, elles ne le sont pas encore *pour* l'homme. Le sens de l'homme, sa nature et son histoire, sont encore compris de l'extérieur, à partir de la vie ou plutôt de la « signification » de celle-ci, et ne sont pas encore interprétés de l'intérieur de son expérience elle-même. Ce sera bien le cas avec le livre de 1932. Il reste cependant, avant de s'y engager, à faire une précision de méthode.

Malgré les brefs aperçus qui précèdent, il ne faudrait pas croire, en effet, que l'on puisse lire *Les Deux Sources de la morale et de la religion* comme l'aboutissement « logique » d'un progrès orienté. Chaque livre de Bergson représente en effet un tout autonome à lire selon ses problèmes et ses exigences propres. C'est donc la place précise occupée par la philosophie morale dans le livre de 1932, qui doit permettre d'en interpréter le contenu, mais aussi d'en mesurer les enjeux dans l'ensemble de l'œuvre, et dans les débats où celle-ci prend toute sa portée. Il faut donc comprendre quels sont, selon Bergson, les problèmes proprement moraux, en quoi consistent la tâche et les résultats de la philosophie morale, avant d'aller plus loin.

L'unité de la morale de Bergson

« Que dois-je faire ? »

On peut se demander si c'est bien à cette question, par laquelle Kant définit le champ de la moralité, que Bergson cherche à répondre, dans le chapitre du livre de 1932 consacré à « l'obligation morale ». Certes, le problème proprement moral, celui qui assure l'unité de la philosophie morale à travers ses divisions internes (et son lien aux autres dimensions du savoir), resterait celui de l'obligation, du rapport entre une conscience individuelle et un devoir ou une loi. Bergson semble pourtant en déplacer profondément les termes : loin de rapporter une conscience à une loi pure, l'obligation se ramène d'abord à une habitude ou à un instinct qui lie l'individu humain à son espèce et à la vie ; elle est ensuite inspirée invinciblement, comme une émotion, devant l'action de certains hommes exceptionnels, au-delà de toute loi ; dans aucun des deux cas, la réponse à la question ne semble donc découler de la recherche rationnelle du fondement, et aucune des deux « morales » que va distinguer Bergson ne part même d'une question posée par un sujet libre, par un « je », sur le sens de sa propre activité. De plus, si l'on pressent la profondeur du débat engagé notamment avec la doctrine kantienne, si la source de l'obligation est à chercher au-dessous ou au-dessus du questionnement rationnel, quel sera le rôle de la philosophie

morale ? Peut-on encore parler d'obligation proprement morale ?

Dès les premières lignes, abruptes, du premier paragraphe du livre, le déplacement décisif de la question morale semble opéré. « L'obligation vraie », comme le dira Bergson un peu plus loin (p. 91/1051) « est déjà là ». Elle n'est pas à fonder dans un présent pur et abstrait, mais à rechercher dans un passé archaïque et primitif : « Le souvenir du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous comme dans celle de l'humanité » (p. 1/981). La question à poser n'est donc pas : « Que dois-je faire ? », mais : « Pourquoi obéissions-nous ? » *(ibid.)*. Le philosophe ne recherche pas un fondement rationnel, mais un principe ou une force effective, il se livre plus à une généalogie qu'à une critique. Ainsi un mouvement extrêmement rapide mène-t-il Bergson de la première obligation à la « société » (l'usage du terme d'obligation, à la place de celui de devoir, retrouvant la définition même du fait social proposée par Durkheim), puis de la société à une origine vitale, rapprochant cette fois *Les Deux Sources*... de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche. Il reste pourtant dans cette origine sociale et vitale une dimension proprement morale, qui fait de l'obligation, ou plutôt du sentiment de l'obligation, non seulement une force pure, mais aussi la forme d'un rapport à soi qui définit l'humanité comme telle.

Ainsi, si Bergson remonte du sentiment d'une obligation particulière à la réalité d'un « tout de l'obligation » dont elle tirerait sa force parce qu'elle émanerait ainsi de la société en général, cette obligation ne peut être pour autant, comme chez Durkheim, un pur « fait social » extérieur à la conscience individuelle : il faut qu'y réponde en l'individu un « *moi social* ». L'écart entre l'individu et la société est certes infime, comme Bergson le dira plus loin : « individuelle et sociale tout à la fois, l'âme tourne ici dans un cercle. Elle est close » (p. 34/1006). Il est néanmoins la condition pour que l'on parle d'obligation, ressentie et agissante en un sujet. L'obligation reste un sentiment ou une attitude de nature *psychologique*.

C'est pourtant ce lien de l'individu à la société qui, au-delà d'une simple comparaison entre la société et un organisme, toujours faite avec prudence, oblige à remonter à la vie. « À cette société instinctive on devra penser, [...] si l'on ne veut pas s'engager sans fil conducteur dans la recherche des fondements de la morale » (p. 23/998). La vie est une origine avant d'être une norme. Il faut faire remonter l'obligation à un « instinct virtuel », l'habitude d'obéir remplaçant chez l'homme, être intelligent, les instincts et les automatismes de l'animal. Le principe de l'obligation est à chercher dans cette pure force, significativement nommée « pression ».

L'intelligence ou la raison humaines se manifesteraient d'abord, selon Bergson, dans ce rapport de forces, pour ramener l'individu à l'obéissance, comme « résistance aux résistances ». Qui plus est, les représentations de la « superstition », étudiée dans le deuxième chapitre sous le nom de « religion statique », renforceront de tout le poids de l'imaginaire cette réflexion intellectuelle et morale, qui se masque sa propre fin par une illusion vitale. Ainsi la « morale » semble-t-elle renvoyée à sa fonction biologique et pragmatique.

Pourtant, non seulement cette force se manifeste toujours dans un sentiment, mais celui-ci implique la liberté : « Un être ne se sent obligé que s'il est libre, et chaque obligation, prise à part, implique la liberté. Mais il est nécessaire qu'il y ait des obligations » (p. 24/999). Non seulement la société humaine reste composée d'êtres intelligents et libres, mais l'obligation représente, autant qu'une force analogue à un instinct, la forme d'un *lien* qui lie l'individu à soi, à la cité, à l'espèce, ou plutôt à soi et à l'espèce à travers un groupe social toujours *clos*. Ainsi, l'obligation diffère-t-elle de la nécessité par son caractère de rapport abstrait, aussi contraignant soit-il. Cette forme pourra se remplir de toutes les matières variées de l'humain, cette nature « s'absorber » dans tous les contenus de l'histoire. L'obligation est donc indépassable comme nature, et il n'existera pas d'homme sans société, ni de société sans obligation, mais elle reste à la fois vécue moralement, comme sentiment, et perméable, comme forme. Elle est à la fois totale, comme « tout de l'obligation », et vide, aussi formelle que l'impératif catégorique de Kant, à quoi Bergson la compare ironiquement.

Comment cependant trouver, au-delà de cette nature et de ce tout biologiquement déterminés, une autre « source » de « la » morale ? S'il y a « deux » morales, quelle sera leur unité ? De même que la mystique ne pourra s'appeler « religion » qu'en se mêlant (dans l'histoire concrète de l'homme) aux formes sociales de la « religion statique », on peut prévoir que la « morale ouverte » ne pourra constituer « une » morale qu'en se mêlant à la forme de l'obligation. Peut-être inversement, sera-ce en recevant un nouveau contenu que l'obligation pure pourra être dite « morale ». « L'obligation morale » serait à la fois le point commun et le mélange des deux morales. Cependant, il faut bien que le terme pur qui définit cette deuxième morale se donne comme tel dans l'expérience, et que le philosophe en trouve à nouveau l'origine.

Là encore, l'essentiel est dit en une phrase : « De tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels cette morale s'incarnait » (p. 29/1003). La source se révèle à nouveau à travers une origine, mais cette fois historique, dans des événements (à la fois exceptionnels et universels), et non plus naturelle (dans tout individu et dans l'espèce). Autant il fallait chercher, derrière les hommes qui donnent des ordres, le « tout » social de l'obligation, autant l'homme qui donne l'exemple de la

morale que Bergson appellera « ouverte » le donne-t-il entier en lui-même. En lui cette morale est d'emblée « complète et parfaite », « on ferait mieux de [l'] appeler absolue » *(ibid.)*. C'est à nouveau avec une grande rapidité que s'ensuivent les principes sociologiques et psychologiques qui font de cette moralité une source d'action : commune *imitation* (par où Bergson s'inspire cette fois de la sociologie de Tarde, et non plus de Durkheim) et appel entendu ou *aspiration* ressentie. Plus encore, tout aussi rapidement, Bergson déduit la place que doit occuper dans cette deuxième morale un « amour » de l'*humanité* dans son ensemble, qui n'est pas le prolongement du lien social, mais le dépasse et le contredit.

Mais cette évidence morale du grand homme de bien, de l'idéal moral, si elle donne d'emblée le sens personnel, individuel, et même le contenu de la deuxième morale, par opposition à la première, n'en recèle pas le principe actif. Il ne s'agit pas pour Bergson de rapporter le modèle qu'il faut imiter à une idée abstraite. Le modèle moral doit avoir une « prise » sur la volonté humaine, aussi forte que la pression sociale et vitale.

C'est paradoxalement dans ce qu'il appelle *émotion* que Bergson va chercher ce principe fondamental, qui explique à la fois l'unité individuelle ou personnelle de la morale, son effet invincible, et son sens comme amour de l'humanité, tout en renvoyant à une « source » d'un nouvel ordre. L'émotion ne désigne pas ici, en effet, une conduite affective prévisible et générale, mais le sentiment comme source individuelle de mouvement, de représentation et d'action. Bergson commence par en démontrer la possibilité en général, dans les domaines psychologique et esthétique, avant d'en étudier le contenu moral, à travers celle des « fondateurs et réformateurs de religions, des mystiques et des saints » (p. 49/1018). Tout se passe comme si la communication esthétique remplaçait le modèle sociologique et vital comme référence de la morale. La création esthétique procède d'une émotion qui renvoie à la totalité de l'artiste et s'impose irrésistiblement au sentiment du spectateur. Elle fournit le modèle à la fois d'une source individuelle, d'une « création de soi par soi » (à la manière de l'artiste nietzschéen), et d'une compréhension universelle (à la manière du jugement réfléchissant chez Kant).

Mais l'émotion *morale* ajoute à cette dimension psychologique un véritable dépassement métaphysique des limites de l'humain. Elle suppose en effet le dépassement des obstacles naturels et des limites de l'espèce, elle « affranchit les hommes de servitudes auxquelles ils étaient condamnés par les limitations de leur nature » (p. 56/1023). Ainsi suppose-t-elle ultimement, selon Bergson, un retour à l'origine et au principe de la vie : « Les grands entraîneurs de l'humanité, qui ont forcé les barrières de la cité, semblent bien s'être replacés par là dans la direction de l'élan vital » *(ibid.)*. Ainsi cette seconde morale, par le dépassement de l'humanité qu'elle implique, attend-elle un fondement métaphysique. Elle semble dépendre à la fois de la métaphysique de la vie héritée du livre précédent, et de l'interprétation du mysticisme qui la prolongera ici même dans le chapitre central sur la « religion dynamique ».

Pourtant l'émotion, loin de fonder la morale sur autre chose qu'elle-même, peut et doit d'abord se constater moralement et psychologiquement. Elle a en tant que telle une portée inclinante, sinon nécessitante, qui lui permet de produire le même effet qu'une obligation sur notre volonté. Elle peut et doit se déployer en œuvre, action ou doctrine. Surtout, même appelée à une interprétation métaphysique, la « morale » reste ici principe d'action d'un individu, et relation ou lien entre les hommes. C'est par elle que la liberté individuelle, d'abord posée pour elle-même dans l'œuvre de Bergson, prend un contenu de moralité par où elle rejoint la « société ouverte » qu'est l'ensemble de l'humanité au sein de l'univers. Elle lie ainsi, non seulement l'individu à soi, mais l'humanité dans son ensemble à elle-même, par-delà les liens intermédiaires et clos des différents groupes sociaux.

Par là même, comme la nature morale de l'homme constituait une forme générale, le contenu de chaque acte créateur de moralité absolue, loin de seulement s'y opposer, doit pouvoir s'y inscrire. L'unité des deux morales n'est pas seulement nominale : leur rapport commun à l'action de l'homme, entre obligation et inclination, pression et aspiration, impose de penser leur convergence théorique et pratique. La position pure de ce qui peut donc être nommé « deuxième morale » permet alors à Bergson d'analyser les formes mixtes qui sont celles de notre expérience réelle : vie morale *rationnelle*, *histoire* de l'humanité, ouverture *politique*.

L'unité de la morale résulte en effet, pour ainsi dire, de la confluence de ses deux sources dans un même courant de représentations et d'actions. Si l'autonomie de la morale ou le travail du « moraliste » s'arrête devant « deux forces dont il n'a pas à retracer la genèse » (p. 98/1056), il n'est pas nul pour autant : il consiste au contraire à étudier les formes concrètes de la vie morale, à partir de ce double fil conducteur. Plus exactement encore, *la théorie morale commence quand la morale devient elle-même théorique*, c'est-à-dire passe des deux forces qui lui donnent son « efficace » au plan proprement *humain* de l'intelligence et de la raison. En ce sens *« la » morale et « la philosophie morale » ne font qu'une* : l'erreur commune aux « théories philosophiques » ou aux « morales théoriques » étant justement de méconnaître la forme rationnelle qu'elles ont elles-mêmes donnée à un contenu, qui tire sa force d'autre part que de la raison ou de l'intelligence. Soulignons seulement trois points décisifs à cet égard.

Tout d'abord, cette morale théorique, intellectuelle ou rationnelle, a elle aussi un commence-

ment historique, qui coïncide avec celui de la philosophie elle-même, en Grèce. Elle suppose un dépassement ou plutôt un détachement d'avec la nature close, mais elle n'atteint pas à l'émotion informulable de la morale ouverte. Le signe en est précisément qu'elle se formule d'emblée en un corps de doctrine, la morale des « philosophes grecs », comme leur métaphysique formulait d'un coup, selon *L'Évolution créatrice*, la « philosophie innée à notre entendement » (1907, p. 319/765). La figure de Socrate représente parfaitement, selon Bergson, ce mixte qui mêle, d'un côté, un dépassement de la cité athénienne par le « démon » et l'ironie, et, de l'autre, par la théorie rationnelle de la vertu et du bien, une morale théorique complète comme telle, et susceptible de pratique sociale. La morale devient en même temps sagesse et savoir.

Mais ce commencement historique se poursuit à travers toute l'histoire de l'humanité. De manière très caractéristique c'est dans l'étude des « mobiles moraux » et des « notions morales », bref des représentations rationnelles et réflexives des sources de l'action, qu'il faut « faire la part des deux forces, l'une sociale, l'autre supra-sociale, l'une d'impulsion, l'autre d'attraction, qui [leur] donnent leur efficace » (p. 65/1030-1031). Plus encore, cette étude des notions, sur les deux exemples majeurs du « respect de soi » et de la « justice », prend d'emblée une forme *historique* très remarquable. Tout se passe comme si l'histoire et la raison, ou encore la raison dans l'histoire, représentaient la véritable substance éthique de l'homme, où se déposent et se composent les deux sources métaphysiques qui le définissent et lui permettent de se rapporter à soi. « Les deux forces s'exerçant dans des régions différentes de l'âme, se projettent sur le plan intermédiaire, qui est celui de l'intelligence » (p. 85-86/1046). Ni la raison ni l'histoire n'ont aucune force éthique en elles-mêmes, elle n'ont pas de « prise sur la volonté », et Bergson revient longuement sur l'erreur des « doctrines intellectualistes » où sont confondues dans une même critique les théories morales de Platon, de Kant et des utilitaristes tels que Stuart Mill (toutes trois explicitement discutées comme telles), mais « l'évolution sociale » obtenue par la morale pure, la formulation théorique, nécessaire à sa rationalisation font que « les problèmes moraux s'énoncent avec précision et se résolvent avec méthode » : « la vie morale sera une vie rationnelle » (p. 86/1047).

Ainsi, sans être complète, comme Bergson l'indiquait dès 1907 en réponse à Belot (*Mélanges*, p. 744-745), l'autonomie de la morale reste-t-elle fondée sur sa spécificité, qui est celle même de l'homme et de la philosophie : elle retrouve ainsi l'unité subjective et rationnelle qu'on devait commencer par lui retirer (outre Socrate, c'est à Spinoza et Rousseau que renvoie ici Bergson).

L'éducation dès ce chapitre premier, la politique dans le dernier chapitre du livre, sont enfin les deux applications proposées par Bergson de cette théorie de la « double origine de la morale » (p. 99/1057). Bergson déploie ainsi les analyses de la société close en théorie de la société naturelle et de la guerre, et celle de la morale ouverte, en théorie des droits inviolables de la personne humaine, et en philosophie de la Démocratie, « fait majeur des Temps modernes ». L'histoire même de l'humanité laisserait deux options différentes ouvertes à chaque moment de son déroulement. Il peut ainsi sembler que Bergson ne propose pas d'autre choix, au terme de ce livre de 1932, qu'entre un retour à une nature guerrière amplifiée par les inventions techniques (détournées de leur portée potentiellement libératrice), d'un côté, et l'irruption d'une personnalité mystique ou du moins d'un ressourcement dans l'émotion mystique, seule capable d'infléchir l'histoire de l'humanité dans une autre direction, celle de la paix. Mais cette ouverture sur l'histoire nous entraîne déjà au-delà de l'exposé strict du contenu et du statut de la morale de Bergson.

Ainsi la théorie morale de Bergson paraît-elle accentuer son dualisme, à travers l'opposition radicale des deux morales : mais c'est en indiquant une origine commune dans l'unité mixte de la vie, soulignée dans le dernier paragraphe du chapitre (si « toute morale est d'essence biologique », c'est loin de tout réductionnisme simple), et une fin partagée, où l'humanité prend un sens pour elle-même. Le problème spécifiquement moral donnerait donc une nouvelle unité d'ensemble à la philosophie bergsonienne (en commençant par le livre de 1932 lui-même). Mais ce n'est pas sans donner lieu aussi à des difficultés, qui en font ressortir les enjeux et les perspectives propres.

Difficultés, enjeux et perspectives

L'unité complexe de la morale de Bergson, qui conjoint la forme naturelle de l'obligation, la direction métaphysique de l'émotion, et la médiation de la raison, impose tout d'abord de surmonter ce qui apparaît comme une double limite, et que l'on retrouve dans la plupart des objections qui lui ont été adressées (dans un débat et une postérité qu'il ne s'agit pas ici de retracer).

Ainsi Nabert reproche-t-il à Bergson une sorte de naturalisme moral, par lequel il fige en nature humaine ce qui, selon l'auteur des *Éléments pour une éthique* (1943, par exemple dans les belles pages 157-158), doit s'entendre comme une résistance intérieure à la conscience morale elle-même, que celle-ci peut renverser au prix d'un acte pur en une « dialectique de l'aspiration ». Il est vrai que Bergson partagerait un tel pessimisme naturaliste avec le Freud des *Essais de psychanalyse* ou avec un Paul Valéry : l'expérience de la Première Guerre mondiale n'y est pas pour rien. Le reproche inverse de mysticisme est récusé pour sa part par Nabert qui analyse la permanence de la liberté morale dans ce qui n'est pas une mystique

de la fusion (Nabert, 1941, *in* 1994, p. 366-367). Mais la critique d'une liberté qui dépasse les puissances de la raison, déjà présente dans la réception du livre de 1889, ou du lien entre la morale et la « religion » en général est adressée à Bergson par toute une génération, autour de la Deuxième Guerre (ainsi par Politzer, avant même la parution des *Deux Sources...*) : les querelles biographiques et théologiques qui entourèrent la question du mysticisme avaient justement pu masquer l'enjeu proprement moral du livre de 1932.

De fait, ces deux objections symétriques et inverses ne valent peut-être qu'à méconnaître l'unité même de la morale de Bergson, et la façon dont elle engage l'ensemble de sa philosophie. Celle-ci n'est réductible ni à un « naturalisme », ni à un « spiritualisme » : non seulement elle concilie les deux en une unité singulière, mais elle intercale aussi entre eux un rationalisme (ou un humanisme) qui les complète en les reliant. On retrouverait ainsi dans cette philosophie morale, entre ses dimensions psychologique et métaphysique, une théorie de la connaissance qui fait toute la complexité de la philosophie de l'esprit même de Bergson.

On voit en outre comment la liberté individuelle et temporelle, et l'action pragmatique, spatiale et sociale, ne se concilient en profondeur qu'en acquérant l'une et l'autre un sens et un contenu moral. Les exigences de la « nature » humaine, spatialisation, action, société, étaient déjà présentes avant le livre de 1932 ; la signification métaphysique de la liberté de la personne individuelle, en tant que créatrice, également ; leur contradiction n'était surmontée qu'au prix d'une théorie critique complexe. Or, l'intelligence morale qui définit maintenant l'humanité lui permet de reprendre sur elle sa nature, et sa liberté. La liberté prend par essence un contenu moral, et l'acte individuel ne se sépare plus de sa signification pour tous les hommes ; la nature n'est plus seulement une contrainte extérieure et neutre, elle tire les hommes dans une certaine direction que le rôle du philosophe est de décrire, sans pouvoir la fonder ni, comme philosophe, s'y opposer. Précisément, la *philosophie* est morale de part en part, au confluent de ces deux démarches critiques : c'est cette médiation même qui lui donne toute son importance.

Bergson est « moraliste » dans toute son œuvre, que ce soit par petites touches éparpillées, ou dans un ouvrage comme *Le Rire*, tout entier consacré en filigrane de la fonction psychologique et sociale du rire, au « spectacle de l'homme pour l'homme » sur la scène sociale, qui lui masque à quel point « tout le sérieux de la vie lui vient de notre liberté » (1900, p. 60/424). Ses traits oscillent ainsi entre une misanthropie lucide empruntée autant à La Rochefoucauld qu'à Rousseau (ainsi sur Alceste, ou sur la vanité, dans *Le Rire*, p. 131-134/469-471, ou encore dans *Les Deux Sources...*, p. 4/983, sur la misanthropie), et un appel à la liberté comme expression de soi, de l'*Essai...*, à *La Pensée et le Mouvant*, en passant, là encore, par *Le Rire*. Mais l'unité de ces traits, on le comprend à présent, ne peut apparaître que rétrospectivement, à partir de la morale explicitement énoncée dans l'ouvrage de 1932. On n'aurait pu la tirer d'enjeux ou d'aperçus antérieurs, tirés des livres précédents, encore moins de *Cours* professés par Bergson, même s'ils comportent des « leçons de morale » (*Cours*, t. II, 1992), qui apportent d'utiles compléments, eux aussi rétrospectifs. C'est à partir de ce nouveau point de départ qu'on pourrait la chercher à présent, dans l'extrême rigueur, déjà annoncée par Péguy, d'une « morale souple » plus « sévère » que les « morales raides » (Péguy, 1914, p. 98-100), ou d'une morale de la disproportion des ordres, de la rupture radicale entre les limites de la morale close et les exigences infinies de la conscience ouverte, comme l'indiquait Jankélévitch (1933 et 1975).

Quoi qu'il en soit, c'est de manière bien singulière que la philosophie morale de Bergson prendrait place au carrefour de plusieurs traditions philosophiques dont on retrouverait certains aspects fondamentaux dans son œuvre, qu'il s'agisse d'un spiritualisme métaphysique aux sources multiples, ou d'un empirisme naturaliste, présent dans la psychologie morale de son époque. C'est d'avoir séparé et réuni ces éléments qui oblige Bergson à donner à la philosophie morale, dans son œuvre, un sens qui reflète celui de la vie morale même dans sa pensée : un carrefour où l'homme se rapporte à soi. Elle indique ainsi la tâche qui pourrait encore être la nôtre : sans craindre de rencontrer les déterminismes d'une nature biologique ou psychologique, ni les symbolismes d'une destination métaphysique, dans un univers et une histoire peut-être toujours plus éclatés, reconstituer la place menacée et variable, indispensable et vivante, de l'expérience morale de l'homme.

● Les textes cités sont recueillis dans les *Œuvres*, éd. Robinet, Paris, PUF, 1959, ou dans les *Mélanges*, éd. Robinet, Paris, PUF, 1972. On renvoie d'abord à la page et à la date du livre originel, puis à la page dans les *Œuvres*, pour les livres suivants : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) ; *Matière et Mémoire* (1896) ; *Le Rire* (1900) ; *L'Évolution créatrice* (1907) ; *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932). Voir aussi *Cours*, éd. Hude, Paris, PUF, 3 vol., 1990, 1992, 1995.

► BAYET A., « Morale bergsonienne et sociologie », *Annales de sociologie*, 1935. — BÉGUIN & THÉVENAZ éd., *Henri Bergson : essais et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943. — BELOT G., « Une théorie nouvelle de la liberté », *Revue philosophique*, oct. 1890. — CARIOU M., *Bergson et le fait mystique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976. — DELEUZE G., *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1968. — GOUHIER H., *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Fayard, 1961. — GUNTER P. A. Y.,

Bergson, a Bibliography, 2ᵉ éd. revue, Bowling Green Univ., 1986. — GURVITCH G., « La théorie sociologique de Bergson », in *La Vocation actuelle de la sociologie*, t. II, Paris, PUF, 1963, p. 203-219. — JANKÉLÉVITCH V., « *Les Deux Sources de la morale et de la religion* d'après M. Bergson », *Revue de métaphysique et de morale*, 1933, p. 101-117 ; *Henri Bergson*, 2ᵉ éd. revue, Paris, PUF, 1975. — KEMP-SMITH N., « Bergson's Manner of Approach to Moral and Social Questions », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, NS 47, 1948, p. 1-13. — LACEY A. R., *Bergson*, New York, Routledge, 1989. — LAFRANCE Y., *La Philosophie sociale de Bergson*, Ottawa, Univ. Press, 1974. — LÉVY-BRUHL L., « Essai sur les données immédiates de la conscience, Étude critique », *Revue philosophique*, oct. 1890. — MESNARD P., « La doctrine de l'héroïsme moral considéré comme clef de voûte de la philosophie bergsonienne », *Actes du Xᵉ congrès des sociétés de philosophie de langue française (Bergson et nous)*, Paris, A. Colin, 1959, t. I, p. 227-233 ; (dir.), « Table ronde : Morale », in *Actes..., ibid.*, t. II, Paris, A. Colin, 1959. — MOORE F. C. T., *Bergson, thinking backwards*, Cambridge Univ. Press, 1996. — MOSSÉ-BASTIDE R.-M., *Bergson éducateur*, Paris, PUF, 1955. — MULLARKEY J., *Bergson and philosophy*, Edinburgh Univ. Press, 2000 ; (éd.), *The New Bergson*, Manchester Univ. Press, 1999. — NABERT J., *L'Expérience intérieure de la liberté* (1924), in *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994 ; *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 3ᵉ éd., 1993 ; « L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu » (1941), in *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994, p. 349-368. — PEARSON K. A., *Philosophy and the adventure of the virtual : Bergson and the time of life*, London / New York, Routledge, 2002. — PÉGUY Ch., « Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne », *Cahiers de la quinzaine*, 26 avril 1914, in *Œuvres en prose complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1992. — POLITZER G., *La Fin d'une parade philosophique, le bergsonisme* (1929), Paris, Pauvert, 1968. — RAUH F., « Sur la position du problème du libre arbitre », *Revue de métaphysique et de morale*, 1904. — SOULEZ Ph., *Bergson politique*, Paris, PUF, 1988 ; avec WORMS F., *Bergson, Biographie*, Paris, Flammarion, 1997. — VIEILLARD-BARON J.-L., *Bergson*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 1993 ; *Bergson et le bergsonisme*, Paris, Armand Colin, 1999. — WORMS F., « Le rire et sa relation au mot d'esprit, notes sur la lecture de Bergson et Freud », in *Freud et le rire*, éd. Szafran & Nysenholc, Paris, Métailié, 1994 ; *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997 ; *Le Vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000 ; (éd.), « Henri Bergson », *Philosophie*, n° 54, Paris, Minuit, 1997 ; (éd.), « Henri Bergson », *Le Magazine littéraire*, avril 2000 ; dir., *Annales bergsoniennes*, Paris, PUF, 2002.

Frédéric WORMS

→ *Durkheim ; Freud ; Kant ; Nabert ; Nietzsche ; Spiritualisme français*

BESOINS → Désir

BIEN (Souverain) → Bonheur

BIEN ET MAL

La logique du bien et du mal

Le présent article porte en premier lieu sur la nature du bien et du mal, et non pas sur ce que nous devons faire ou encore sur la nature des vertus et des vices. Il se fonde sur deux remarques faites par Aristote au début de l'*Éthique à Nicomaque*, l'une concernant le *désir*, l'autre ce qui est *bien*. Aristote indique d'abord, pour ce qui est du *désir*, qu'il doit y avoir « quelque fin de nos actes que nous voulons pour elle-même, tandis que les autres fins ne sont recherchées que pour cette première fin même », car si toute fin n'était désirée qu'en vue d'une autre, le processus irait « à l'infini et rendrait nos désirs vides et vains » (1094 *a* 18-22). Puis, en ce qui concerne ce qui est *bien*, Aristote écrit « qu'on peut distinguer deux sortes de biens : ceux qui sont des biens en soi et ceux qui ne sont des biens que relativement aux premiers. Séparons alors les biens en soi de ceux qui ne sont qu'utiles à ceux-là » (1096 *b* 13-16).

Nous pouvons tâcher de clarifier la nature du bien et du mal grâce à quelques définitions explicites de ces concepts. En remarquant encore que, selon Aristote, certains désirs peuvent être *justes* ou *corrects*, nous pouvons définir le *bien* et le *mal intrinsèques* de la manière suivante : une chose est *intrinsèquement bonne* (bonne en elle-même) si elle est nécessairement telle que quiconque la désire en vertu de sa nature propre aurait un désir approprié à cette chose (l'expression « appropriée à cette chose » accomplissant la fonction normative de l'expression « désir qui est juste ») ; et une chose est *intrinsèquement mauvaise* (mauvaise en elle-même) si elle est nécessairement telle que quiconque ayant à son égard une aversion en vertu de sa nature propre aurait une aversion appropriée à cette chose. Nous pouvons également dire, au lieu de « intrinsèquement bon » et « intrinsèquement mauvais », « bon en tant que fin » et « mauvais en tant que fin ».

Les expressions « bon en tant que moyen » et « mauvais en tant que moyen » sont extrêmement ambiguës : dire d'une chose qu'elle est bonne à titre de moyen peut en effet signifier que telle de ses occurrences particulières a de bonnes conséquences, ou bien que l'ensemble de ses occurrences a de bonnes conséquences. Nous ne traiterons pas ici de ce qui est ainsi bon ou mauvais « en tant que moyen ».

Nous pouvons maintenant formuler notre troisième définition : une chose est *neutre* du point de vue de sa valeur intrinsèque si elle n'est ni intrinsèquement bonne ni intrinsèquement mauvaise.

Les états et les actions en tant que biens et maux

Les principaux états et activités intrinsèquement bons sont les suivants : *a)* la connaissance et l'activité intellectuelle, *b)* le plaisir et la jouissance,

c) l'amour et la compassion, *d)* l'accomplissement de son devoir, *e)* la beauté, *f)* l'ordre (par ex., la justice). Les contraires de ces six biens intrinsèques seraient les six maux intrinsèques suivants : *a)* l'ignorance volontaire, *b)* le déplaisir et la douleur, *c)* la haine et la méchanceté, *d)* l'action contraire à son devoir, *e)* la laideur, *f)* le désordre (par ex., l'injustice). De ces six maux intrinsèques, le plus problématique paraît être le premier – l'ignorance volontaire – dans la mesure où il n'y a pas de mal intrinsèque dans la simple *privation* de connaissance (ignorance involontaire) dans le simple fait de *ne pas savoir.* De plus, dire que la prévention délibérée est un mal intrinsèque ne revient pas à dénier qu'il y ait une vertu de la foi aveugle – vertu que l'on peut exprimer en disant « je le crois parce que c'est impossible ».

Les choses sont plus complexes avec cette seconde liste, dans la mesure où certaines notions impliquent des notions de la première liste. Faire le contraire de son devoir, par exemple, présuppose une activité mentale, qui est une chose intrinsèquement bonne. Les questions les plus délicates concernant la valeur intrinsèque sont suscitées par des états et activités complexes de ce type.

L'intrinsèquement préférable

Tout comme il est possible de *désirer* une chose comme telle et de *répugner* à une chose comme telle, il est également possible de *préférer* une chose comme telle à une autre chose comme telle ; et il est donc aussi possible qu'une préférence soit appropriée à *ses* objets. Nous définirons l'intrinsèquement préférable comme suit : une chose est *intrinsèquement préférable* à une autre si ces deux choses sont nécessairement telles que le fait de préférer la première comme telle à la seconde comme telle leur est plus approprié que le fait de ne pas préférer la première comme telle à la seconde comme telle.

Dire qu'une chose est intrinsèquement préférable à une autre ne signifie pas que l'une d'elles soit intrinsèquement mauvaise (certains biens sont, en effet, meilleurs que d'autres) ni non plus qu'elle soit intrinsèquement bonne (certains maux sont, en effet, pires que d'autres).

Descartes n'admet pas l'une de nos présuppositions – à savoir que le *désir* a un contraire, l'*aversion.* Ainsi affirme-t-il qu'en « recherchant la richesse », l'on « fuit nécessairement la pauvreté ». Il en conclut qu' « il n'y a aucun bien dont la privation ne soit un mal, ni aucun mal considéré comme une chose positive dont la privation ne soit un bien » (*Passions de l'âme,* 2e partie, art. LXXXVII).

Ce que dit Descartes n'est pas vrai du plaisir et de la douleur. Une jouissance sensorielle localisée, quelles qu'en soient les conséquences, est *intrinsèquement* bonne, bonne *en soi,* et une douleur sensorielle localisée, considérée comme un désagrément, est *intrinsèquement* mauvaise. Mais l'absence ou la privation d'un plaisir sensoriel n'est pas un mal intrinsèque, et l'absence ou la privation d'une douleur n'est pas un bien intrinsèque. L'absence d'un plaisir sensoriel est intrinsèquement neutre, tout comme l'absence d'une douleur sensorielle. Contrairement à l'exemple cartésien du bien qu'est la richesse et du mal qu'est la pauvreté, la personne tempérante trouve un moyen terme neutre entre les deux extrêmes. De plus, la richesse n'est pas intrinsèquement bonne et la pauvreté n'est pas intrinsèquement mauvaise. De tels états ne peuvent être dits bons ou mauvais qu'en vertu des *conséquences* qu'ils peuvent avoir.

Quels sont donc, alors, les genres de choses, intrinsèquement bonnes ou mauvaises ?

Les substances comme intrinsèquement bonnes

Dans le chapitre premier de son traité *Sur la nature du bien,* saint Augustin établit une hiérarchie des choses bonnes (I, 439). Si nous incluons dans la sphère des choses préférables les substances vivantes, l'expression « telle chose est préférable à telle autre » n'est plus appropriée, dans la mesure où elle suggère qu'il s'agit de « simples choses » qui ne sont pas dignes comme telles de respect – respect en *vertu du fait* qu'elles *sont* des choses vivantes. Dans de tels contextes, l'expression « telle chose est *supérieure en valeur intrinsèque* à telle autre » est donc plus appropriée.

Augustin commence par affirmer que le bien dont il n'est pas de plus grand est Dieu lui-même. Toute chose est créée par Dieu, et chaque créature individuelle est soit une *âme* soit un corps *physique.* Les âmes sont placées à un rang plus élevé que les corps et sont, par conséquent, intrinsèquement meilleures que les corps. Toutefois, les « créatures rationnelles » sont les plus excellentes de toutes (chap. VII). Augustin soutient donc les deux thèses suivantes : une substance nécessaire est supérieure à toute autre chose du point de vue de sa valeur intrinsèque, et les substances *contingentes* sont supérieures du point de vue de leur valeur intrinsèque aux choses contingentes qui ne sont pas des substances. Les substances *rationnelles* sont donc pour Augustin supérieures du point de vue de leur valeur intrinsèque aux substances non rationnelles. Il est permis de se demander, toutefois, si une catégorie importante n'a pas été omise : n'y a-t-il pas un genre de substance intrinsèquement pourvue de valeur qui puisse être ordonnée *entre* les substances rationnelles et non rationnelles ?

Considérons l' « éthique du respect de la vie » *(Ehrfurcht vor dem Leben)* d'Albert Schweitzer. Du point de vue éthique, la distinction essentielle est, selon A. Schweitzer, entre choses *vivantes* et choses *non vivantes.* Devrions-nous dire « personnes » au lieu de « choses vivantes » ? En ce cas, nous devrions remarquer que, au sens pertinent du terme « personne », ce que nous nommons les « animaux inférieurs » sont des personnes. Jeremy

Bentham disait, dans un contexte légèrement différent : « La question n'est pas de savoir s'ils peuvent *raisonner,* ni s'ils peuvent *parler,* mais s'ils peuvent *souffrir* (*Introduction aux principes de la morale et de la législation,* XVIII).

L'éthique du respect de la vie de Schweitzer va encore au-delà de ces choses vivantes que sont les animaux, puisque les choses individuelles qui sont *vivantes* sont intrinsèquement supérieures à celles qui sont non vivantes. Ce principe s'applique non seulement aux « animaux inférieurs », mais aussi bien à toute vie organique.

Se pourrait-il, toutefois, que Schweitzer n'envisageât pas la *valeur intrinsèque* de telles substances, mais considérât seulement l'*attitude* que nous devrions avoir à leur égard, ainsi que la façon dont nous devrions les traiter ? En parlant de respect, il envisage certainement l'attitude que nous devrions prendre et ce que nous devrions faire par ailleurs, mais également la question de la *valeur intrinsèque.* Le caractère approprié du respect de la vie repose sur la valeur intrinsèque des choses vivantes (Krauss, *Albert Schweitzer,* II), et si un tel respect est une émotion appropriée à ses objets, alors, selon notre première définition, ses objets *sont* intrinsèquement bons.

Si nous suivons les suggestions de Schweitzer, nous devons ajouter aux deux principes d'Augustin les trois suivants : *1)* les substances contingentes qui sont *vivantes* sont supérieures du point de vue de leur valeur intrinsèque à celles qui ne le sont pas ; *2)* les substances vivantes qui sont *capables de conscience* sont supérieures du point de vue de leur valeur intrinsèque à celles qui ne le sont pas ; *3)* les substances vivantes qui sont *rationnelles* sont supérieures du point de vue de leur valeur intrinsèque aux substances qui ne le sont pas.

Les unités organiques en tant que distinguées des simples sommes

Certains touts dotés de valeur sont tels que leur valeur n'est pas égale à la valeur de la somme de leurs parties. G. E. Moore les a nommés « unités organiques », et ils ont été discutés en détail par Moore dans *Principia Ethica* et par Franz Brentano. Nous allons d'abord nous demander ce que signifie, pour un état, le fait d'être une *simple somme* ; nous pourrons alors caractériser une *unité organique* comme un état qui n'est pas une simple somme.

Afin de comprendre ces deux concepts, nous devons encore tenir compte d'un autre fait concernant la nature du plaisir et du déplaisir. Certains plaisirs et déplaisirs sont simplement *sensoriels,* mais d'autres sont, comme les attitudes de croyances, *« propositionnels »* ou *« intentionnels ».* Tout comme l'on peut *croire que* le temps va s'améliorer, on peut se *réjouir* du fait *qu'*il va s'améliorer, ou encore éprouver du déplaisir à l'idée *qu'*il va s'améliorer. Pour de semblables plaisirs et déplaisirs, l'on peut demander « *À propos de quoi* cette personne se *réjouit*-elle ? » ou « *À propos de quoi* cette personne éprouve-t-elle du *déplaisir* ? »

Considérons alors une situation n'impliquant que les *seuls* plaisirs et déplaisirs sensoriels, et comparons-la à une situation impliquant des plaisirs et déplaisirs propositionnels ou intentionnels, de manière à pouvoir formuler ce en quoi consiste une *unité organique.* Dans une semblable situation n'impliquant que des plaisirs et déplaisirs sensoriels, nous pouvons dire que, entre deux plaisirs, le plus intense a une plus grande valeur, et que, entre deux déplaisirs, le plus intense a une valeur moindre. Supposons que nous puissions mesurer quantitativement les plaisirs et déplaisirs : nous pouvons alors dire, d'un plaisir ou d'un déplaisir, qu'il a une valeur *n* si et seulement s'il a une intensité *n*, et nous pouvons représenter par un nombre positif la valeur positive d'un état, par un nombre négatif sa valeur négative, et par le chiffre « 0 » les états neutres qui ne sont ni positifs ni négatifs. Considérons alors certains touts qui seraient de « simples sommes » dans une situation n'impliquant qu'un plaisir et un déplaisir sensoriels : la valeur de chacun de ces touts ne serait que la somme des valeurs de ses parties.

Les exemples les plus clairs d'unités organiques sont les états et activités d'un certain type et nous devons, pour en traiter correctement, préciser en quoi consiste le fait, pour un état, d'être « une partie » d'un autre état. Nous proposons donc la définition suivante :

Un état est une *partie* d'un état complexe *C* s'il implique logiquement l'existence d'un autre état constituant, conjointement avec lui-même, l'état complexe *C,* et s'il est possible pour une chose d'être dans cet état sans être dans l'état complexe *C.*

Considérons alors une personne n'éprouvant aucun plaisir ou déplaisir qui soit autre qu'une sensation de plaisir ou de déplaisir, et assumons que ces sensations sont « pures » au sens où aucune d'entre elles ne contienne un mélange de plaisir et de déplaisir. Nous pouvons représenter six « sommes » par le diagramme suivant :

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
(B)	2	0	0	2	1	1
(M)	0	– 2	0	– 1	– 2	– 1
(T)	2	– 2	0	1	– 1	0

La valeur des parties bonnes, s'il y en a, est représentée sur la première ligne, celle des parties mauvaises, s'il y en a, sur la seconde ligne, et la valeur du tout, comme simple somme des valeurs des parties bonnes et mauvaises, sur la troisième ligne.

Moore disait qu'un « tout composé » est un tout possédant des parties bonnes et des parties mauvaises (nous pouvons assumer que chaque tout, bon ou mauvais, possède des parties neu-

tres). Il disait également qu'un « bien pur » est un tout qui est bon et qui ne possède pas de parties mauvaises, et qu'un « mal pur » est un tout qui est mauvais et qui ne possède pas de parties bonnes. En employant la terminologie de Moore, nous pouvons dire que (1) est un bien pur, (2) un mal pur, (3) un neutre pur, (4) un bien composé, (5) un mal composé, et (6) un neutre composé. Il faut noter qu'un neutre composé est un neutre possédant à la fois des parties bonnes et mauvaises. S'il n'y avait que des touts comme simples sommes, chaque neutre *non composé* serait un neutre pur, tout comme chaque bien non composé est un bien pur et chaque mal non composé est un mal pur. Mais certaines unités organiques sont des neutres non composés qui ne sont pas des neutres purs, soit qu'elles soient des neutres possédant une partie mauvaise sans posséder de partie bonne, soit qu'elles soient des neutres possédant une partie bonne sans posséder de partie mauvaise.

Considérons alors les touts composés que nous venons de distinguer. Dans le bien composé (4), le mal de la partie mauvaise est *surpassé* par la partie bonne ; dans le mal composé (5), le bien de la partie bonne est *surpassé* par la partie mauvaise ; et dans le neutre composé (6), le bien de la partie bonne et le mal de la partie mauvaise se *compensent* mutuellement.

Nous pouvons maintenant comparer de semblables « simples sommes de valeur » aux *unités organiques*. Pour définir ces dernières, nous introduisons la notion de « tout composé » : un tout est composé s'il possède à la fois des parties bonnes et mauvaises, ou bien s'il est un neutre possédant soit une partie bonne, soit une partie mauvaise ; et nous dirons qu'un tout est « non composé » s'il n'est pas composé. Nous pouvons alors formuler le concept d'unité organique :

Un tout est une *unité organique* s'il est composé et ne possède pas de parties non composées telles que sa valeur soit intermédiaire entre les valeurs de celles-ci, ou bien s'il est non composé et possède une partie bonne qui soit meilleure que lui-même ou une partie mauvaise qui soit pire que lui-même (une chose peut être dite « de valeur intermédiaire » entre deux autres pourvu qu'elle soit meilleure que l'une d'entre elles et pire que l'autre).

L'échec et la conversion de valeur

Envisageons maintenant, d'une façon moins formelle, dix types d'unités organiques, en commençant par ce qu'on pourrait nommer l' « échec » de la valeur intrinsèque. Ce concept peut être illustré par les « cas particuliers de préférables » discutés par Brentano : le plaisir dans le mal, le déplaisir dans le mal, le plaisir dans le bien, et le déplaisir dans le bien.

Selon la théorie des valeurs de Brentano, (i) le plaisir est intrinsèquement bon, (ii) le déplaisir est intrinsèquement mauvais, (iii) la conscience est intrinsèquement bonne, et (iv) la conscience n'a pas de contraire qui soit intrinsèquement mauvais. Considérons alors les états de choses suivants : *quelqu'un éprouvant du plaisir, quelqu'un éprouvant du déplaisir,* et *quelqu'un ayant conscience* : le premier sera intrinsèquement bon, le second intrinsèquement mauvais, et le troisième, qui est une partie des deux autres, sera intrinsèquement bon. Si nous entendons par « joie » et « tristesse » des termes désignant des types de plaisir et de déplaisir, et si nous les concevons intentionnellement ou propositionnellement, c'est-à-dire si nous les interprétons comme ayant pour référence des attitudes émotionnelles pouvant avoir des objets propositionnels faux, alors « Jean éprouve de la joie devant le bonheur de Jacques » n'impliquera pas que Jacques soit heureux, et « Jacques éprouve de la tristesse devant le malheur de Jean » n'impliquera pas que Jean soit malheureux.

Meinong employait les termes suivants pour exprimer les distinctions de Brentano : *Mitfreude,* ou joie devant la joie d'autrui ; *Mitleid,* ou tristesse devant la tristesse d'autrui ; *Schadenfreude,* ou joie devant la tristesse d'autrui, et *Neid*, envie ou tristesse devant la joie d'autrui (714-718). Qu'y a-t-il de mal dans le plaisir devant le mal *(Schadenfreude)* ? La réponse est suggérée par ce que dit Schopenhauer concernant la « joie maligne » : « À certains égards la *joie maligne* est le pendant de l'envie. Toutefois, ressentir de l'envie, cela est d'un homme ; jouir d'une joie méchante, cela est d'un démon. Pas d'indice plus infaillible d'un cœur décidément mauvais, d'une profonde corruption morale, que le fait d'avoir une seule fois savouré paisiblement, de toute son âme, une telle joie » (*Le Fondement de la morale*, 146). Dans une situation semblable, nous aurions un mal composé qui ne possède pas de partie qui soit pire que lui-même.

Si un mal est *mis en déséquilibre* au sein d'un plus grand tout, alors nous pouvons regretter ou déplorer la présence du mal dans ce tout. Mais si ces exemples d'*échec* du mal sont recevables, nous devrions être reconnaissants pour le mal de la partie mauvaise, car dans toutes ces situations le mal de la partie mauvaise rend le tout *meilleur* qu'il n'aurait été si cette partie mauvaise avait été remplacée par sa négation neutre.

Nous pouvons maintenant distinguer avec plus de précision les différents sens de l'échec du bien. La définition de l'échec du bien devrait être adéquate aux trois types de plaisir devant le mal que nous avons distingués : (i) lorsque le plaisir devant le mal est un tout mauvais possédant une partie bonne, (ii) lorsque le plaisir devant le mal est un tout neutre, possédant une partie bonne et aucune partie mauvaise, et (iii) lorsque le plaisir devant le mal est un tout bon, possédant une partie meilleure que lui-même et aucune partie mauvaise.

Considérons d'abord l'échec du bien. Nous distinguerons entre *échec partiel* du bien, *échec total* du bien, et *conversion* du bien. L'échec du

bien est ce que nous exprimons lorsque nous disons qu'une part du bien d'un état de choses bon est mise en échec par un tout plus grand auquel il appartient, et nous définissons un tel concept de la façon suivante :

Une part du bien d'un état de choses est mise en échec par un tout *T* si cet état de choses est une partie bonne de *T* qui est meilleure que *T* et si le fait que *T* possède une partie mauvaise qui soit pire que lui-même implique que cette partie mauvaise appartienne à l'état de choses en question.

Le bien peut être mis en échec en trois manières : *1)* Le bien d'un état de choses peut être *partiellement mis en échec* au sein d'un plus grand tout si une part du bien est mise en échec et si ce tout est bon ; *2)* le bien d'un état de choses peut être *totalement mis en échec* si une part du bien est mise en échec et si le plus grand tout n'est *pas* bon ; *3)* enfin, le bien d'un état de choses peut être *converti* dans *T* si une part du bien de *T* est mise en échec dans *T* et que *T* soit mauvais.

Le simple échec *partiel* du bien est illustré par le plaisir devant le mal, si un tel plaisir est bon, qu'il possède une partie (le plaisir) qui ne soit pas meilleure que lui-même, et s'il n'a pas de partie qui soit mauvaise. L'échec *total* du bien est également illustré par le plaisir devant le mal, si un tel plaisir est neutre, qu'il possède une partie bonne (le plaisir), et s'il n'a pas de partie propre qui soit mauvaise. La *conversion* du bien est illustrée par le plaisir devant le mal, si un tel plaisir est mauvais, qu'il possède une partie propre (le plaisir) qui soit bonne, et s'il n'a pas de partie propre qui soit mauvaise.

Nous pouvons définir de façon analogue l'échec du mal : une part du mal d'un état de choses est mise en échec par un tout *T* si cet état de choses est une partie mauvaise de *T* qui est pire que *T* et si le fait que *T* possède une partie bonne qui soit meilleure que lui-même implique que cette partie bonne appartienne à l'état de choses en question.

L'échec du mal, tout comme l'échec du bien, peut prendre trois formes : le mal dans le plus grand tout n'est que *partiellement mis en échec* si ce dernier est lui-même mauvais, il est *totalement mis en échec* si le tout n'est *pas* mauvais, et il est *converti* si le tout est bon.

Le simple échec *partiel* du mal est illustré par le déplaisir devant le mal, si un tel déplaisir est mauvais et s'il possède une partie (le déplaisir) qui soit pire que lui-même. Un autre exemple serait le châtiment d'une mauvaise action, pour autant qu'il soit meilleur que l'une quelconque de ses parties propres mauvaises. L'échec *total* du mal est illustré par le déplaisir devant le mal, si un tel déplaisir est neutre et s'il possède une partie (le déplaisir) qui soit pire que lui-même. La *conversion* du mal est illustrée par le déplaisir devant le mal, si un tel déplaisir est bon et s'il possède une partie propre qui soit mauvaise.

Lorsque le mal est mis en déséquilibre par un plus grand tout, alors ce dernier possède une partie bonne qui n'appartient pas à la partie mauvaise et qui est meilleure que le tout lui-même. Mais lorsque le mal est mis en échec, le plus grand tout n'aura pas de partie bonne qui n'appartienne pas également à la partie mauvaise ; en conséquence, le tout n'aura pas hors de la partie mauvaise elle-même une quelconque partie qui soit meilleure que lui-même. Ainsi donc, lorsque le mal d'un état de choses est mis en échec par un plus grand tout, il n'est pas vrai que le mal de cet état de choses soit mis en déséquilibre par ce plus grand tout, puisque nous ne trouverons pas ailleurs dans ce tout une partie qui soit bonne et qui soit meilleure que le tout. Lorsque le mal est mis en déséquilibre, mais non pas mis en échec, par un tout qui est bon, nous pouvons alors encore regretter ou déplorer sa présence. Mais lorsque le mal est mis en échec par un tout qui est bon, alors, comme je l'ai suggéré, nous devrions être reconnaissants de la présence même de la partie mauvaise.

Le problème traditionnel du mal

Par « problème du mal », nous entendons la question suivante : « Comment le mal – *le mal intrinsèque* – est-il possible dans un monde créé par une divinité omnisciente, omnipotente et bienveillante ? » Les solutions les plus familières suggèrent une limitation de la divinité eu égard à au moins l'un des trois attributs que sont l'omniscience, l'omnipotence et la bienveillance.

Les concepts d'*échec* et d'*unité organique* offrent toutefois une autre possibilité. Le mal intrinsèque dans le monde constitue un tout organique qui est bon précisément en raison du mal qu'il comporte. Cette solution, pour être acceptable, requiert cependant un acte de foi. Les maux qui surviennent à une personne ou à un animal ne sauraient être mis en échec par quoi que ce soit survenant à une *autre* personne ou à un *autre* animal. Il y aurait là une injustice incompatible avec la bienveillance divine. Qu'y a-t-il donc, alors, qui *pourrait* mettre en échec la souffrance supportée par un individu ? Face à cette question, une sage théodicée devrait reconnaître qu'elle ne possède pas encore la réponse.

L'objectivité de la valeur intrinsèque

Savons-nous réellement quoi que ce soit concernant la nature du bien et du mal intrinsèques ? Le principe de l'objectivité de la valeur intrinsèque s'applique aux croyances et jugements de la forme suivante : (i) « A est *intrinsèquement bon* », (ii) « B est *intrinsèquement mauvais* », (iii) « C est *intrinsèquement neutre* », et (iv) « A est *intrinsèquement préférable* à B ». Selon ce principe, les croyances et jugements de cette sorte possèdent les caractères suivants : ils sont vrais ou faux, leur

valeur de vérité est invariante, et ils ne sont pas uniquement subjectifs. Si mes jugements de valeur sont incompatibles avec les vôtres, et si les vôtres sont vrais, alors les miens sont faux. Les jugements de l'arithmétique sont objectifs selon les trois sens indiqués.

Il y a donc un enjeu fondamental divisant ceux qui acceptent le principe d'objectivité dans la théorie des valeur (« les objectivistes ») et ceux qui le refusent (« les non-objectivistes ») et, bien que nous n'ayons pas de certitude concernant la manière dont la question pourrait être tranchée, la dialectique du débat est cependant claire.

Toute tentative visant à *réfuter* le principe d'objectivité différera sur un point fondamental de toute tentative visant à le *démontrer*. La réfutation, si du moins elle est totalement explicite, comportera ce que nous pourrions nommer une *prémisse destructrice,* c'est-à-dire une prémisse affirmant que les jugements de valeur *manquent* d'un certain caractère essentiel à l'objectivité. Cette prémisse destructrice aura la forme suivante : les énoncés prétendant attribuer une valeur intrinsèque sont dépourvus de signification cognitive (ou bien sont scientifiquement dénués de sens, ou encore ne sont ni vrais ni faux).

En vertu de la nature même de la question en jeu, le principe destructeur ci-dessus devra figurer à titre de prémisse. L'objectiviste et le non-objectiviste parviendront vite à une impasse s'ils ne peuvent s'accorder sur la prémisse destructrice.

Toute tentative visant à *démontrer* le principe d'objectivité peut *aussi* conduire à une impasse, mais, en ce cas, la nature de la preuve, si elle est formulée de la façon la plus plausible, différera significativement de celle que propose le non-objectiviste. L'argument objectiviste devra comporter une prémisse *impliquant logiquement* le type de proposition même que cet argument est supposé défendre.

Considérons l'argument suivant en faveur de l'objectivisme : « (1) Il y a des propositions dont nous savons qu'elles sont vraies ; (2) nous ne pouvons pas *savoir* qu'une proposition donnée est vraie à moins d'être *justifié* à accepter cette proposition ; et (3) dire qu'une personne est *justifiée* à accepter une certaine proposition signifie, entre autres choses, qu'il est *intrinsèquement préférable* que cette personne accepte cette proposition plutôt qu'elle la nie ; mais (4) si les jugements concernant l'intrinsèquement préférable ne sont ni vrais ni faux, alors aucune personne ne connaît quoi que ce soit ; et (5) cette conclusion contredit notre supposition initiale selon laquelle il y a des propositions dont nous savons qu'elles sont vraies. »

Il semble ainsi que toute personne souhaitant parvenir à une décision, eu égard à l'objectivité des jugements concernant la valeur intrinsèque, ne puisse pas *à la fois* accepter la prémisse destructrice *et* affirmer qu'il y a quelque chose que nous savons. Mais le non-objectiviste a une autre option possible : il peut nier l'une des autres prémisses – les prémisses (3) ou (4) – de l'argument épistémique ci-dessus. Si l'objectiviste et le non-objectiviste souhaitent poursuivre leur discussion, ils vont à nouveau se trouver confrontés à la situation dialectique précédente, mais à propos d'un autre sujet : ils disputeront, cette fois-ci, non plus de la théorie des valeurs, mais d'épistémologie. Ils auront, par conséquent, « parcouru le cercle », comme le disaient les Anciens.

Nous rencontrons ainsi les plus difficiles des questions épistémologiques, mais ces questions ne sont pas, à strictement parler, pertinentes pour ce qui concerne l'analyse du bien et du mal. Deux philosophes raisonnables pourraient peut-être parvenir à un accord, mais cette conclusion est, au mieux, problématique, et ce serait une erreur de penser qu'il existe une façon plus simple de régler les disputes concernant le principe d'objectivité.

► ADAMS R. M., *Finite and infinite goods, A Framework for Ethics,* Oxford / New York, Oxford Univ. Press, 1999. — ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, GF-Flammarion et LGF - Livre de Poche, 1992. — AUGUSTIN, *De natura Boni (De la nature du Bien),* in *Œuvres,* vol. 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p. 439-509. — BENTHAM J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1re éd., 1789), éd. J. H. Burns & H. L. A. Hart, in *The Collected Works of Jeremy Bentham,* The Athlone Press, 1970. — BRANDT R., *A Theory of the Good and the Right,* Oxford, Clarendon Press, 1979. — BRENTANO F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1re éd., 1889), Felix Meiner Verlag, 1937. — CANTO-SPERBER M., *L'Idée de bien,* Paris, PUF, 2002 ; *L'inquiétude morale et la vie humaine,* Paris, PUF, 2001. — DESCARTES R., *Les Passions de l'âme,* in *Œuvres et lettres,* Paris, Gallimard « Pléiade », 1953 ; *Œuvres,* éd. C. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974. — GADAMER H.-G., *L'Éthique et la dialectique de Platon,* Arles, Actes Sud, 1994 (trad. de *Platos dialektische Ethik,* Hambourg, Felix Meiner, 1931, 1983). — KANT E., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), trad. fr. V. Delbos, *Les Fondements de la métaphysique des mœurs,* Paris, Delagrave, 1971. — KRAUSS O., *Albert Schweitzer : Sein Werk und seine Weltanschauung,* Pan-Verlag Rolf Heise, 1926 (trad. angl., *Albert Schweitzer,* Adam & Charles Black, 1944). — LEMOS R. M., *The Nature of Value,* Univ. Press of Florida, 1995 ; *Intrinsic Value, Cougt and Warrant,* Cambridge Univ. Press, 1994. — MEINONG A., *Gesamtausgabe,* vol. III, *Abhandlungen zur Werttheorie,* Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1968. — MOORE G. E., *Principia Ethica,* Cambridge, Univ. Press, 1903, Paris, PUF, 1998. — MURDOCH I., *La Souveraineté du Bien,* Paris, L'Éclat, 1994 (trad. de *The Sovereignty of Good,* Cox & Wyman, 1970). — SCHOPENHAUER A., *Über die Grundlage der Moral* (1841), trad. fr., *Le Fondement de la morale,* Paris, LGF - Livre de Poche, 1991. — SCHWEITZER A., *Zwischen Wasser und Urwald* (1922), trad. fr., *À l'orée de la forêt vierge,* Paris, Albin Michel, 1985. — VIRVIDAKIS S., *La Robustesse du Bien,* Jacqueline Chambon, 1996.

Roderick M. CHISHOLM

→ *Aristote ; Augustin ; Conséquentialisme ; Fins ; Mal, souffrance, douleur ; Moore ; Normes , Objectivisme ; Plaisir ; Pratique ; Raison ; Sens moral ; Subjectivisme ; Théodicée.*

BIENVEILLANCE → Sympathie

BIOÉTHIQUE

La bioéthique est un mot nouveau apparu vers 1970 aux États-Unis d'Amérique, cristallisant des mouvements, des aspirations, des discours et des pratiques qui questionnent et mettent en cause les avancées des techniques biomédicales. Dans le sillage de la bioéthique, des mots et des expressions se sont constitués couvrant une quantité de thèmes. « Comités d'éthique », « manipulation du génome humain », « droit de procréer », « brevétabilité du vivant », « consentement », « testament de vie », évoquent différemment cette tension entre le développement technoscientifique et l'interrogation éthique, ou dit autrement, entre la maîtrise technique et la limite posée par des normes. Qu'elle soit décrite comme « champ de questions », « discipline nouvelle » ou « science des interfaces », la bioéthique suscite encore maintes discussions sur son statut, ses méthodes et ses buts tant aux États-Unis qu'en Europe. Nous allons aborder tour à tour ces divers aspects.

Contextes d'émergence de la bioéthique

Les limites de l'éthique médicale. Les questions d'éthique dans les pratiques biomédicales ne sont pas nées de la bioéthique. En effet, l'éthique médicale, c'est-à-dire l'éthos (les usages et les valeurs) propre à la profession médicale, repose sur une longue tradition remontant au *Serment* d'Hippocrate (V[e] s. av. J.-C.). Différentes valeurs (fidélité, service au malade quelles que soient ses origines, secret et discrétion) et principes (« surtout ne pas nuire », interdiction de l'avortement et de l'euthanasie : ne pas détruire une vie humaine) ont modelé la profession médicale. Ces valeurs et principes ont été exprimés par les corporations professionnelles (ou associations, académies), soit sous la forme quasi juridique d'un code de déontologie, ou encore par le biais de code d'éthique (Code international d'éthique médicale de l'Association médicale mondiale [AMM] de 1949) ou de déclaration internationale (Déclaration d'Helsinki de l'AMM de 1964, amendée à Tōkyōen 1975, à Venise en 1983 et à Hong-Kong en 1989). D'une façon générale, l'éthique médicale dans sa tradition déontologique décrit les devoirs des médecins à l'égard de leurs patients dans une perspective d'autorégulation de la profession médicale.

Cependant, les organisations médicales internationales (l'AMM ou encore l'OMS, l'Organisation mondiale de la santé) arriment cette tradition déontologique hippocratique à la pensée des droits de l'homme, et en particulier, à la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Durant la Seconde Guerre mondiale, les expériences horribles des médecins nazis sur des êtres humains avec la complicité du pouvoir politique ont induit une véritable perversion de la science et la médecine. Le Code de Nuremberg de 1947, rédigé lors du Tribunal de Nuremberg, a énoncé dix principes concernant l'expérimentation humaine (en particulier le principe du consentement du sujet) pour guider à l'avenir les médecins en matière de recherche médicale. Il a influencé de façon explicite et déterminante les déclarations internationales sur l'expérimentation humaine subséquentes. Cette convergence, au niveau international, entre l'éthique médicale et les Droits de l'homme se focalise sur la nécessité de protéger l'être humain des abus de pouvoir de l'État en s'assurant du même coup que celui-ci remplit ses obligations – protection, sécurité, assistance, en particulier les conditions qui assurent la santé. Ceci permet concrètement à des médecins et à leurs associations de s'opposer et de résister au nom des Droits de l'homme à des pratiques abusives instaurées par des États non démocratiques (Déclaration de Hawaï de 1977 de l'Association mondiale de psychiatrie en matière d'internement psychiatrique pour des motifs politiques).

Globalement, l'éthique médicale des Déclarations internationales se place sous le signe d'un humanisme progressiste peu critique du développement technoscientifique ; elle est fondée sur des modalités professionnelles pour les médecins, par les médecins.

Revendications sociales et crise de l'autorité médicale. Parallèlement aux préoccupations morales de l'éthique médicale, d'autres mouvements idéologiques ou critiques se sont développés dans l'espace public, radicalisant certains débats.

Dans les années 1960, les sociétés occidentales, caractérisées par le développement de l'État providence et une certaine aisance matérielle, ont été traversées par des revendications sociales (égalité des races, des sexes, liberté sexuelle) et l'affirmation de droits individuels (autonomie de la personne). Rappelons que ces forces conflictuelles, mettant en cause des sources d'autorité (institutions, État, religion), ont entraîné des changements sociaux considérables dans la vie privée et la vie publique (décriminalisation du suicide, de l'avortement, de l'homosexualité ; légalisation du divorce, des moyens de contraception ; désinstitutionnalisation des malades psychiatriques, etc.). Ces revendications ont aussi touché le milieu médical en dénonçant le paternalisme des médecins dans la relation thérapeutique (par les théologiens : J. Fletcher, P. Ramsey), et le non-respect des sujets de certaines expériences médicales (par le scientifique H. Beecher). Au début des années 1970, ces critiques ont été amplifiées par les médias puis par le public prenant ainsi le relais des universitaires (des philosophes : C. Callahan, D. Clouser, et des sociologues : R. Fox). L'autorité médicale et le savoir des experts sont progressivement remis en question par

d'autres champs de la connaissance, mais aussi par des voix profanes qui utilisent, entre autres, les tribunaux. La bioéthique advient dans ce contexte de crise du pouvoir médical et scientifique, où l'éthique médicale n'est pas suffisante pour répondre à la démocratisation des savoirs, au pluralisme des valeurs et à la sécularisation de la société.

Les ambivalences sociales face au modèle technoscientifique de la médecine. Ces critiques sociales ont une autre cible principale : le développement technoscientifique. Depuis le début du XXe s., la médecine a multiplié ses capacités d'intervenir efficacement sur l'être humain malade, tant par des moyens médicamenteux (antibiotiques, vaccins, neuroleptiques, etc.), que par des techniques sophistiquées d'intervention (chirurgie cardiaque, réanimation, transplantation d'organes, etc.) ou de diagnostic (électrocardiogramme, artériographie, résonance magnétique, etc.). La pratique médicale est devenue plus technique. Mais surtout, l'utilisation de techniques biomédicales peut être orientée à des fins autres que strictement thérapeutiques (traitement d'une maladie et administration des soins), dans un but de convenance personnelle (sélection du sexe par diagnostic prénatal, FIVETE chez la femme ménopausée, euthanasie, etc.). Le modèle technoscientifique (pouvoir de transformation, maîtrise des processus, efficacité, rendement, accessibilité) tend à dominer le développement de la médecine.

Les questions qui surgissent concernent les limites de l'impératif technicien : est-ce que tout ce qui est techniquement possible est éthiquement et socialement acceptable ? Les interrogations portent sur les capacités manipulatrices de la biomédecine et forcent à repenser des concepts traditionnels qui structurent l'univers symbolique et l'espace social. Par exemple, avec la médecine prédictive il va être possible d'anticiper des prédispositions à certaines maladies par l'analyse de l'ADN d'une cellule d'une personne. Quel est le statut de cet ADN : une partie du corps ? un matériau biologique ? le support de l'identité personnelle ?

La bioéthique advient donc également dans ce contexte d'interrogations et de contestations des possibles techniques en biomédecine. Différents courants de pensées se côtoient. Certains plutôt antiscientifiques jugent qu'il faut respecter les lois de la nature et conserver la nature humaine telle qu'elle est. Cette position est défendue davantage par des religions, telle l'Église catholique qui s'est prononcée contre les technologies de procréation et l'euthanasie. D'autres, dans une visée prudentielle, sont à la recherche de critères pour définir le « Bien » de l'humanité afin de « gérer » le développement biomédical. D'autres encore, progressistes, adhèrent à l'impératif technicien et affirment qu'il n'y a pas de limite éthique à imposer à la recherche biomédicale.

Naissance de la bioéthique

Au carrefour d'une éthique médicale limitée aux médecins, de revendications sociales où s'expriment un désir d'autonomie, d'ambivalences par rapport au développement d'une médecine technoscientifique, la bioéthique naît aux États-Unis et se structure progressivement. D'un pays à l'autre, la bioéthique développe des pratiques propres au contexte socioculturel. Par exemple, aux États-Unis, la bioéthique comme champ de questions s'est répandue assez rapidement dans l'ensemble de la société, des médias à l'hôpital en passant par la formation universitaire. De son côté, la France a mis sur pied très tôt, dès 1983, un Comité consultatif national d'éthique qui a entraîné une dissémination timide, voire contestée, de la bioéthique dans les pratiques médicales et l'enseignement universitaire.

La bonne fortune d'un mot. Le néologisme « bioéthique » est d'abord le titre d'un livre de Potter van Rensselaer intitulé *Bioethics : Bridge to the future*, publié en 1971, aux États-Unis. Potter se proposait de bâtir une éthique utilisant les sciences biologiques pour améliorer la qualité de la vie. Or, depuis la fin des années 1960, des universitaires américains (théologiens, philosophes mais aussi des médecins) se regroupent afin de s'interroger sur le développement technologique principalement en médecine. Deux centres de recherche vont devenir les pôles de ce nouveau champ : la bioéthique. Le premier, l'Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, maintenant connu sous le nom de Hastings Center, est fondé en 1969 par Willard Gaylin, un psychiatre, et Daniel Callahan, un philosophe catholique, qui, dès le premier numéro de la revue *Hastings Center Report*, en 1973, présente la bioéthique comme une discipline. Le deuxième centre, créé peu après le premier, en 1971, porte un titre explicite : The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics, incluant parmi ses trois composantes, un Center for Bioethics. Le Kennedy Institute prend l'initiative de l'*Encyclopedia of Bioethics* qui sera publié en 1977, donnant le ton au développement ultérieur de ce nouveau champ de connaissances.

La bioéthique y est présentée comme englobant mais dépassant l'éthique médicale, c'est-à-dire une éthique pour les seuls médecins. Car elle concerne tous les professionnels de la santé, l'ensemble des problèmes ayant ou non une visée thérapeutique, les dimensions sociopolitiques, tant les humains que les règnes animal et végétal. Ces éléments distinguent encore la bioéthique aujourd'hui. Bien que l'on ne s'accorde guère sur sa définition, il reste possible de dégager certains éléments convergents.

Les caractéristiques de la bioéthique. La bioéthique est caractérisée premièrement par la pluri-

disciplinarité qui présente d'emblée des tensions. D'abord, cette pluridisciplinarité se rapporte à des pratiques technoscientifiques diverses (médecine, biologie et leurs multiples spécialisations), ensuite à des disciplines qui sont appelées à confronter leurs points de vue, d'abord l'éthique et le droit, la philosophie, la théologie, et puis, d'autres sciences humaines (sociologie, anthropologie, sciences politiques, psychologie, psychanalyse, etc.). Le dialogue pluridisciplinaire permet de rendre compte de la complexité des problèmes qui se posent. Simultanément, les conditions même de ce dialogue sont délicates car les conflits de valeurs identifiés se font à partir d'horizons idéologiques non homogènes. La façon de penser un problème éthique particulier, telle la modification du génome humain, peut varier d'une discipline à l'autre et opposer des visions différentes du « Bien », selon par exemple, que l'on est un théologien catholique, un juriste, un philosophe agnostique, ou un généticien. Chacun parle au niveau d'une discipline spécifique donnant du problème un éclairage particulier, tout en exprimant en même temps, au niveau de ses convictions personnelles, sa subjectivité individuelle. Cette approche pluridisciplinaire illustre bien le pluralisme social dans lequel se posent aujourd'hui ces problèmes. En d'autres termes, la bioéthique crée un espace d'interaction communicationnelle dans l'espace public, ouvert et pluraliste, où différentes communautés de pensées peuvent exprimer et discuter du sens de leurs croyances et de leurs valeurs qui sont mises en question par le développement biomédical.

Deuxièmement, la bioéthique se présente sous la forme de discours et de pratiques. Des discours d'abord, les écrits dans ce champ se sont multipliés (monographies, revues spécialisées, etc.), et des pratiques ensuite, enseignement universitaire, participation à des comités d'éthique (locaux ou nationaux), consultation dans les hôpitaux, professionnalisation (« l'éthicien »). Ces pratiques comme ces discours ont très souvent une visée normative pour orienter l'action mais ils n'excluent pas des perspectives spéculatives ou théoriques. La bioéthique se définit donc par cette forte interaction langagière et symbolique, ce qui fait dire à G. Hottois que « la bioéthique est pratique discursive et discours pratique ».

Cette visée normative qui caractérise la bioéthique mérite d'être examinée plus attentivement. En effet, l'analyse éthique en bioéthique possède deux principaux volets.

Le premier, de nature plus réflexive, accentue le travail de clarification et d'explication des enjeux éthiques proprement dits. L'analyse éthique se situe dans un arrière-plan méta-éthique et analytique, et se propose de cerner la question éthique en jeu, d'indiquer les méthodes de réflexion, de dégager les valeurs et les principes en cause, de mettre en évidence les arguments contradictoires ou tautologiques. Il s'agit moins de prendre position que de faciliter le débat éthique entre personnes directement impliquées dans le problème.

Le deuxième volet est de nature plus normative et conduit généralement soit à une prise de décision pratique ou à une prise de position assortie de recommandations précises. L'analyse éthique se donne alors comme objectif de répondre concrètement à un problème spécifique et circonscrit. Par exemple, une consultation sera demandée à un éthicien qui donnera son avis sur une situation précise d'arrêt de traitement ou encore un comité d'éthique élaborer a un ensemble de principes et de normes pour établir une procédure de niveaux de traitements en unité de soins intensifs. Les méthodes utilisées permettant cette visée normative sont diverses mais deux d'entre elles se distinguent particulièrement. L'une utilise une méthode casuistique qui fonctionne par analogie de cas en tenant compte des conséquences et du contexte particulier, formant ainsi une sorte de jurisprudence. L'autre utilise une méthode orientée vers un universalisme formel. On cherche à identifier des normes générales qui permettraient d'atteindre un consensus étendu à la société voire à l'humanité. Ces normes et ces principes, rationnellement argumentés, risquent cependant de devenir formels et vides de sens pour orienter l'agir concret. On retrouve en bioéthique une tension propre à la philosophie morale, entre le particulier et l'universel.

En résumé, la bioéthique se caractérise par sa pluridisciplinarité, son approche résolument ouverte et pluraliste, des discours et des pratiques communicationnels, une analyse éthique orientée vers la prise de décision. Sa stabilité comme champ de question provient également des thèmes abordés.

Les thèmes de la bioéthique. L'enseignement de la bioéthique, qu'il s'effectue dans les facultés de médecine, de théologie ou dans les écoles de formation infirmière, se présente assez systématiquement sous la forme d'une succession de thèmes où l'accent est mis soit sur les technologies nouvelles ou prospectives ou encore sur des problèmes éthiques renouvelés. Il est possible de donner brièvement la liste des thèmes qui alimentent la réflexion bioéthique :

1) La relation patient – médecin (équipe soignante), la santé et la société. Il s'agit de problèmes touchant plus précisément la pratique médicale comme le consentement, le refus de soins, le secret médical, la vérité au malade, la qualité de vie, etc. Aux États-Unis, on utilisera plus volontiers le terme de « Clinical Ethics » pour désigner ces questions touchant la pratique médicale quotidienne. *2) L'expérimentation humaine* et la régulation de la recherche avec les êtres humains. *3) Les techniques concernant la procréation* et le début de la vie humaine. On fait référence ici tant à la FIVETE, à l'insémination artificielle, à l'avorte-

ment thérapeutique, au diagnostic prénatal qu'au statut de l'embryon ou à la sélection du sexe ou encore à la catégorie du pré-embryon. *4) Les techniques entourant le vieillissement et le mourir.* Ceux-ci touchent par exemple, les soins palliatifs, l'euthanasie, l'acharnement thérapeutique, le testament biologique. *5) Les interventions sur le patrimoine génétique de l'être humain.* Cela concerne tant le conseil génétique que la médecine prédictive ou encore la thérapie génique. *6) Les interventions sur le corps humain.* Elles ont pour objet principal les transplantations d'organes et de tissus (fœtaux) mais également les transformations créées par la médecine à des fins autres que thérapeutiques (motifs de convenance, médecine sportive, transsexualisme, etc.). *7) La manipulation de la personnalité et l'intervention sur le cerveau.* On fait référence ici essentiellement à la psychochirurgie, au contrôle comportemental en psychiatrie. *8) Les techniques et les approches concernant l'environnement et les êtres non humains.* Ce thème est très large puisqu'il aborde tant l'expérimentation sur l'animal (de la vivisection aux animaux transgéniques) que l'éthique environnementale (des armes biologiques, aux brevets et à la préservation des espèces).

Cette liste sans être exhaustive donne un aperçu de la variété et de la quantité des thèmes et des problèmes éthiques qui sont l'objet de la bioéthique.

La bioéthique : champ de questions ou discipline nouvelle ?

La description faite jusqu'ici des conditions d'émergence de la bioéthique et de ses particularités ne rend pas compte de ses mouvements internes. On peut en effet constater depuis une quinzaine d'années différents efforts de théorisation au sein de la bioéthique dans le but d'offrir soit un cadre théorique fondationnel des procédures de décision, soit encore un ensemble de principes ayant une utilité pratique dans la résolution de dilemmes éthiques rencontrés en biomédecine. Chacune de ces différentes voies offre également des conceptions différentes du statut épistémologique de la bioéthique. Nous allons examiner brièvement les trois principaux courants spécifiques à la bioéthique qui se sont développés principalement aux États-Unis. Ces trois courants se distinguent des approches classiques de la philosophie morale en particulier des théories déontologistes et téléologistes. Beaucoup de prises de position et de raisonnement en bioéthique sont marquées par deux courants essentiels de la philosophie morale : l'utilitarisme et le kantisme qui donnent les deux courants principaux de l'éthique appliquée contemporaine.

Le « principisme » de Beauchamp et Childress. Le « principisme » de Tom Beauchamp et James Childress est la tentative la plus ancienne de théorisation en bioéthique, exposée dans leur livre *Principles of Biomedical Ethics* en 1979 (4e éd., 1994).

Existe-t-il des principes qui puissent guider l'agir dans tous les dilemmes éthiques de biomédecine ? Oui, répondent-ils, ils sont au nombre de quatre. Le principe d'autonomie exprime la capacité pour l'individu de décider pour lui-même, ce qui implique qu'il soit raisonnablement informé et que des influences externes ne déterminent pas son action. Le principe de bienfaisance consiste à faire le bien d'autrui ce qui nécessite, au plan médical, d'évaluer le rapport des risques et des bénéfices pour le patient. Le principe de non-malfaisance a une longue tradition en médecine associée à la maxime *primum non nocere* (ne pas nuire), où le médecin a le devoir de ne pas infliger de mal à son patient. Le principe de justice se réfère davantage à la justice distributive dans sa dimension de traitement équitable pour tous *(fair opportunity).* Ces quatre principes s'appliquent spécifiquement aux problèmes suscités par le développement biomédical. De ces principes dérivent des règles (règle du consentement, règle de la confidentialité) qui, appliquées à des cas, des dilemmes éthiques précis dont les éléments et les circonstances sont bien documentés, permettront de dégager des solutions. Notons que ces règles sont elles-mêmes sujettes à révision par l'éclairage de la délibération à partir des cas particuliers. Une dynamique circulaire du type de l'équilibre réfléchi s'établit alors. En résumé, « le principisme » détermine quatre principes à un niveau théorique et conçoit sa méthode, à un niveau pratique, comme une application de ceux-ci à des cas cliniques particuliers. Les conflits entre ces principes se règlent dans la mesure où un historicisme dans lequel s'insèrent les acteurs de la décision prévaut, et colore le contenu des principes en les ordonnant. Au plan épistémologique, la bioéthique s'appuie dans son fondement sur la philosophie morale et se présente sous la forme d'une éthique appliquée permettant de donner des réponses normatives à des problèmes moraux liés au développement de la biomédecine. Le modèle du « principisme » offert par Beauchamp et Childress cherche avant tout à donner un cadre formel, utilisable par tous, dans lequel chacun peut trouver des solutions pratiques à des problèmes multiples et urgents. Cependant, cette tentative de fonder la bioéthique au sein de la philosophie morale est encore plus perceptible chez Engelhardt.

T. Engelhardt : quel fondement pour la bioéthique ? Engelhardt pose les bases d'une éthique générale qui s'appliquerait aux questions biomédicales mais dont la tentative de fondation s'effectue complètement en vue de cette application. Cette tentative se veut une réponse au nihilisme et au scepticisme moral ; aucun critère ne fait l'unanimité : ni l'intuition, ni la raison, ni même des prémisses d'ordre religieux. Plusieurs perspectives morales sont également défendables. Engelhardt

tient compte du pluralisme où différentes visions du Bien peuvent coexister. Il présente une éthique concrète qui ne serait pas simplement formelle et vide de contenu.

Engelhardt propose de concevoir l'éthique non plus sous la forme de la vie bonne, mais davantage comme une façon de résoudre les controverses et autrement que par la force. La résolution se fait par le biais d'un accord. Cet accord librement consenti peut s'établir soit sur des prémisses morales partagées sans qu'une justification générale ne soit donnée, soit sur des procédures de négociation du conflit. L'accord librement consenti ne nécessite pas que chacun adhère à la même vision du Bien, mais nécessite la bonne volonté de chacun. Cette éthique du respect mutuel entre les personnes prend la forme d'une négociation qui exprime l'interaction linguistique – donc la rationalité – et qui permet collectivement et pacifiquement de s'entendre sur les critères de rectitude morale. L'essentiel est que celui qui refuse de négocier a le droit d'être laissé seul. On peut donc avoir un comportement irrationnel dès que ce refus de coopérer ne conduit pas à l'utilisation de la force.

Engelhardt traduit de façon concrète cette éthique du respect mutuel dans le champ de la bioéthique. Elle s'énonce sous la forme de deux principes. Le principe d'autonomie consiste dans le respect de la liberté individuelle. Il est premier, formel et contraignant : nul ne peut contraindre autrui au nom du principe de bienfaisance. Celui-ci se traduit en médecine par la recherche du meilleur intérêt du patient. Bien qu'ayant un contenu, le principe de bienfaisance reste exhortatoire. Celui-ci est défini dans une forme positive : « faire aux autres leur propre bien ». Ainsi, les soignants ne peuvent imposer la conception qu'ils ont du bien du patient : ils doivent aller dans le sens du bien tel qu'il est défini par le patient. Par le principe d'autonomie, le patient peut refuser le bien qui lui est proposé même si les soignants jugent ce refus totalement irrationnel. En résumé, Engelhardt propose une éthique procédurale (de type universaliste et d'inspiration kantienne) fondée sur le principe d'autonomie de la personne et permettant d'établir des accords entre individus et entre communautés distinctes.

C'est une conception de la bioéthique fondée sur une éthique pluraliste et séculière que cherche à définir Engelhardt. Cette conception strictement philosophique de la bioéthique n'est pas partagée par tous et d'autres courants insistent davantage sur le particularisme méthodologique de la bioéthique.

Contextualisme et casuistique. Un autre courant important tient la bioéthique comme étant davantage un nouveau style de recherche morale plus soucieuse de mettre différents champs de connaissances ou de compétences (pluridisciplinarité) au service de processus décisionnels plus ou moins élargis (de la relation patient-médecin au comité national). Cette délibération serait de nature moins éthique que politico-sociale ; c'est-à-dire qu'elle se soucierait davantage des conséquences politiques et sociales à court et long termes des actions que de leur qualité morale intrinsèque. Une telle approche rejette les approches d'éthique théorique universaliste pour y substituer un contextualisme et une méthode de délibération.

Le modèle casuistique le mieux formalisé est celui de Albert Jonsen et Stephen Toulmin. Il prend ses racines dans l'aristotélisme et la tradition jésuite. La casuistique est un modèle de raisonnement moral centré sur le cas particulier. Elle se définit par une méthode permettant l'interprétation de dilemmes moraux spécifiques. Cette méthode utilise des procédures (la construction de cas paradigmatiques, une taxonomie de cas) et une règle (l'analogie). Le jugement moral qui en découle est une forme de prudence au sens de la *phronêsis* / φρόνησις aristotélicienne. Ce jugement s'exprime en termes de règles et de maximes qui sont générales mais non universelles ou invariables car elles ne sont tenues pour bonnes avec certitude que dans les conditions spécifiques de l'agent moral et des circonstances de l'action. La méthode de raisonnement casuistique permet donc, telle une jurisprudence, l'élaboration de cas particuliers, c'est-à-dire une série de cas paradigmatiques qui sont caractérisés chacun par un noyau de maximes, de règles ou de croyances. Ce noyau constitue l'identité morale du cas paradigmatique et sa structure invariante. C'est à partir de cette structure que la comparaison analogique pourra être faite pour évaluer un autre cas, qui sera jugé analogue ou non au cas paradigmatique. Ce jugement se doit d'être prudent.

En résumé, la casuistique de Jonsen et Toulmin est un modèle qui se veut adapté à la société pluraliste et séculière et qui, telle une jurisprudence morale, fournirait des repères précis pour résoudre des dilemmes éthiques par le biais de cas paradigmatiques et de règles de raisonnement moral en faisant appel aux valeurs communes implicites. Globalement, l'approche casuistique affirme, d'un point de vue méta-éthique, l'interdisciplinarité de la bioéthique. De ce fait, l'évaluation morale des pratiques sociales s'établit par le biais d'un processus interprétatif auquel chacun contribue à partir de ses compétences et de sa subjectivité.

Par ailleurs, une approche explicitement herméneutique se développe dans le champ particulier de l'éthique clinique, centrée sur la relation patient-médecin (D. Thomasma). L'inégalité du pouvoir entre patient et médecin crée des difficultés de communication pour des raisons variées (degré de souffrance de l'un, niveau d'éducation ou d'expertise de l'autre, etc.). Comment peut-il y avoir alors une correspondance de sentiments et

une réponse qui soit compatissante ? Cela nécessite, explique Thomasma, des actes d'interprétation de part et d'autre. Ce sont ces actes d'interprétation herméneutique qui permettent l'expression, d'une part, de la sensibilité aux circonstances particulières et, d'autre part, de l'émotion face aux valeurs exprimées par chacun. L'approche herméneutique en éthique clinique permet donc de tenir compte des situations spécifiques (contextualisme).

Dans la mouvance de l'approche herméneutique, et réagissant contre la tendance rationaliste en bioéthique, un courant issu de l'analyse littéraire des formes de récits *(narrative ethics)* se développe depuis peu. Il introduit un rapport plus intuitif et plus près des émotions dans l'analyse de cas médicaux. L'analyse herméneutique des récits est utilisée comme méthode pédagogique dans certains cours de bioéthique afin de développer l'imagination et la sensibilité à d'autres valeurs. Pour l'instant, l'approche herméneutique prête plus attention aux éléments interprétatifs de la pratique médicale et ne se pose pas comme une théorie de l'interprétation qui permettrait d'expliquer la médecine telle une science herméneutique.

La centralité du contexte dans une situation donnée ainsi que l'importance accordée aux actions dans leurs conséquences politiques et sociales à court et long termes caractérisent les approches casuistiques et herméneutiques en bioéthique.

Une autre approche possédant les mêmes caractéristiques générales s'est développée sous la forme d'une éthique féministe orientée sur le soin et l'attention à autrui *(ethics of care)*. Cette approche est reliée davantage à la psychologie morale et propose une « voix différente » (C. Gilligan) pour penser la relation à autrui comme responsabilité altruiste et non comme domination ou relation de pouvoir. Ce point de départ a permis l'expression de critiques féministes en bioéthique, surtout à propos des nouvelles technologies de procréation humaine. Ces critiques dénoncent les logiques de discrimination entre les sexes, d'exploitation et d'exclusion dans le système de santé. Actuellement, l'approche féministe se présente davantage comme une pluralité de discours idéologiques et critiques que comme une théorie morale unifiée.

L'ensemble des trois principaux courants en bioéthique (principisme, fondement et contextualisme) et leurs approches secondaires illustrent la fécondité de la réflexion en philosophie morale dans la construction théorique de la bioéthique. Le milieu anglo-américain a entretenu, avec le tournant linguistique, une tradition dans la réflexion en philosophie morale, et cette dernière connaît, entre autres, avec la bioéthique, un déploiement normatif dont on a pu ici constater le dynamisme. Dans d'autres pays – essentiellement l'Europe continentale – où la philosophie morale a connu soit une éclipse au profit des sciences humaines, soit des développements de nature fondationnelle (par exemple, en Allemagne, l'éthique de la discussion de Habermas et Apel), la bioéthique reste pour l'instant, non seulement relativement peu théorisée mais aussi fragile dans ses bases (certains auteurs français parlent de « misère » de la bioéthique ou de « panne » de la bioéthique). En France, malgré les efforts du Comité consultatif national d'éthique pour fonder en raison ses avis éthiques, il semble que la bioéthique, en l'absence quasi totale des philosophes, est davantage dominée par d'autres forces normatives qui cherchent à occuper le terrain du dialogue social en imposant leur propre contenu normatif : le discours médical (qui rabat la bioéthique sur l'éthique médicale et la déontologie des médecins), le discours religieux (qui exprime par la voie de la bioéthique les contenus moraux liés à une confession), le discours juridique (qui, au sein de la bioéthique, se constitue en « bio-droit »). Le bio-droit semble d'ailleurs apparaître comme la source normative consensuelle ultime, parce que fondée sur les droits de l'homme, de même que le seul outil efficace pour contrôler et limiter les pratiques technoscientifiques : les récentes lois françaises sur la bioéthique et l'expérimentation humaine témoignent de ce phénomène.

D'un pays à un autre, d'une tradition philosophique à une autre, dans ses pratiques et ses discours, la bioéthique prend diverses formes contextualisées tout en se développant à partir de ses propres caractéristiques – pluridisciplinarité, pluralisme, analyse éthique des questions de biomédecine. La bioéthique détermine ainsi progressivement, parfois avec les débordements des commencements, son champ, son assise en philosophie morale et son propre cadre d'analyse.

► AMBROSELLI C., *L'Éthique médicale*, Paris, PUF, 1988. — ANDORNO R., *La bioéthique et la dignité de la personne*, France, PUF, 1997. — BEAUCHAMP T. & CHILDRESS J., *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford Univ. Press, 3e éd., 1989 (1re éd., 1979). — BRODY B. A. & ENGELHARDT Jr. H. T., *Bioethics. Readings and Cases*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1987. — CARSON R. A., *Philosophy of Medecine and Bioethics*, Dordrecht, Kluwer, 1997. — CLAIR A., « Éthique : les ambiguïtés d'un concept », *Éthique. La vie en question*, 1, 1991, 10-15. — DOUCET H., *Au pays de la bioéthique, l'éthique biomédicale aux États-Unis*, Genève, Labor & Fides, 1996. — DURAND G., *La Bioéthique*, Paris/Montréal, Le Cerf/Fides, 1989 ; *Introduction générale à la bioéthique*, Québec/Paris, Le Cerf, 1999. — DWORKIN R. B., *Limits. The Role of the Law in Bioethical Decision Making*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1996. — EDWARDS R. B. & GRABER G. C., *Bioethics*, San Diego, Harcour Brace Jovanovich, 1988. — ENGELHARDT T., *The Foundations of Bioethics*, Oxford Univ. Press, 1986. — FAGOT-LARGEAULT A., « La réflexion philosophique en médecine », *in* M.-H. PARIZEAU éd., *Les Fondements de la bioéthique*, Bruxelles/Montréal, De Boeck/ERPI, 1992 ; *L'Homme bio-éthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant*, Paris, Maloine, 1985. — FEUILLET-LE MINTIER B., *Les Lois « bioéthique » à*

l'épreuve des faits, Paris, PUF, 1999. — FOX R., « The Evolution of American Bioethics », *in* G. WEISZ éd., *Social Sciences Perspectives on Medical Ethics*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1990, 201-217. — GILLIGAN C., *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Developpement*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1982 (trad. fr., *Une si grande différence*, Paris, Flammarion, 1986). — HARE R. M., *Essays on Bioethics*, Oxford, Clarendon Press, 1993 ; *Objective Prescriptions*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999. — HOFFMASTER B. éd., *Bioethics in social context*, Philadelphia, Temple Univ. Press, 2001. — HOTTOIS G., *Le Paradigme bioéthique*, Bruxelles/Montréal, De Boeck/ERPI, 1990 ; *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999. — HOTTOIS G. & PARIZEAU M.-H. éd., *Les Mots de la bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique*, Bruxelles/Montréal, De Boeck/ERPI, 1993 (en particulier les entrées : Déontologie et éthique médicales, Droits de l'Homme, Bioéthique). — HUNSAKER HAWKINS A., « Literature, Medical Ethics, and 'Epiphanic Knowledge' », *The Journal of Clinical Ethics*, 5 (4), 1994, 283-290. — JONAS H., trad. fr. J. Greisch, *Le Principe responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Le Cerf, 1991. — JONSEN A. R., *The Birth of Bioethics*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1998. — JONSEN A. & TOULMIN S., *The Abuse of Casuistry : A History of Moral Reasoning*, Berkeley, Univ. of California Press, 1988. — KEMP P., *Éthique et Médecine*, Paris, Tierce-Médecine, 1987. — KUHSE H. & SINGER P., *Bioethics*, Oxford, Blackwell, 1999. — LARRABEE M. J. éd., *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York, Routledge, 1993. — LEMAIRE J. & SUZANNE C. éd., *Bioéthique : jusqu'où peut-on aller ?*, Bruxelles, Éd. de L'Université de Bruxelles, 1996. — LENOIR N. & MATHIEU B., *Les normes internationales de la bioéthique*, France, PUF, 1998. — MAZZONI M. C., *A Legal Framework for Bioethics*, Dordrecht, Kluwer, 1998 ; *Ethics and law in biological research*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 2002. — MEILAENDER G. C., *Body, Soul and Bioethics*, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1998. — POTTER VAN RENSSELAER, *Bioethics : Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1971. — REICH W. T. éd., *Encyclopedia of Bioethics*², New York / Londres, Macmillan / Simon & Schuster, Prentice Hall, 1995. — ROZENBERG J. J. éd., *Bioethical and ethical issues surrounding the trials and Code of Nuremberg : Nuremberg revisited*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2003. — SHERWIN S., *No Longer Patient. Feminist, Ethics and Health Care*, Philadelphia, Temple Univ. Press, 1992. — SINGER P., *Practical Ethics*, Cambridge Univ. Press, 1979. — THÉVENOT X., *La Bioéthique. Début et fin de vie*, Paris, Centurion / La Croix, 1989. — THOMAS J.-P., *Misère de la bioéthique. Pour une morale contre les apprentis sorciers*, Paris, Albin Michel, 1990. — THOMASMA D., « Clinical Ethics as Medical Hermeneutics », *Theoretical Medicine*, 15 (2), juin 1994, 93-111. — TONG R., *Feminist Approaches to Bioethics*, Boulder, Westview Press, 1997. — VEATCH R., *Medical Ethics*, Boston, Jones & Bartlett Publ., 1989. — WOLF S. M., *Feminism and Bioethics*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1996. — À signaler un périodique trimestriel, *Journal international de bioéthique*, France, Lacassagne-Eska et surtout un précieux instrument : *Dictionnaire permanent de bioéthique et de biotechnologie*, LGDJ.

Marie-Hélène PARIZEAU

→ *Avortement ; Clonage ; Comités d'éthique , Diagnostic préimplantatoire ; Éthique appliquée ; Euthanasie ; Gênes ; Médicale (Éthique) ; Organismes génétiquement modifiés ; Procréation assistée.*

BLÂME ET APPROBATION

Les actes de langage à portée morale

On parle souvent de *tournant linguistique* en philosophie, pour indiquer une nouvelle manière de poser les problèmes philosophiques en termes de langage et des règles, naturelles ou formelles, qui le gouvernent, démarche qui pourrait éventuellement inclure les questions morales : or l'accomplissement d'un tel tournant s'avère particulièrement problématique dans le domaine moral et plus généralement normatif, comme le montre l'évolution de la philosophie morale depuis ce tournant (que l'on peut arbitrairement dater du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, quoiqu'il ait été définitivement accompli dans les années 1930 avec la *Syntaxe logique* de Carnap, où tous les problèmes de la philosophie peuvent prétendre à être traduits du « mode matériel » au « mode formel »).

En effet, il paraît d'abord difficile, voire sophistique, de faire dépendre la morale du langage, ou plus spécifiquement de l'énonciation de jugements moraux : l'acte moral étant moral indépendamment des jugements portés sur lui (c'est bien ce qui définit la morale, disons de l'Antiquité au postkantisme qui caractérise un certain nombre de positions actuelles en philosophie morale), le jugement *(blâme* ou *éloge)* porte sur l'action qui est bonne ou mauvaise par elle-même. Citons par exemple, Aristote, *Rhétorique* I, IX : « Nous faisons l'éloge (*enkomion* / ἐγκώμιον) d'après les actes », eux-mêmes indices ou manifestations de la vertu qui, elle-même, est objet de louange (*epainos* / ἔπαινος), la vérité du discours d'éloge et de louange dépendant des faits sur lesquels ils portent. « Sont encore des choses belles, et absolument, celles que l'on accomplit pour la patrie, sans avoir souci de sa propre personne, celles qui sont naturellement bonnes, sans l'être pour celui qui les fait. » Le discours de louange ou de blâme est un discours soumis aux mêmes règles de véridicité que tout autre discours cognitif : l'éloge ou le blâme est vrai si et seulement si l'action évoquée est bonne ou honteuse absolument – *digne* d'éloge ou de blâme (cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 12).

Sens et non-sens

Paradoxalement, c'est en revenant sur cette question du *jugement* moral que la philosophie « analytique » a dans un premier temps exclu les jugements moraux, donc de blâme et d'approbation, du champ du langage doué de sens. Que l'on prenne les critères du *Tractatus* (la proposition état de choses) ou ceux de Schlick et Carnap (la signification empirique), l'énoncé éthique ou normatif (tel acte ou tel homme est bon, c'est-à-dire X est bon) est dépourvu de signification. La démarche analytique se définit comme devant éliminer par une clarification du langage (renvoyant

par ex. au paradigme russellien) ce qui dans l'énoncé ne « dit rien », c'est-à-dire ne fait pas de différence empirique. Le jugement moral n'a pas de contenu empirique (si l'on suit Carnap dans « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », [1931], trad. fr. p. 159) dès lors qu'il ne peut être vérifié ou contrôlé empiriquement.

C'est là le problème, qui montre que le point de vue analytique (du moins celui de la « première analyse », de Wittgenstein et de l'empirisme logique) est plus complexe qu'il n'y paraît. Les propositions éthiques sont des non-sens, dit Wittgenstein dans le *Tractatus* (6.42, 6 . 421-2), dans la mesure où l'on ne peut tirer de descriptions factuelles des énoncés de valeur (6 . 41). Donc, l'éthique est hors du monde – ce que Wittgenstein appelle son caractère *transcendantal*, terme qu'il applique aussi à la logique : mais la logique « se montre », elle est une « image réfléchie du monde » (6.13), tandis que, comme le note J. Bouveresse, l'éthique ne reflète aucune propriété du monde (*Wittgenstein, la Rime et la Raison...*, p. 85). Ce qui, malgré des divergences sur lesquelles ce n'est pas le lieu d'insister (*ibid.*, p. 88-92) (en particulier, le fait que pour Wittgenstein la vie bonne *est* la vie heureuse, et que l'immortalité de l'âme ne change rien au problème), rapproche Wittgenstein de Kant. La dichotomie fait/valeur, monde/morale qui fonde le non-sens des propositions éthiques tient à ce qu'aucun fait n'a de pouvoir coercitif, et donc que « l'éthique n'a rien à voir avec la punition et la récompense au sens ordinaire. Ainsi la question relative aux *conséquences* d'un acte doit être sans intérêt » (6.422). Celui qui a bien agi a *déjà* sa récompense. L'éthique est donc indépendante de ces conséquences empiriques. Ce qu'on peut appeler le kantisme de la morale issue de la « première analyse » fonde encore aujourd'hui un certain nombre de positions anti-utilitaristes, par exemple, de manière surprenante, celle de Quine, qui note dans *Quiddities* « qu'une telle justification [utilitariste ou rationnelle de l'acte moral] ne pourrait qu'être indigne, fleurant le vénal et le sordide. La vertu doit trouver en elle-même sa récompense ».

C'est l'empirisme même des doctrines du Cercle de Vienne qui les conduit, en excluant l'éthique du domaine des faits, à l'exclure du domaine du langage – du langage pourvu de sens donc vérifiable : « On ne peut absolument pas construire un énoncé qui exprimerait un jugement de valeur » (Carnap, *loc. cit.*, p. 174). Il est clair que seul un deuxième tournant – ou un retournement – linguistique pouvait introduire la question morale dans les questions de langage : celui qui conduisit plus tard Wittgenstein puis Austin à s'intéresser à toutes les formes de langage, bref au langage *naturel*.

Le tournant linguistique n'a rien changé, de ce point de vue, au critère aristotélicien du sens : les phrases sont soit vraies ou fausses (conformes à la réalité des choses ou la niant), soit des non-sens (hors-langage). Le sens est donc inséparable de la vérité prise au sens classique de « correspondance ». La philosophie doit seulement clarifier le langage ordinaire en éliminant les non-sens (énoncés métaphysiques, normatifs, sémantiquement déviants, paradoxaux) que son usage incontrôlé peut susciter. Or, la philosophie analytique, à partir des années 1920, a tenté progressivement de « légitimer » le non-sens, d'abord en conservant le cadre de la première analyse (même pour placer hors ce cadre les énoncés non cognitifs, ou en les y réintégrant de force), puis en le faisant simplement éclater : c'est ce qu'on peut appeler la « seconde analyse », celle du langage ordinaire.

C. K. Ogden et I. A. Richards, dans un livre célèbre publié en 1923, *The Meaning of Meaning*, proposent une « théorie émotive de l'éthique » devenue célèbre, notamment par sa réinterprétation chez Ayer : le concept de « bien », si l'on considère qu'il n'est pas la somme de ses déterminations empiriques ou des usages divers du mot, est « unique et inanalysable » alors qu'il est, comme l'a dit Moore au point de départ des *Principia Ethica*, l'objet même de l'Éthique. L'usage spécifiquement éthique du mot « bien » est donc « purement émotif » (p. 125), c'est-à-dire qu'il ne renvoie à aucun donné empirique, n'exprimant que notre attitude émotive envers l'objet que nous disons « bon ». Cette théorie, quoique vague, présente un double intérêt : elle permet de dégager deux fonctions rivales dans le langage, la fonction symbolique (p. 149) et la fonction émotive. La fonction symbolique est, dirions-nous, descriptive (Ogden et Richards disent « statement »), la fonction émotive est « l'usage des mots pour exprimer ou susciter des sentiments ou des attitudes » *(ibid.)*. Le langage n'est plus seulement envisagé dans sa dimension cognitive, dans ce qu'il dit, mais dans ce qu'il *veut dire* – pour reprendre l'expression de Wittgenstein. Par ailleurs, elle permet de reformuler le problème éthique en termes de blâme et d'approbation, même si la question n'est pas abordée directement dans *The Meaning of Meaning*. Si les énoncés éthiques ont une fonction émotive et non cognitive, ils ne renvoient ni à une réalité empirique par rapport à laquelle ils seraient vérifiables (ce qui ôterait tout sens à la morale : il est vrai qu'on s'aperçoit à cette époque que même les énoncés empiriques sont difficilement vérifiables ou contrôlables) ni à un donné inanalysable ou *a priori* (tentation de Moore après sa réfutation du paralogisme naturaliste). Ils expriment un sentiment d'approbation ou de blâme par rapport à un état de choses. Dire : X est bien, ou bon, ce n'est pas apporter une connaissance sur X, c'est exprimer mon sentiment ou mon attitude par rapport à X – mon approbation de X.

On a pu dire qu'Ogden et Richards ont servi de transition entre le positivisme logique et la philosophie du langage ordinaire, ce qui paraît exces-

sif à moins de dévaluer – comme c'est souvent le cas – le projet même de la philosophie du langage ordinaire : le but de Ogden et Richards est en effet de montrer comment étendre la « méthode scientifique » de l'analyse aux questions qui apparemment y sont soustraites. Il ne s'agit pas pour eux, malgré leur référence à l' « usage », de réhabiliter le langage ordinaire ni d'envisager d'en donner les *règles* ou une description. Wittgenstein disait dès le *Tractatus* que la langue ordinaire était parfaitement en ordre (5.563), qu'elle vivait sa vie en quelque sorte. Ce n'est qu'au moment du *Blue Book* (au début de sa deuxième philosophie) qu'il inaugure le travail (achevé dans les *Recherches philosophiques*) de réhabilitation du langage quotidien, travail qui nécessite non plus l'acceptation du non-sens (déjà accomplie dans le *Tractatus* : le sens du monde est en dehors du monde, 6.41) ou sa scientifisation, mais l'invention d'un *sens* nouveau.

Ogden et Richards, par la théorie émotive, sont restés proches en réalité du projet positiviste dont ils se contentent de réitérer les divisions (notons les similitudes de leur théorie émotive et la description par Carnap du *Lebensgefühl,* dans le « Dépassement de la métaphysique », p. 176-177). Plutôt qu'à la philosophie du langage ordinaire, ils ont bien plutôt ouvert la voie à l'idée de naturalisation des concepts moraux, puisqu'il s'agirait, plutôt que de réintégrer les jugements moraux ordinaires dans le langage, d'expliquer rationnellement l'apparition et la gestion des sentiments moraux, blâme ou approbation. Certes, le domaine du non-cognitif retrouve alors sa place. Mais à condition d'être à la fois exclu du langage et récupéré « scientifiquement », dans le cadre d'une explication psychologique ou cognitiviste : ce qui peut-être rend possible, en dépit des critiques de Moore, une naturalisation de la morale ou du moins du jugement normatif (poursuivie dans une certaine mesure chez R. M. Hare), mais assurément nous fait sortir du champ de l'analyse du langage, plus encore, de la philosophie du langage.

Norme et langage ordinaire

Une question demeurait non résolue ni même posée à travers les démarches d'inspiration analytique : celle du blâme comme *énoncé* linguistique, produit dans le cadre d'accords de langage. Car il y a un fondement social ou *institutionnel* au jugement normatif parce que le langage est fondé sur des accords sociaux (parce qu'il est, comme dit Quine, un « art social »). L'existence des jugements normatifs et de la dualité fait/norme (*représentée* dans le blâme ou l'éloge) serait l'indice ou l'expression de la dimension contractuelle du langage. C'est ce que dit Wittgenstein dans un passage difficile des *Recherches philosophiques* : « Nous nous accordons non seulement dans des définitions mais aussi *dans* des jugements » (§ 242). Nos accords portent d'abord sur des *jugements* ; les normes (ou les conventions : c'est la même chose) sont le résultat d'accord *dans* et *sur* le langage, ce qui est une manière de fonder les normes sur des accords de communauté (« Les mots d'accord et de règle sont liés, ils sont cousins », § 224) et de définir une communauté par l'accord sur certaines normes (qui peuvent être mises en question, mais de manière immanente, *à l'intérieur* de cet accord). Bref ce qui fonde l'usage du langage, c'est que nous soyons d'accord non pas sur des significations (car pour Wittgenstein, cela ferait problème, les significations étant le simple résultat de l'usage) mais sur des jugements (par ex., de blâme ou d'approbation, comme « ce n'est pas beau de mentir », ou cognitifs ou observationnels comme « il pleut », ou, catégorie intermédiaire, sur la « bonne » manière de continuer la série 2, 4, 6...).

On dira que le risque, si c'est l'accord d'une communauté qui « fonde » la norme, est le relativisme : il n'y aurait plus de norme universelle, et à nouveau perte du véritable problème de la morale. Mais notons d'emblée que le relativisme anthropologique en matière de norme (la diversité des accords possibles ou réels) ne justifie pas le relativisme nomologique ou moral, ni inversement (cf. D. Sperber, « Le relativisme moral », *in* J.-P. Changeux, *Fondements naturels de l'éthique*). Une philosophie des normes fondée sur l'accord de communauté pourrait aussi aboutir à une morale universaliste ou transcendante. Ce qu'on a vu plus haut de la conception wittgensteinienne de la morale et du caractère absolu qu'elle affirme de la règle morale devrait suffire à montrer que fonder la morale sur une forme de vie, et en définitive sur la nature humaine, ne revient pas à la relativiser : on en trouve par exemple la preuve chez Hume. Pour Wittgenstein la volonté de relativiser la morale ou à l'inverse d'en donner un « fondement » rationnel absolu relèveraient d'ailleurs de *la même* illusion typique – celle, en fait, de la métaphysique, ou de l'explication radicale. De ce point de vue, la métaphysique (qui imaginerait par exemple que c'est au philosophe, d'urgence, de fonder une morale qui en réalité, comme le langage ou la mathématique, prend soin d'elle-même) et une certaine forme de naturalisme cognitiviste (qui imaginera que la morale est un système de croyances qui est *seulement* le produit de la physiologie ou de la psychologie, ou d'ailleurs de quoi que ce soit d'autre, peu importe, l'erreur étant moins dans l'explication proposée que dans le *seulement* – car, dirait Wittgenstein, « seulement » par rapport à quoi ?) sont strictement équivalents. Quoi qu'il en soit, le philosophe n'a pas plus à fonder la morale que tout autre genre de connaissance ou d'activité humaine : il peut par contre examiner – c'est le travail des *Recherches*, mais aussi de tout le courant inauguré par Austin – cette « histoire naturelle » de nos accords, et comment ils sont mis en œuvre dans le langage – celui de tous les jours.

Une voie possible de naturalisation (en un sens bien particulier) du blâme et de l'approbation est donc ouverte par la philosophie du langage ordinaire. Ce que désigne ici l'idée de naturel, c'est l'usage du langage (non la présence d'un idéal scientifique, celui de la science naturelle), ce qui fait qu'on parle de *langage naturel*. Wittgenstein citant Augustin parle du « langage naturel de tous les peuples » (*verbis naturalibus omnium gentium,* § 1), car ce qu'il y a à la fois d'erroné et de fascinant, selon lui, dans la conception augustinienne, est l'idée d'un langage qui serait « naturel », c'est-à-dire qui serait expression de désir, donc indépendant du vrai et du faux. Ce qui est erroné dans la conception d'Augustin, c'est qu'elle récuse le caractère social inséparable de cette naturalité du langage (avec notre nature humaine, nous héritons aussi un langage), mais ce qui y est juste, c'est sa mise en évidence d'un caractère premier du langage, celui du désir (ou plus généralement de la demande, cf. l'exemple célèbre du § 2 : Brique ! Poutre !, etc.) qui serait en un sens antérieur à sa fonction descriptive ou cognitive, tout en étant malgré tout *langagier*. Le problème reste que Wittgenstein, tout en montrant de manière radicale que la signification des énoncés était déterminée par leur usage, c'est-à-dire par l'existence d'accords de communauté linguistique – ce que J. Bouveresse appelle, dans *La Parole malheureuse*, le contrat linguistique – n'a pas produit d'analyse empirique systématique du caractère institutionnel de nos énoncés, malgré le grand nombre d'exemples et d'analyses ponctuelles de nos usages qui émaillent le cheminement des *Recherches philosophiques*.

De ce point de vue même Wittgenstein n'échappe pas à la critique encore plus radicale que produit Austin de la démarche philosophique, qui selon lui pose des questions trop générales afin justement d'échapper au travail pénible d'examiner les cas particuliers (par exemple, Wittgenstein dit que les usages de telle ou telle expression sont en nombre infini, alors qu'il faudrait simplement, selon Austin, les énumérer et les décrire). C'est cette position philosophique qui guide l'invention austinienne des performatifs, inséparable, comme on a tendance à l'oublier, d'une critique violente de la métaphysique et de ses instruments de prédilection, l'universel et la signification : le philosophe préférant par exemple poser en général la question de la signification (« question idiote » raille Austin), alors que la seule question à laquelle on puisse prétendre raisonnablement répondre serait « quelle est la signification de tel ou tel mot », et pas « quelle est la-signification-d'un-mot » (*Philosophical Papers*, chap. 1). La réponse est wittgensteinienne : la signification d'un énoncé, c'est son usage. Mais Austin va développer jusqu'au bout cette idée. L'usage du langage étant fondé – comme toute activité humaine institutionnalisée, le cricket par exemple – sur des règles, donc étant d'essence normative, c'est le langage lui-même dans toutes ses fonctions qui va se trouver investi par l'éthique.

C'est ainsi qu'on retrouve le blâme et l'approbation. Austin est l'inventeur, tout le monde le sait, de la théorie des actes de parole. Blâmer est un acte de langage : « ce n'est pas bien de mentir », « arrête de taper sur ta petite sœur » « hé, il est dix heures du soir passées » (au voisin qui branche sa perceuse), « il fait froid » (à celui qui laisse la fenêtre ouverte) sont chacun, à un titre ou un autre (et de ces titres, on pourrait évidemment discuter des heures), des énoncés de blâme, c'est-à-dire des actes de blâme, même s'ils ont l'apparence d'énoncés généraux, impératifs ou encore descriptifs. Ce sont donc des énoncés qui sont aussi des actes, et pas seulement des énoncés qui *décrivent* quelque chose – ni un état de choses empirique, ni une prise de position « émotive » ou psychologique sur un état de choses. Hare a ainsi très clairement montré la différence entre énoncés prescriptifs et descriptifs, et la spécificité du champ de l'illocutionnaire défini par Austin (plus large cependant que la catégorie d'*impératif* toujours analysée par Hare). Car la découverte la plus remarquable d'Austin, c'est que les actes de langage font partie du langage et représentent même l'essence – la naturalité même – du langage. En ce sens, on ne saurait dire que la philosophie du langage ordinaire a traité par réaction de ce qui était rejeté par la première analyse dans le non-sens : la théorie d'Austin ne se contente pas d'inverser (comme Ogden et Richards) le geste de démarcation de l'empirisme logique, traçant la frontière du dicible et du non-dicible : elle le radicalise en étendant le champ du langage et donc en redéfinissant ce qu'on entend même par *langage*. De ce point de vue Austin va plus loin, dans la mise en cause du rapport morale/langage que le fera par exemple Hare, qui en fondant sa théorie morale sur le « prescriptivisme » et la logique des impératifs, cherche malgré tout à fonder une *objectivité* du jugement moral (en montrant comment il est déterminable dans certaines conditions comme un jugement descriptif).

Langage, vérité et éthique

Rappelons pour le montrer le point de départ, dans la première conférence de *Quand dire c'est faire [How to do Things with Words]*, de la définition des énoncés performatifs : Austin dit partir d'une observation banale, mais à laquelle on n'a pas encore accordé spécifiquement attention. « Les philosophes ont trop longtemps supposé que le rôle d'une affirmation *[statement]* ne pouvait être que de décrire un état de choses, ce qu'elle ne saurait faire sans être vraie ou fausse. » Puis, poursuit-il, ils ont montré (non sans quelque dogmatisme, déplore Austin) que beaucoup d'affirmations étaient des non-sens ou des pseudo-affirmations (notons qu'Austin reprend la question exactement où l'empirisme logique l'a laissée).

On pourrait d'ailleurs, suggère-t-il, classifier plus subtilement les divers types de non-sens (remarquons que c'est pratiquement ce que fait Carnap dans « Le dépassement de la métaphysique »). Mais – et c'est là qu'apparaît clairement le projet philosophique d'Austin – il faudrait « se demander, dans un second temps », si ce qu'on a pris pour du non-sens pouvait *être en quelque sorte une affirmation* (et là on voit la différence entre la théorie émotive, ses avatars naturalistes, et la *philosophie* d'Austin), et donc être réintégré dans l'analyse du langage.

On voit que c'est en définitive seulement avec Austin qu'il y a rupture avec le schème aristotélicien de l'affirmation comme description, c'est-à-dire avec le concept de vérité qui lui est associé : il peut y avoir énonciation (quelque chose est dit) sans qu'il y ait un état de choses décrit, et – là est la découverte de la philosophie du langage ordinaire – sans pour autant qu'on soit sorti des limites du langage et du sens. Husserl, tout à la fin de la sixième *Recherche logique*, avait cependant eu l'intuition du problème, tout en rejetant par la suite la possibilité de « l'expression d'actes non objectivants », et a posé, dans un style qui annonce celui d'Austin – « la question *apparemment insignifiante, mais si l'on y regarde de près aussi importante que difficile* [je souligne] de savoir si les formes grammaticales connues que le langage a forgées pour les souhaits, les questions, les intentions volitives – généralement parlant pour des actes qui n'appartiennent pas à la classe des actes objectivants – doivent être considérées comme des *jugements* sur ces actes, ou bien si ceux-ci également, et non pas seulement les actes objectivants, peuvent à leur tour remplir la fonction d'actes "exprimés" » (*Recherches logiques*, VI, trad. fr. vol. 3, p. 250-251). En effet, une phrase comme « Puisse le ciel nous venir en aide ! » ou « François devrait se ménager » (exemples donnés par Husserl), n'étant ni vraie ni fausse, ne devrait même pas être une affirmation car dit-il, citant Bolzano (*Wissenschaftlehre* I, § 22), elle n'énonce rien *sur ce* dont elle parle, « mais il n'en reste pas moins qu'elle énonce quelque chose ».

Husserl, tout en critiquant la suggestion bolzanienne, soulève malgré tout la difficulté philosophique propre à l'idée même d'acte de langage : les énoncés comme les questions, les expressions de désir ou les ordres – et les blâmes – ne pouvant plus être qualifiés de vrais ou faux, il faut pour eux une autre qualification – ce qui oblige à abandonner la vérité pour la véracité (ou véridicité, *Wahrhaftigkeit*, *ibid.*, p. 267), si l'on veut que ces énoncés fassent partie du langage, ce qui est bien (paradoxalement) ce que vise une théorie de l'*acte* linguistique. Comment un acte peut-il être vrai ou faux ? On sait qu'Austin propose de remplacer le couple V/F par le couple bonheur/malheur *(felicity/infelicity)* : un performatif (par exemple une promesse) est malheureux, raté, s'il est accompli dans les conditions inadéquates qu'Austin décrit et classifie (par ex. si je n'ai pas l'intention de tenir ma promesse, ou n'ai pas titre à accomplir l'acte). Certes, une des idées d'Austin est de détruire ce qu'il appelle « *1)* le fétiche vérité-fausseté et *2)* le fétiche valeur-fait ». Mais les détruire veut dire, non pas l'abandon du concept de vérité (au profit d'un flou irrationaliste qu'on aime associer à ce qui est devenu la pragmatique), mais son *élargissement* afin de pouvoir l'appliquer aux nouveaux types d'expression ainsi découverts : « [Ma] conception diffère beaucoup des affirmations pragmatistes selon lesquelles le vrai est ce qui marche, etc. La vérité ou fausseté d'une affirmation ne dépend pas de la seule signification des mots, mais de l'acte précis et des circonstances précises où il est effectué » (*Quand dire c'est faire*, p. 148). « *"Faux" n'est pas un terme nécessairement réservé aux seules affirmations* », dit Austin à la fin de sa première conférence, dévoilant un projet contraire à celui qu'on lui attribue le plus souvent (du point de vue cognitiviste comme du point de vue déconstructionniste) : redéfinir la vérité en retraçant les limites du langage. Pour le montrer, citons sa douzième et dernière conférence, qui situe l'enjeu moral du travail accompli.

« Il y a sans doute plusieurs *moralités* à tirer de tout cela.

A) L'acte de discours intégral est en fin de compte le *seul* phénomène que nous cherchons de fait à élucider ;

B) Affirmer, décrire, etc., ne sont que deux termes parmi beaucoup d'autres, qui désignent les actes illocutoires ; *ils ne jouissent d'aucune position privilégiée* [...] ;

C) Ils n'occupent en particulier aucune position privilégiée quant à la relation aux faits – et qui seule permettrait de dire qu'il s'agit du vrai et du faux. Vérité ou fausseté, en effet, sont des mots qui désignent non pas des relations, des qualités (que sais-je encore) mais *une dimension d'appréciation* » (*ibid.*, p. 151-152 [je souligne]).

Bref, c'est la vérité elle-même qui, comme le langage dans son ensemble, est à reconsidérer : s'il existe (comme Austin l'a montré dans l'ensemble des conférences) des actes de langage, le langage n'est plus seulement descriptif (« objectivant », pour reprendre l'expression de Husserl), il est action (il y aurait des actes non objectivants) : « par le fait de dire, ou en disant quelque chose [*by saying, in saying*], nous faisons quelque chose » (*ibid.*, p. 47). Mais alors la vérité n'est plus adéquation (de la description à l'état de choses), elle aussi est acte, et donc *approbation.* C'est ce qu'entend Austin lorsqu'il remplace, parodiant judicieusement les logiciens, la vérité par la « satisfaction » (Quine : « la vérité est le cas limite de la satisfaction », *Philosophy of Logic*, chap. 3.) L'approbation et le blâme ne sont plus alors des actes de langage « à portée morale » parmi d'autres : ils représentent et résument la dimension

morale du langage, le fait que toute assignation de vérité ou de fausseté soit une prise de position *morale* en quelque sorte. L'usage même du langage (le fait qu'il s'adresse toujours à quelqu'un, dans un contexte donné) est fondé sur le blâme (le rejet de ce que je dis, comme inadéquat) et l'approbation (l'acceptation de ce que je dis, comme satisfaisant aux normes de la communauté linguistique). C'est d'ailleurs ce que Wittgenstein voulait dire déjà en définissant, dans les *Recherches philosophiques*, l'apprentissage du langage comme recherche de l'approbation des aînés : *Das Lehren der Sprache ist hier kein Erklären, sondern ein Abrichten* (§ 5).

Naturalisation des normes morales via *le blâme et l'approbation*

Sans examiner les nombreuses propositions de traitement naturaliste des questions morales (citons par ex. Stevenson, *Ethics and Language*, suffisamment critiqué depuis par Cavell, par ex. dans *The Claim of Reason*, chap. 10), on peut renvoyer pour finir à A. Gibbard, l'auteur de *Wise Choices, Apt Feelings (Sagesse des choix, justesse des sentiments)*, qui adopte un point de vue à la fois naturaliste et non cognitiviste sur les questions morales, ce qui le conduit (notamment au chap. 3) à une définition des problèmes moraux en termes de blâme et d'approbation. Le point de vue de Gibbard est postquinien et naturaliste : l'évolution nous a conduits à l'acceptation de normes. Mais la théorie de l'évolution ne nous donne pas de justification de ces normes. Elle nous donne seulement un certain niveau d'explication. La perspective de Gibbard s'affirme donc non cognitiviste, et *non substantielle* : c'est-à-dire qu'il ne cherche pas à définir le *contenu* des normes. Ce qui l'intéresse, c'est *l'acceptation* des normes, et la manière dont elle peut *s'exprimer* dans la discussion sur les normes et la régie *[governance]* normative. C'est la position normativo-expressionniste.

Comment sont apparues les normes morales ? Pour Gibbard, les besoins de coordination dans la vie sociale de l'humanité devenant plus complexes, de nouveaux types de coordination plus puissants sont devenus possibles grâce au développement du langage. Le langage permettant de référer à des situations qui ne sont pas immédiatement présentes, la discussion normative devient possible et les interlocuteurs peuvent coordonner leurs actions à partir des discussions normatives qu'ils ont entre eux. C'est à ce point de la démarche de Gibbard qu'intervient de manière décisive le concept de blâme : *les normes morales sont les normes des sentiments, ou plutôt les normes qui gouvernent la coordination des sentiments d'indignation, de blâme, de culpabilité* ; *juger* un acte moralement répréhensible, c'est le blâmer, c'est donc *accepter les normes* qui disent à celui qui l'a commis de se sentir coupable et aux autres de lui en vouloir.

Il ne s'agit plus donc de donner le *contenu* du jugement normatif : Pas question donc pour Gibbard, dont la perspective est non cognitiviste, de tomber dans le mythe de la signification (*Wise Choices*, p. 31), et d'envisager le contenu, empirique ou mental, du jugement. Il ne s'agit pour lui que de donner des normes des *sentiments* de blâme, d'approbation, c'est-à-dire d'en définir les règles d'acceptation sociales et psychologiques. « Il n'y a pas de classe de faits qui rendent un jugement normatif » (*ibid.*, 113). Paradoxalement, une tentative cohérente de naturalisation de jugements moraux aboutit de manière claire à l'impossibilité de réduire le domaine du normatif.

S'il n'y a pas de faits normatifs, les jugements normatifs sont d'une *espèce* particulière. Gibbard propose un critère de paraphrase qui permettrait de les distinguer : un jugement normatif peut se ramener à quelque chose comme : cela fait sens de (« it makes sense to »). Cela a deux conséquences : d'abord, Gibbard est contraint de reconnaître que tout jugement moral ou normatif est un énoncé de blâme ou d'approbation, renvoyant en fait à une forme de rationalité antérieure ou extérieure (même si, d'un point de vue naturaliste, cette rationalité est le produit de divers accords de communauté). Il est vrai qu'aucune expérience n'est directement liée à un énoncé normatif : c'est, disions-nous plus haut, ce qui définit la morale comme problème philosophique (et c'est ce qui conduit Cavell à dire que Stevenson, un exemple parmi beaucoup d'autres « philosophes moraux », ne traite *absolument pas* de la morale). La naturalisation de la morale opérée *via* les notions (psychologiques ou sociales) de blâme et d'approbation ne fait donc pas disparaître, bien au contraire, la question de la dualité irréductible du fait et de la valeur ; et même un penseur postquinien comme Gibbard, qui considère nos attitudes de blâme et d'approbation comme résultat de notre évolution vers une meilleure coordination des actions, reconnaît l'existence, au fondement de ces jugements de blâme et d'approbation, d'une sorte de *norme* fondamentale – morale, en fin de compte.

La morale de l'histoire

Pour Gibbard comme pour un penseur naturaliste comme Quine (peut-être à cause d'une référence humienne commune), ce qui « fonde » les jugements moraux et normatifs est en définitive la production d'accords de communauté (sur ce qui est blâmable ou pas). On peut donc douter, même d'un point de vue naturaliste au sens humien, de la possibilité et surtout de l'intérêt d'une naturalisation des concepts moraux par des notions psychologiques comme le blâme et l'approbation. La notion d'acte de langage, en fin de compte, aura servi à faire apparaître cet aspect irréductible de la question morale. Comprendre que le performatif n'est pas descriptif, c'est-à-dire que les actes de parole font partie du langage et en définissent

même la *nature*, c'est pour Austin une question de morale. Expliquons-nous : on pourrait être tenté, dans la lignée cognitiviste évoquée plus haut, de dire qu'un performatif, une promesse par exemple, exprime une *intention* qui, elle, serait définissable ou explicable hors du champ du langage (ce qu'on a appelé, à la suite de Grice ou Searle, acte communicationnel) – comme si accomplir un acte de parole, c'était en définitive exprimer une intention (« manifester publiquement une certaine intention », F. Récanati, *Postface* à *Quand dire c'est faire*, nouv. éd., p. 202), et donc que la thèse d'Austin pourrait être achevée ou perfectionnée par une théorisation cognitive des conditions (physiologiques, psychologiques ou sociales) de la formation et de l'expression des intentions. Austin s'est lui-même prémuni (de la manière violente qu'on lui connaît) contre toute interprétation « intentionnaliste » de sa théorie des actes de discours, car pour lui une telle interprétation serait non seulement erronée... mais simplement immorale. Dire que le performatif exprime une intention, c'est le ramener à du descriptif, donc perdre tout le travail reconnu d'Austin ; mais c'est aussi la *fin de toute morale* – donc de la possibilité même du blâme ou de l'éloge : car si en promettant par exemple je décris mon intention, ma promesse ne m'engage à rien (elle est juste une description erronée de mon état intérieur).

« Le pas est vite franchi qui mène à croire que dans bien des cas l'énonciation extérieure est la description, vraie ou fausse, d'un événement intérieur. On trouvera l'expression classique de cette idée dans *Hippolyte* (v. 612) où Hippolyte dit : Ma langue prêta serment, mais pas mon cœur / (ou mon esprit ou quelque autre artiste dans les coulisses) [...]

Il est réconfortant de remarquer, dans ce dernier exemple, comment l'excès de profondeur – ou plutôt de solennité – fraye tout de suite la voie à l'immoralité. Car celui qui dit « Promettre ne consiste pas seulement à prononcer des mots : c'est un acte intérieur et spirituel ! » sera sans doute considéré comme un moraliste dont le sérieux contraste avec l'esprit superficiel d'une génération de théoriciens [...] Pourtant il fournit à Hippolyte une échappatoire, au bigame une excuse pour son « Oui, je prends cette femme pour épouse », et au bookmaker marron une défense pour son « je parie ». Non : la précision et la moralité sont du côté de celui qui dit simplement : notre parole, c'est notre engagement » (*Quand dire c'est faire*, p. 44).

« Our word is our bond. » Tel pourrait être le slogan de la philosophie du langage ordinaire, qui fait de l'acte de discours le fondement de la dimension éthique du langage humain, mais tout simplement le fondement de la moralité. Ainsi se résout – sans excès de profondeur certes – l'énigme des propositions éthiques, exposée par Wittgenstein à la fin de sa *Conférence sur l'éthique* : « Je vois maintenant que si ces expressions n'avaient pas de sens, c'est parce que leur essence même était de n'avoir pas de sens. En effet tout ce à quoi je voulais arriver avec elles, c'était d'aller au-delà du monde, c'est-à-dire au-delà du langage signifiant [...] – c'était d'affronter les bornes du langage. » Sans voir, diraient le second Wittgenstein puis Austin, qu'à l'intérieur de ces bornes, c'est-à-dire juste sous nos yeux, dans le langage quotidien, le sens des propositions éthiques était déjà donné ainsi que leur vérité même – simple affaire de blâme ou d'approbation.

► AUSTIN J. L., *How to do Things with Words*, Oxford, 1962 (trad. fr., *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970 ; nouv. éd. « Points Essais », avec postface de F. Récanati) ; *Philosophical Papers*, Oxford, 1961 (trad. fr., *Écrits philosophiques*, Paris, Le Seuil). AYER A., *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz, 1936. — BOUVERESSE J., *La Parole malheureuse*, Paris, Minuit, 1971 ; *Wittgenstein, La Rime et la Raison, science, éthique et esthétique*, Paris, Minuit, 1973. — CARNAP R., « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », *in* SOULEZ A. éd., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985. — CAVELL S., *Must We Mean What We Say ?*, Cambridge, 1968 ; *The Claim of Reason, Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford, Univ. Press, 1979 (trad. fr., *Les Voix de la raison*, Paris, Le Seuil, 1997) ; *A Pitch of Philosophy*, Harvard, 1994. — CHANGEUX J.-P. éd., *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, O. Jacob, 1994. — GIBBARD A., *Wise Choices, Apt Feelings, A Theory of Normative Judgment*, Harvard, 1990 (trad. fr., *Sagesse des choix, justesse des sentiments*, Paris, PUF, 1996). — GRICE P., « Meaning », *Ph. Review*, 1957, repris in *Study in the Way of Words*, Harvard University Press, 1989. — HARE R. M., *The Language of Morals*, Cambridge Univ. Press, 1952. — LAUGIER S., *Du réel à l'ordinaire*, Paris, Vrin, 1999. — LE JALLÉ E., *Hume et la régulation morale*, Paris, PUF, 1999. — MOORE G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, 1993 (trad. fr., Paris, PUF, 1998). — OGDEN C. K. & RICHARDS I. A., *The Meaning of Meaning*, Routledge & Kegan, 1923. — OGIEN R. (dir.), *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999. — PUTNAM H., *Realism with a Human Face*, trad. fr., C. Tiercelin, *Le Réalisme à visage humain*, Paris, Le Seuil, 1994. — QUINE W. V., *Word and Object* (Mass.), MIT Press, 1960 (trad. fr., *Le Mot et la Chose*, Paris, Flammarion, 1977) ; *Philosophy of Logic*, Harvard, Prentice Hall, 1970 (trad. fr., *Philosophie de la logique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975). — RÉCANATI F., *La Transparence et l'énonciation*, Paris, Le Seuil, 1979. — SCHLICK M., « Le vécu, la connaissance, la métaphysique » [1929], *in* SOULEZ A. éd., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985, p. 181-197. — *Les Questions de l'éthique*, Paris, PUF, à paraître. — SEARLE J., *Speech Acts*, Cambridge, Univ. Press, 1969 (trad. fr., *Les Actes de langage*, Paris, Hermann, 1972) ; *La Construction de la réalité sociale*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1998. — STEVENSON C., *Ethics and Language*, New Haven, Yale Univ. Press, 1944. — WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, in *Annalen der Naturphilosophie*, 1921 (trad. fr., Paris, Gallimard, 1961) ; *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1953 (trad. fr. à la suite du *Tractatus*, Paris, Gallimard « Tel », 1986) ; *Lectures and Conversations. Lecture on Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1966 (trad. fr., *Leçons et conversations. Conférence sur l'éthique*, Paris, Galli-

mard, 1971) ; *Über Gewißheit*, Oxford, Basil Blackwell, 1969 (trad. fr., *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1965 et 1976).

Sandra LAUGIER

→ *Descriptivisme ; Épistémologie ; Hare ; Mensonge , Objectivisme , Responsabilité ; Subjectivisme , Wittgenstein.*

BONAVENTURE → François d'Assise et Bonaventure

BONHEUR

Le bonheur et le souverain bien

« N'est-il vrai que, nous autres hommes, désirons tous être heureux ? ». C'est à peine une question que pose Platon dans l'*Euthydème*, plutôt l'énoncé déguisé d'un axiome pratique (278 *e*). Il n'est d'autre fin concevable au désir, il n'est d'autre principe qui puisse orienter les actions humaines que la recherche du bonheur. L'objet essentiel de la présente contribution sera de traiter des rapports entre une telle recherche du bonheur et la moralité.

Les philosophes de l'Antiquité ont lié de façon essentielle la recherche du bonheur à la moralité. D'où le nom d'eudémonisme (du terme grec *eudaimonia* / εὐδαιμονία, bonheur, prospérité ou félicité) donné à leur philosophie. On assiste aujourd'hui, dans les courants qui prônent un retour à l'éthique de la vertu, à un renouveau de cette conception qui fait de la vie bonne à la fois la vie heureuse et une vie moralement accomplie. La thèse philosophique majeure de l'eudémonisme selon laquelle l'homme vertueux accède à la seule source du bonheur humain, les philosophes antiques l'ont défendue contre les objections fortes et communes qui leur étaient opposées. Polos et Calliclès, interlocuteurs de Socrate dans le *Gorgias* de Platon, sont les avocats les plus ardents d'une forme de nihilisme moral qui se nourrit de la constatation que partout les tyrans et les hommes méchants sont les plus heureux des hommes. En revanche, le cas d'un homme juste qui, refusant de commettre la moindre action coupable, voit sa réputation détruite, ses biens confisqués, sa famille exterminée montre clairement qu'il est très improbable que la vie vertueuse soit une vie heureuse. On aperçoit déjà combien la thèse eudémoniste n'attend de l'expérience commune ni vérification ni réfutation.

Quittons à présent les philosophes eudémonistes et renonçons à la certitude qu'il existe une forme d'identité entre la poursuite du bonheur et la visée morale. Il n'en demeure pas moins que la recherche du bonheur est le ressort évident de l'action humaine. C'est pour cette raison que le bonheur joue un rôle essentiel en philosophie de l'action : le bonheur est la fin ultime dont il est superflu de demander le pourquoi. Mais la question décisive, où il n'y a plus d'unanimité, est de savoir si le fait d'être la fin dernière de toutes les actions humaines confère au bonheur la moindre valeur morale. Certains philosophes ont répondu positivement : le bonheur que chacun recherche est l'unique source de moralité. D'autres ont répondu qu'il n'en était rien : les exigences de la morale doivent être obéies indépendamment de leurs conséquences sur notre bonheur. Ce clivage donne lieu à deux orientations majeures bien définies dans l'histoire de la philosophie.

Selon la première orientation, la recherche du bonheur définit le cadre de toute moralité. Dans la mesure où le bonheur est conçu comme le moyen de déterminer la moralité des actions au lieu d'être une dimension intrinsèque à l'action morale, cette perspective se distingue nettement de l'eudémonisme. De façon épisodique dans l'Antiquité, mais surtout au XVIIe s., chez Hobbes, comme au siècle suivant chez Hume et de façon encore plus claire chez les premiers utilitaristes, on voit défendre l'idée que la capacité d'une action ou d'un état de choses à produire le bonheur pourrait être le critère de leur moralité. La manière de définir ce bonheur et de le distribuer varie grandement selon les auteurs. La conception qui leur est commune prête toutefois à une série d'objections issues de la morale commune. La plus forte est de demander pourquoi, si le bonheur est la source de la moralité des actions, renoncer à des actions promettant les plus grands bonheurs s'il arrive qu'on les considère comme immorales ? D'où vient le critère, tout à fait indépendant du bonheur que ces actions procurent, qui fait qu'elles sont jugées immorales ?

La seconde orientation souligne au contraire la distinction, sinon la divergence, entre l'aspiration à la vertu et la poursuite du bonheur. Dès l'Antiquité, cette opposition est un lieu commun de la littérature proverbiale. Placé à la croisée des chemins, Héraclès hésite entre la vertu, austère et sans joie, et le vice, paré de tous les attraits de la vie heureuse. La certitude de l'incompatibilité entre la moralité et le bonheur peut certes conduire à l'immoralisme : on opte pour le bonheur sans se soucier de la vertu. Mais la même certitude peut mener aussi à la plus rigoureuse des moralités. Car elle est au fondement de la thèse qui déclare qu'aussi grande que soit l'importance du bonheur dans la vie humaine, la vertu ou l'accomplissement de la moralité suppose une forme de renoncement au bonheur ou à certaines formes de bonheur. La philosophie kantienne a donné l'interprétation la plus profonde de cette divergence entre les fins humaines, les unes orientées vers le bonheur, les autres vers la moralité. Mais une telle conception prête aussi à de fortes objections. Si le bonheur est distinct de la moralité et si la recherche du bonheur reste la source unique de la motivation à agir, comment rendre compte du désir d'agir

moralement, comment expliquer que des personnes raisonnables et rationnelles veuillent se comporter moralement toute en sachant que cela ne les rendra pas heureuses et détruira peut-être leur bonheur ?

Le bonheur et le sens de la vie

Peut-être serait-il bon pour commencer de s'attacher à savoir ce que signifie « être heureux ». Le bonheur est un bien proprement humain, qui n'est concevable qu'en fonction de ressources proprement humaines et n'a de sens qu'à l'échelle de la vie humaine. Mais si la vie humaine est bien le cadre de référence du bonheur, jusqu'à quel point est-il une qualité qui doit s'étendre à l'ensemble de la vie ? Être heureux, cela exige-t-il d'être heureux toute sa vie, ou une partie de sa vie, ou un instant de sa vie ? Il y a bien sûr un sens à dire qu'un instant de bonheur suprême, comme l'affirmaient les stoïciens, ou même le souvenir d'un bonheur éprouvé à un moment de la vie, suffisent à rendre cette vie entièrement heureuse, mais le caractère paradoxal de ces affirmations révèle que dans la compréhension commune du bonheur une forme minimum de stabilité est requise. Or il est difficile d'admettre qu'un instant ou un moment de bonheur suffise à rendre une vie heureuse pour la raison précisément qu'on ne peut considérer le bonheur comme une qualité définitivement acquise. Le bonheur est toujours soumis à une certaine forme de précarité, d'altération ou d'évolution. À quel moment d'une vie humaine peut-on dire qu'elle a été une vie heureuse ? Faut-il attendre la fin de cette vie, une fois tous les risques de malheur écartés ? Aristote suggère que c'est seulement après que la vie s'est achevée qu'on peut dire, qu'un tiers peut dire, qu'elle a été une vie heureuse (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1100 *a* 10).

Le trait le plus caractéristique du bonheur est le sentiment de satisfaction éprouvé à l'égard de la vie entière et le souhait que cette vie se poursuive de la même façon. Un tel sentiment de satisfaction doit être rapporté aux désirs et projets que la personne nourrit à l'égard de sa vie. Mais encore faut-il que ses désirs les plus intenses soient en gros satisfaits et qu'ils soient relativement compatibles entre eux. La personne peut certes entretenir des désirs contraires – comme de très fortes ambitions professionnelles associées à la nostalgie d'une vie familiale riche –, mais dans ce cas la frustration du désir vaincu ne doit pas occasionner un sentiment d'amertume de nature à compromettre tout bonheur. Il est difficile d'imaginer une vie humaine au cours de laquelle tous les biens accessibles aux humains se trouveraient réalisés – de tels biens ne sont sans doute pas compatibles entre eux ; la nécessité de choisir entre ces biens est associée à toute idée d'un projet de vie. Souvent même la condition de réalisation d'un projet tient à la frustration de certains désirs. Mais là encore, c'est une question de degré : même si nous jugeons que certains de nos désirs (mineurs ou passagers) peuvent rester insatisfaits sans compromettre le bonheur, il y a un seuil d'insatisfaction, fût-il relatif à des désirs mineurs, en deçà duquel il n'est plus guère possible, dans l'expérience d'une vie humaine, de parler de bonheur.

On ne saurait dans le bonheur détacher la satisfaction du mode du « senti ». Il n'est guère possible d'être heureux sans se sentir heureux. Il n'y aurait pas de bonheur sans la capacité à ressentir la joie, le contentement ou le plaisir. La personne fortement sujette à la dépression et à l'anxiété, souvent habitée par des sentiments négatifs (jalousie, frustration, envie...) ou qui éprouve des regrets trop intenses à propos de décisions ou des événements passés ne pourrait être dite heureuse. On peut à la rigueur se sentir heureux tout en éprouvant de la peine, mais le réquisit essentiel reste toujours cette capacité à ressentir. Certes le sentiment de satisfaction peut être de qualité, quantité et durée variables et l'on peut être plus ou moins heureux, mais la présence de cette dimension très spécifique de « senti » rend difficile toute entreprise de quantification et de comparaison des bonheurs. Cette question se révélera d'une grande importance dans les formes classiques et contemporaines de l'utilitarisme et de la théorie de la décision.

Enfin, le sentiment de satisfaction ne peut être dissocié de l'évaluation de ce à quoi il se rapporte. Cette remarque nous fait sortir de la dimension essentiellement subjective du bonheur considérée jusque-là, car ce n'est pas le fait d'éprouver n'importe quelle satisfaction qui peut rendre heureux. Si la satisfaction se rapporte à une forme de manie (dont le contentement ne procure pas le bonheur mais entretient l'insatisfaction), ou à un objet dérisoire ou ignoble, ou encore à une chose voulue de telle façon que le désir disparaisse avec le fait de la posséder, on hésitera à en faire un ingrédient du bonheur. De plus, la satisfaction éprouvée à l'égard des séquences, événements, obstacles surmontés, expériences vécues, décisions de sa propre vie ne résulte pas seulement du fait que ce qui est vécu est satisfaisant ; elle inclut aussi un facteur de réflexion consciente et d'appréciation de la vie comme un tout cohérent. C'est la forme la plus riche du bonheur, alors que la plus pauvre sera faite de la simple satisfaction des désirs immédiats. La présence de cet élément d'appréciation permet de se représenter sa vie comme heureuse alors même que les éléments de satisfaction sont rares et que certains désirs sont frustrés. Pour reprendre la distinction introduite par Harry Frankfurt, au-delà des désirs et satisfactions de premier ordre, il faut faire l'hypothèse de désirs et besoins d'ordre supérieur qui sont relatifs aux désirs qu'on désire avoir et permettent leur régulation (« Freedom of the Will and the Concept of a Person », 1971). On peut même faire l'hypothèse, au-delà des désirs de second ordre, d'un désir d'un degré encore plus élevé et relatif au bien final

et global que nous souhaitons poursuivre au sein de notre vie entière. La maîtrise que nous avons sur notre propre vie se mesure à la détermination exercée par les désirs les plus élevés, les plus capables de discriminer entre tous les désirs et de manifester par les jugements et les actions les projets fondamentaux de la personne. L'idée sous-jacente est aussi que plus nos délibérations sont riches, plus elles peuvent conduire au bonheur, et on admettra difficilement qu'une vie menée au hasard puisse être une vie heureuse. La richesse des délibérations est d'autant plus nécessaire que la satisfaction de nos désirs doit se faire dans une situation de relative rareté, persister en dépit de conflits entre nos désirs à court terme et nos désirs à long terme et survivre à certains de nos désirs et besoins qui peuvent être nettement autodestructeurs.

Le sentiment de satisfaction doit se rapporter à des réalités que la personne puisse considérer comme humainement désirables. En ce sens, le bonheur, ce n'est pas seulement « être heureux », mais c'est aussi « être heureux de » où la nature de l'objet du sentiment (ce que sont ces choses dont on peut être heureux) est essentielle à la compréhension de la réalité de ce bonheur. Plusieurs philosophes ont ainsi souligné l'aspect « propositionnel » du bonheur. Le bonheur est réel s'il se rapporte à des états de chose susceptibles d'être décrits par des propositions vérifiables. Cela explique également comment on peut éprouver un sentiment de satisfaction à l'égard d'une chose dont la réalisation n'entraîne pas nécessairement son propre bonheur personnel, mais par exemple le bonheur d'un être aimé. Lorsque nous souhaitons le bonheur de ceux qui nous sont chers, nous ne souhaitons pas seulement qu'ils éprouvent une satisfaction, mais aussi que celle-ci se rapporte à des états objectivement bons. Dans cette conception, le fait que les personnes se sentent ou se jugent heureuses serait une condition nécessaire mais non suffisante du fait qu'elles soient effectivement heureuses. Car leur jugement peut être faux, dépendre d'une fausse croyance ou d'une fausse information. Mais de nombreux philosophes ont soutenu que le bonheur se réduit à la satisfaction et ont voulu le mesurer à la qualité du plaisir ressenti ou à l'ensemble des satisfactions éprouvées.

Le bonheur comme plaisir ou ensemble de satisfactions

Dans le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote souligne qu'aussi diverses et changeantes que soient les opinions des hommes sur la nature du bonheur (puisqu'ils le conçoivent selon la vie qu'ils mènent), la plupart affirme que la vie heureuse est la vie de plaisir.

La première critique argumentée de cette définition se trouve déjà chez Platon. Le plus ardent défenseur de la thèse hédoniste est le Calliclès du *Gorgias*, qui affirme que la vie heureuse est « la vie facile, l'intempérance, la licence » (492 *c*). Lorsque Socrate compare cette existence « inassouvie et sans frein » à l'activité de verser de l'eau dans des tonneaux percés qui ne sont remplis qu'à condition de « travailler jour et nuit, sous peine des plus dures privations », Calliclès soutient que dans ce cas « l'agrément d'une vie, c'est de verser le plus possible », de ressentir les plus grands désirs et trouver un plaisir extrême à les satisfaire (494 *b-c*). Dans le *Gorgias*, la critique faite par Socrate se limite à souligner le caractère insatiable des désirs physiques les plus grands (et la frustration qui se trouve ainsi toujours attachée à leur satisfaction) et à évoquer « la vie honteuse, affreuse, misérable d'un débauché » (494 *e*). Mais la véritable réfutation conceptuelle de la thèse selon laquelle la vie heureuse serait uniquement composée de « jouissance, plaisir, contentement de toutes les affections » (19 *c*) se trouve dans le *Philèbe*. Sa portée est très générale puisque, contrairement au *Gorgias* où seuls les plaisirs physiques sont considérés, le Socrate du *Philèbe* inclut les plaisirs de la vertu. Mais le plaisir dans son ensemble appartient au genre de l'illimité (*apeiron* / ἄπειρον), il n'est qu'une genèse et ne possède pas sa nature propre ; il ne peut donc être confondu avec le bien humain au fondement de la vie heureuse (54 *c*-55 *a*). De plus, sentir qu'on jouit, anticiper une jouissance à venir, se souvenir d'une jouissance passée n'appartiennent pas à l'état de plaisir mais suppose que la pensée s'ajoute au plaisir (35 *e*). La vie de plaisir serait donc marquée d'incomplétude, elle serait condamnée à rechercher toujours, sans en avoir la moindre représentation mentale, les objets qui devraient satisfaire les désirs dont elle est habitée.

À ces thèses platoniciennes, on peut opposer les passages du *Protagoras* où Socrate semble défendre une conception du bonheur conçue comme la maximisation des plaisirs à l'échelle de la vie entière. Mais il faut bien distinguer entre une compréhension disons « licencieuse » de la vie de plaisir, une conception purement subjectiviste du bonheur, examinée dans le *Gorgias* et le *Philèbe* (où le plaisir est une réalité désirée et sentie, qui se caractérise par le caractère présent, l'intensité immédiate, et pour laquelle la distinction entre bons et mauvais plaisirs n'a guère de sens), et, par ailleurs, une compréhension, disons « rationaliste », de la vie de plaisir où ce qui est recherché est le plus grand nombre – et la meilleure qualité – de plaisirs au cours de toute la vie. Dans cette conception, le sujet a la capacité de se détacher du vécu immédiat du plaisir pour comparer celui-ci aux peines futures que ce plaisir pourrait entraîner ou à d'éventuels plaisirs plus grands à venir. Les bons plaisirs sont ceux qui contribuent réellement au bonheur de l'individu, les mauvais, ceux qui, tout en semblant y contribuer, entraînent des conséquences fâcheuses. Comme le montre le *Protagoras*, et comme le souligneront souvent les adversaires de l'utilitarisme, la recherche du plus

grand plaisir oblige à calculer et mesurer en permanence. De plus, à la différence de l'hédonisme licencieux, la conception rationaliste de l'hédonisme n'est guère aisée à réfuter. Il faut soit tenter de montrer, comme le fait Platon dans le *Philèbe*, que le concept de plaisir est ontologiquement inconsistant, soit montrer l'aberration ou l'invraisemblance psychologique qu'il y aurait à rechercher la maximisation des plaisirs sur l'ensemble de la vie, soit enfin prouver que le plaisir ne peut valoir comme critère indépendant et neutre de ce qui est la meilleure condition humaine. Mais ni l'argument d'Aristote (selon lequel la vie heureuse humaine doit refléter la caractéristique la plus proprement humaine, à savoir la faculté rationnelle plutôt que la capacité à ressentir le plaisir), ni la remarque de Platon que le plaisir associé à l'intelligence étant meilleur que le plaisir, celui-ci ne peut être le bien, ne permettent de désarmer l'hédonisme rationaliste.

Cette conception holiste du plaisir a été portée à son plus haut degré d'accomplissement philosophique par Épicure. La conception qu'Épicure a du plaisir est très éloignée de la définition commune du plaisir comme impulsion violente du moment. La vie de plaisir (ou ensemble des satisfactions éprouvées au cours de la vie) est la seule vie heureuse, parce que c'est la seule vie qui puisse être réglée et conduire à un état de tranquillité intérieure et d'indépendance par rapport aux réalités extérieures. L'individu accède à une forme d'autosuffisance en changeant et en adaptant ses désirs. Dans la mesure où ceux-ci sont les produits des croyances, sur lesquelles les hommes ont un réel pouvoir rationnel, un état de bonheur caractérisé par l'absence de peine dans le corps (*aponia* / ἀπονία) et par l'absence de troubles dans l'âme (*ataraxia* / ἀταραξία) peut être atteint. Épicure distingue plusieurs formes de plaisirs : naturels et nécessaires, « cinétiques » (dont on jouit au moment de la satisfaction) et « catastématiques » (dont on jouit lorsque le désir est satisfait), « maximum » (lorsqu'il y a suppression de la douleur) et « variables » (plaisirs de la simple variation). Les désirs nécessaires au bonheur ont trait au corps comme à l'âme. Même si les plaisirs psychiques se réfèrent aux plaisirs corporels comme à leur ultime objet, ils peuvent permettre de surmonter l'absence de plaisirs corporels. La source ultime du plaisir étant la réflexion sur les conditions minimales de la satisfaction du corps, le sage pourra donc être heureux sous la torture. L'épicurisme peut parfois prendre la forme d'un ascétisme extrême, et l'on a souvent reproché à Épicure d'avoir deux concepts de plaisir, l'un commun, et l'autre qui fait du plaisir une notion holiste (Cicéron, *Des Fins*, 9 et *Lettre à Ménécée*, 131). Cette conception a été anticipée, plus d'un siècle avant Épicure, par les philosophes cyrénaïques. Ces derniers soulignaient que le plaisir est la fin de tout, mais pas le bonheur, parce que les satisfactions du plaisir ont un caractère rhapsodique et détaché que ne peut avoir le bonheur, lequel ne saurait être conçu comme une simple sommation de plaisirs (Diogène Laërce, II, 87).

Le meilleur correspondant moderne de la conception du bonheur comme plaisir est la théorie utilitariste classique de Bentham et de Mill. L'ambition de Bentham visait à déterminer un critère unique externe et scientifique en fonction duquel définir la fin des actions humaines. Ce critère est l'utilité, ou tendance d'une action à produire le bonheur, entendu comme plaisir et absence de peine *(An Introduction to the Principles of Morals and legislation)*. Mill complétera la formule en soulignant que l'utilitarisme propose une théorie de la valeur ou une théorie de la vie selon laquelle les deux choses désirables comme fins et qui conduisent au bonheur sont le plaisir et la libération de la peine : par bonheur « on entend le plaisir et l'absence de peine et par absence de peine, on entend la privation de plaisir » (*Utilitarisme*, II, p. 48). Toutefois, ce bonheur ne se limite pas aux plaisirs qui existent déjà, car l'être humain est un être de progrès ; l'éducation et les arrangements sociaux peuvent donc permettre de promouvoir certains objets (non immédiatement désirés) comme sources des plus grands plaisirs. Si les désirs originels portent sur des formes immédiates de satisfaction, d'autres désirs peuvent se former par association et, tel le désir de la vertu, entrer dans la conception qu'un individu se fait du bonheur (IV, 107) ; mais le plaisir, même dans le cas du désir de vertu, reste un ingrédient essentiel. En ce sens tout objet est désiré comme partie du bonheur, et non comme moyen d'atteindre celui-ci.

Le fameux calcul de la félicité que recommande Bentham pour déterminer les actions conduisant au plus grand bonheur est à plusieurs égards fort proche du calcul des plaisirs prôné dans le *Protagoras* de Platon. Mais pareil calcul n'est possible qu'à condition qu'on ne tienne pas compte des différences entre les personnes affectées par les conséquences de telle ou telle action. De plus, Bentham considère que les plaisirs sont seulement passibles d'une appréciation quantitative, même s'il s'efforce de les distinguer selon différentes dimensions de valeur. C'est sur ce point que Mill a innové. Il admet l'existence de plaisirs supérieurs (plaisirs dus à l'intellect, à l'imagination, aux sentiments moraux), plaisirs spécifiquement humains, d'ordre plus élevé que les plaisirs communs aux hommes et aux animaux. Que ces plaisirs soient supérieurs est prouvé par le fait que les hommes qui ont l'expérience des deux ne sauraient manquer d'opter pour les seconds. La portée de cette distinction qualitative entre les plaisirs est difficile à apprécier. Mill donne-t-il une valeur intrinsèque à certaines activités humaines qui conduisent au bonheur ? Ou bien admet-il qu'il existe un bonheur et des plaisirs spécifiquement humains qui ont, en tant que tels, une valeur supérieure ?

Le philosophe anglais G. E. Moore a proposé dans le chapitre II de son ouvrage *Principia Ethica* (1903) une réfutation restée fameuse de la théorie selon laquelle le souverain bien ou le bonheur seraient identifiables au plaisir. L'argument de Moore vise à montrer le caractère absurde de toute définition du bien à partir d'un état naturel, en particulier l'état de plaisir. Les hédonistes sont pris, selon Moore, dans le dilemme suivant : d'une part, ils définissent le plaisir comme le bien, de façon non tautologique ; d'autre part, ils essaient de montrer que le bien est le plaisant, ce qui laisserait supposer que la relation entre plaisir et bien est analytique. Mais il n'est pas sûr que Mill commette l'erreur de raisonnement dont Moore l'accuse. Il est vrai que Mill déclarait que « la seule preuve qu'il soit possible de donner qu'une chose est désirable, c'est que les personnes la désirent réellement » (IV, 104) ; toutefois Mill ne voyait sans doute pas en cette formule une définition du bien, mais simplement la seule preuve empirique qui puisse être donnée de la nature du bien. Surtout, Mill ne dit pas que la conclusion selon laquelle le bonheur est désirable se déduit de la prémisse que les personnes le désirent en général. Quoi qu'il en soit, les êtres humains ne sont pas seulement des réceptacles où plaisirs et peines sont versés, mais ils ressentent ces plaisirs et peines et s'en servent pour former une réalité de bonheur propre à chaque personne, étant acquis que la capacité qu'ont certaines réalités à causer le bonheur sera d'autant plus faible que la quantité déjà possédée de ces réalités est grande. Cela ne compromet-il pas toute possibilité de comparaison des bonheurs ?

Le* summum bonum*, bonheur comme* eudaimonia *et l'eudémonisme antique

Rien n'est plus opposé au bonheur conçu comme plaisir subjectif que l'idée antique d'*eudaimonia*. Les hommes poursuivent une fin dernière qu'ils se représentent en même temps qu'ils la désirent et dont la possession permet l'accomplissement objectivement parfait de la nature humaine. C'est ainsi que toutes les éthiques antiques ont défini la recherche du souverain bien, à la fois le bien humain, le bonheur, et le bien moral. Plusieurs éléments caractérisent cette recherche. D'abord, ce souverain bien doit porter sur l'ensemble de la vie humaine. Il ne consiste pas en événements, en épisodes ou en sensations, mais doit pouvoir être pensé comme un aspect de l'activité qu'est la vie même. Par ailleurs, la poursuite du souverain bien est rapportée à une disposition naturelle en l'homme. C'est la tendance naturelle inscrite en l'homme qui « recommande », pour reprendre la belle expression stoïcienne, l'homme à la moralité. (Platon est peut-être le seul des philosophes grecs à souligner dans certains textes la spécificité des raisons morales par rapport aux raisons naturelles.) Enfin, cette disposition naturelle est assimilée à la rationalité, dont le meilleur exercice est la délibération à propos de la fin qu'est le bonheur et des moyens d'y parvenir. Le souverain bien est le lieu d'accomplissement de ce qu'il y a de plus excellent dans la nature de l'homme, que celui-ci ne peut manquer de vouloir réaliser puisqu'il dispose des ressources d'intellect et de motivation requises. L'eudémonisme antique, qui identifie la vie heureuse et la vie morale, est donc caractérisé par deux thèses : la vertu réalise la capacité la plus proprement humaine, à savoir la rationalité ; le bonheur consiste principalement en l'accomplissement de cette fonction.

Au début de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote réfute plusieurs définitions communes du bonheur (le bonheur conçu comme plaisir, richesse, honneur), mais il critique également la thèse philosophique qui fait de la vertu la condition du bonheur. La meilleure preuve que la présence de la vertu ne suffit pas, selon lui, à rendre heureux, est qu'on peut aisément concevoir qu'un homme vertueux passe sa vie à dormir ou subisse les pires infortunes. Il faut donc définir le bonheur comme activité, la fin la plus digne d'être poursuivie, en vue de laquelle tous nos actes sont accomplis ; il n'est jamais désirable en vue d'autre chose (1097 *a* 22). De plus, le souverain bien est une réalité complète, car l'ajout d'aucun autre bien ne saurait le rendre plus désirable (1097 *b* 21-22 ; argument qu'on trouve déjà chez Platon, *Philèbe*, 60 *c*). Surtout, l'*eudaimonia* est le bonheur propre à l'homme ; il est donc une activité menée conformément à la raison et en accord avec la vertu (I, 6, 1098 *a* 4-17). Les vertus de sagesse, tempérance, courage et justice sont des dispositions stables à agir, dans des circonstances appropriées, au terme d'une bonne délibération et avec les sentiments qui conviennent, mais elles sont sous la dépendance de la sagesse pratique ou prudence (*phronèsis* / φρόνησις) (II, 1103 *a*). La vie humaine n'est une vie heureuse que si elle reste soumise à ce contrôle rationnel, sans quoi elle ne serait pas la vie bonne pour un être humain. Du reste, la vie la meilleure est celle de l'homme prudent (*phronimos* / φρόνιμος), exemplaire vivant de la sagesse pratique, qui réalise au mieux le bien propre, accessible à l'homme. Dans la mesure où le bonheur est une activité, celle-ci a besoin d'un temps minimal, le temps d'une vie humaine complète, pour s'exercer. C'est pourquoi Aristote parle du bonheur « dans une vie accomplie selon son terme, car une hirondelle ne fait pas le printemps » (1098 *a* 18).

Le bonheur se présente comme une réalité à la fois divine et accessible à la plupart des hommes. Il ne peut résulter du hasard ; il exige au contraire un considérable effort ; seuls les êtres présentant une certaine valeur morale et exerçant leur raison peuvent être dit heureux. C'est pourquoi ni les animaux ni les jeunes enfants ne peuvent l'être en

ce sens, et pas davantage les esclaves qui, n'ayant pas le loisir d'exercer cette activité, sont également privés de bonheur. L'effort requis pour accéder au souverain bien ne vise pas à faire du bonheur une possession inébranlable, comme le penseront les stoïciens. Des malheurs aussi grands que ceux de Priam, éprouvés par soi ou par les siens, peuvent ruiner le bonheur. Mais ce sont des cas extrêmes et on ne saurait faire dépendre le bonheur des faveurs ou des vicissitudes de la fortune. Car consistant en une activité conforme à la vertu, le bonheur est aussi une disposition stable et parfaite ; il est du reste la meilleure ressource pour tirer parti de l'adversité. Comme la vertu morale a rapport aux plaisirs et aux peines, le bonheur ne va pas sans le plaisir (VII, 12, 1152 *a* 6-8), car « les nobles et bonnes choses de la vie deviennent à juste titre la récompense de ceux qui agissent bien » (I, 9, 1099 *a* 6-12). Ce plaisir propre à la vertu « achève l'acte [...] comme une sorte de fin survenue par surcroît, de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse » (X, 4, 1174 *b* 32-34).

La conception aristotélicienne du bonheur et du souverain bien s'inspire en les critiquant et en les déplaçant de thèmes socratiques et platoniciens. Socrate faisait de la recherche du bonheur la fin ultime qui permet d'expliquer nos actions et nos désirs. Le bonheur est conçu comme bonne pratique (*eupragia* / εὐπραγία), comparable à l'action technique qui ne peut manquer de réussir lorsqu'elle est guidée par le savoir. Mais il est aussi l'expression immédiate de l'ordre de l'âme. La présence en l'âme du bien qui lui est propre, la justice, ou ordre de l'âme, est cause immédiate du bonheur (*République*, I, 353 *d*, et *Gorgias*, 478 *e* : « L'homme le plus heureux est celui dont l'âme est exempte de mal »). La nature objective de ce bonheur, qui n'a rien de la satisfaction subjective ou du contentement, explique que dans l'éthique socratique la vertu soit considérée comme la condition nécessaire et suffisante du bonheur. À la question de « savoir si le sort du juste est meilleur et plus heureux que celui de l'injuste » (*République*, I, 352 *d*), Socrate répond que choisir la vie de vertu c'est choisir la vie de bonheur.

Dans la pensée platonicienne, la définition socratique du bonheur est profondément modifiée et rapportée à un cadre épistémologique et ontologique plus vaste. La vertu est une forme de savoir, mais accessible seulement au terme d'un long effort de remémoration où l'âme saisit les réalités intelligibles en même temps qu'elle se ressaisit elle-même dans sa nature propre. Le philosophe-gouvernant de la *République* qui, au terme de cet effort, parvient à contempler la forme du bien, voudra à la fois la reproduire dans la cité et l'imprimer en son âme, car sa possession est source de bonheur véritable. Mais une autre façon de concevoir le bonheur et le bien suprême accessible aux humains est proposée dans le *Philèbe*. La vie bonne ou vie heureuse pour l'homme est conçue comme la vie parfaite, véritable éligible, et autosuffisante, qu'il est possible de « vivre sans arrêt pendant toute une vie » (22 *b*, et 60 *c*). La vie bonne n'est ni vie de plaisir ni vie de sagesse, mais une vie mixte où certains plaisirs (non les plaisirs violents, mais les plaisirs les plus purs, plaisirs vrais, relatifs aux biens, objets des désirs issus de la partie rationnelle de l'âme et qui ne laissent aucune frustration s'ils restent non satisfaits) sont associés à la sagesse (22 *a*). La vie bonne est ainsi « le plus beau mélange », produit d'un « ordre incorporel », car c'est un véritable principe formel de composition des biens qui est au principe du bonheur. Mais le fait que les plaisirs soient nécessaires à la vie bonne ne signifie pas que le bonheur, et encore moins le plaisir, puissent jamais être une raison de choisir la vertu. Platon écarte résolument toute justification instrumentale de la vertu : la vertu doit être choisie pour elle-même, sans égard au bonheur ou à la question de savoir si la personne vertueuse sera plus heureuse et mieux lotie.

Cette complexité de l'analyse platonicienne, en laquelle on voit suggéré un essai de formalisation du principe du bonheur, n'a pas d'équivalent dans la philosophie morale antique ultérieure. L'éthique stoïcienne, fidèle en cela au socratisme, fait de l'excellence proprement morale, la vertu rationnelle, la condition nécessaire et suffisante du bonheur. La fin de l'homme, selon les stoïciens, est de « vivre en accord » avec la raison et la constitution rationnelle de l'univers. La vertu étant le seul vrai bien, elle fait, toujours et nécessairement, le bonheur de celui qui la pratique. Aucun autre bien n'est donc requis ; on peut être heureux sans rien d'autre que la vertu et en professant une parfaite indifférence à l'égard de ce qui n'est ni vertu ni vice. Certains biens peuvent susciter une impulsion naturelle et servir de guide à l'action, mais ils restent moralement indifférents en ce qu'ils ne contribuent ni au bonheur ni au malheur de l'homme. En fait, l'*eudaimonia* recherchée dépend autant de la possession de la vertu que de la manière dont s'exerce l'activité propre de l'agent ; la vertu est essentiellement une « façon d'être » et elle peut même s'exercer au profit de biens non moraux, de ces réalités dont Épictète disait qu'elles peuvent dépendre ou ne pas dépendre de nous. Mais aucune perte, aucune vicissitude ne peuvent altérer ou faire disparaître cette disposition interne qu'est la vertu. Dans toute la philosophie hellénistique, le bonheur est conçu comme autonomie rationnelle et indépendance, à l'égard des vicissitudes extérieures mais aussi à l'égard des désirs et de la recherche des plaisirs.

Cette conception antique du bonheur en laquelle le rapport avec la vertu est absolument déterminant suscite quelques remarques. D'abord, que la vertu soit condition du bonheur ne signifie aucunement que la vertu soit instrumentalisée.

Vertu et bonheur sont les constituants d'une même réalité. Le bonheur ne peut manquer de s'ajouter de surcroît à la vertu. Même dans l'épicurisme, ce n'est pas « pour » le bonheur ou le plaisir (identifié ici au souverain bien) qu'on choisit la vertu.

Ensuite, il faut souligner le lien entre la définition du bonheur et le choix de la vie heureuse. Quel genre d'existence adopter ? Une vie orientée vers la recherche du vrai bien ou une vie vouée au culte des faux biens et aux honneurs de la foule ? Une vie de plaisirs ou une vie philosophique ? C'est là un des lieux communs éthiques le plus rebattu de l'Antiquité. La seule vie heureuse pour Platon est la vie bonne empreinte de mesure et d'ordre. Aristote mentionne trois vies possibles pour les humains : la vie de richesses, que personne ne voudrait rechercher pour elle-même ; la vie active et politique, en laquelle l'homme peut exercer sa vertu pratique dans la communauté de ses semblables, mais sans connaître le loisir ni l'autosuffisance ; et enfin la vie de contemplation qui est, selon lui, la vie la plus haute que puisse vivre la partie la plus noble de l'homme, par où elle s'assimile à Dieu et s'immortalise (X, 7-8, très proche de *Théétète,* 176 *a-d*). La vie contemplative est la vie la plus heureuse car elle présente au plus haut degré tous les caractères de l'*eudaimonia* : elle est une activité conforme à la vertu, vouée à la connaissance des réalités belles et divines, elle est la vie la plus continue, dotée de la plus grande autosuffisance et source de la plus grande joie car elle permet à l'homme de remplir au mieux sa fonction. Mais une tension persiste dans la pensée d'Aristote. Il dit clairement que la contemplation serait le tout de notre bonheur si nous étions des êtres sans désir ni corps. Dans la mesure où nous sommes des êtres composés, la contemplation semble être la meilleure part de notre bonheur sans en être la totalité. De plus, la vertu et le plaisir (sous certaines conditions) sont des biens qui, ajoutés à la contemplation, ne peuvent manquer de produire un bien encore plus grand que ne l'est celui de la contemplation elle-même. Peut-être faut-il attribuer à Aristote une conception duelle du bonheur, à la fois contemplation et vie active (selon la double fonction de l'homme), dont les principaux aspects peuvent être, jusqu'à un certain point, poursuivis ensemble.

Une troisième remarque a trait à l'impossibilité de définir l'*eudaimonia* de façon strictement individuelle. L'autosuffisance du bonheur ne désigne aucunement un état qui ne concerne que l'individu, il doit toucher aussi, dit Aristote, « ses parents, ses enfants, sa femme, ses amis et ses concitoyens en général, puisque l'homme est par nature un être politique » (1097 *b* 8-11). Cette idée que le bonheur de l'homme ne peut être réel qu'accompagné du bonheur des êtres qui lui sont le plus chers est précisée dans l'analyse qu'Aristote donne de l'amitié comme amour du bien d'autrui. Épicure concevra également le bonheur comme bonheur entre amis. Platon partage avec Aristote l'idée selon laquelle il existe des biens moraux qui ne sont pas accessibles à l'individu indépendamment de la communauté politique. Mais comme souvent, la pensée platonicienne présente sur ce point une double orientation : le bonheur est, d'une part, conçu de manière strictement individuelle, comme le bon état de l'âme, mais il est, d'autre part, défini à partir de l'excellence de la communauté politique ; dans ce cas, le bonheur n'est ni celui de tous les individus, ni celui de ses membres les plus exceptionnels, mais l'effet de l'ordre politique.

La dernière remarque a trait à l'articulation des biens humains et du bien moral. Tous les philosophes antiques ont le souci de ne pas rompre avec les tendances naturelles de l'homme. Les épicuriens donnaient pour fin à cette tendance la recherche du plaisir ; les stoïciens, en revanche, l'identifiaient à l'instinct de conservation et d'autodéveloppement ; et même Platon, qui recommande dans le *Phédon* la rupture avec les plaisirs, leur attribue par ailleurs un rôle important dans la recherche de la vertu. Pour tous ces philosophes, il est essentiel de définir l'*eudaimonia*, eût-elle pour condition nécessaire et suffisante la vertu rationnelle de l'homme, en continuité avec ces tendances naturelles. Il est frappant de constater que la pensée stoïcienne, qui se réfère le plus constamment à la tendance naturelle (elle est en ce sens la plus naturaliste des philosophies hellénistiques), est également celle qui a tenté de concevoir de la façon la plus extrême un bonheur consistant uniquement en la vertu rationnelle et détaché de tous les biens humains (cette pensée illustre à cet égard une forme radicale de rationalisme). Le sage stoïcien est heureux « objectivement » sans posséder aucun bien ni faire droit à aucun plaisir humain, même si on ne peut attribuer au stoïcisme un indifférentisme absolu. Chez Aristote, même le bonheur de la contemplation n'est pas privé des biens extérieurs ; ceux-ci peuvent être requis à titre de ressources ou de moyens pour exercer sa spontanéité morale et accomplir des actions vertueuses (1099 *b* 1-9, et VII, 14, 1153 *b* 15-20, X, 8, 1178 *a* 24-35 et le chapitre X, 10).

L'eudémonisme et la conception du souverain bien sont propres à l'Antiquité, mais on en trouve une reprise dans l'œuvre morale, fortement inspirée d'Aristote, de Thomas d'Aquin. La fin, le bien humain, est recherchée en toute action humaine. Thomas d'Aquin distingue la *ratio finis ultimi*, ou notion formelle de la fin ultime, qui consiste en la satisfaction compréhensive de tous les désirs de l'homme, en son bien complet et parfait, et les fins, au sens de choses requises pour satisfaire cette fin ultime, c'est-à-dire la fin ultime matérielle L'homme moralement bon exerce son activité rationnelle, la plus proprement humaine, dans une pluralité de sens. Cela explique que la perfection de l'activité humaine se réalise selon

une pluralité ordonnée de vertus. Le bien humain compréhensif contient la fin de toutes les vertus, mais aucune ne suffit à l'accomplissement humain complet qui se produit dans la contemplation et représente la perfection de l'activité la plus haute de la raison humaine. Aussi le bonheur réalisé en cette vie est-il un bonheur imparfait, le bonheur parfait étant l'union de béatitude avec Dieu dans la vie à venir (*Somme théologique*, première partie de la seconde partie, questions 1-3).

La recherche de la perfection : les conceptions perfectionnistes du bonheur et du bien

Les conceptions antiques du souverain bien et de l'*eudaimonia* sont souvent considérées comme une forme de perfectionnisme. On désigne par là une conception morale fondée sur une théorie objective du bien humain qui recommande, de façon conséquentialiste, les actions permettant de réaliser ce bien. Ce qui distingue le perfectionnisme de l'utilitarisme classique est précisément que ce bien n'est pas défini de façon subjective (comme plaisir, préférences ou bonheur compris au sens moderne du terme), mais représente une réalité objective (l'épanouissement de soi, le bonheur fondé sur des états et des activités, ou encore l'*eudaimonia*). De plus, ce bien objectif peut être décrit de façon détaillée, selon un grand nombre de perfections et d'excellences (comme le savoir, l'amitié, la réussite, la richesse des relations intersubjectives), qui peuvent être pratiques ou théoriques, mais se réfèrent à des biens réels (indépendamment du plaisir qu'ils procurent) et rendent la vie humaine objectivement plus heureuse. Car ce bien humain objectif est conçu comme le fondement du bonheur. Chez Marx, le bien humain par excellence, sans lequel on ne saurait parler de vie humainement accomplie, est le travail productif et la coopération sociale. Pour Nietzsche, il est créativité et exercice de la volonté de puissance et ouvre à une forme de bonheur aristocratique. Le bonheur que recommandent les conceptions perfectionnistes, fondé sur le caractère objectif d'un bien suprême, n'a souvent que peu en commun avec la compréhension commune (en particulier subjective) du terme « bonheur ».

Les penseurs perfectionnistes ont souvent mis en rapport le bien humain avec la réalisation d'une nature humaine. Le cas de l'eudémonisme antique nous montre bien à quel point l'idée d'accomplissement humain est liée à celle d'une nature propre à l'homme. Mais il ne faudrait pas considérer que toute conception du bonheur objectif soit dépendante d'une théorie de la nature humaine, du reste fort difficile à penser. Par ailleurs, même si la morale perfectionniste est centrée sur l'agent et sur le bonheur auquel il peut accéder par la poursuite de ce bien humain objectif, elle conçoit parfois que l'exercice de vertus altruistes (comme la justice et la bienfaisance) peuvent contribuer à accroître le bien de l'agent. Il n'est probablement pas aisé de donner au perfectionnisme une structure altruiste et universaliste, mais il n'y a aucune raison non plus de le réduire d'emblée à une moralité égoïste. Toutefois, il est difficile de détacher le perfectionnisme d'une conception inégalitaire du bonheur, car il est étroitement associé à l'idée qu'il existe des distinctions de mérite et des différences de valeur entre les perfections.

Les philosophes du XVIIe s. ont cherché, à la suite de Descartes, à définir le bien humain et le bonheur à partir de la perfection ontologique de l'individu. Une des formulations les plus explicites de ce perfectionnisme moral classique se trouve dans une *Lettre à Élisabeth* de Descartes : « car toutes les actions de notre âme qui nous acquièrent quelque perfection, sont vertueuses, et tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection » (1er septembre 1645). Mais c'est dans l'œuvre de Spinoza et dans celle de Leibniz qu'on en trouve les élaborations philosophiques les plus complètes.

Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza dit rechercher « cet objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et par quoi l'âme, renonçant à tout autre, fût affectée uniquement, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine » (1). Dans la mesure où tout homme, par son *conatus* ou effort, veut persévérer dans son être et l'actualiser le plus possible (*Éthique*, III, 6-7), ce bien représente le plus grand développement ou la pleine actualisation de sa puissance d'être. Or développer sa puissance d'être, c'est développer sa perfection, cette « nature supérieure » dont la jouissance est félicité (*Traité*, 5, 13 ; *Éthique*, IV, préface), car la joie est « passage d'une moindre à une plus grande perfection » (III, déf. 2) ; en revanche, les passions tristes, comme la honte ou la pitié, sont exclues de la félicité. Spinoza définit l'état d'esprit le plus haut auquel les êtres humains puissent parvenir comme *acquiescentia* ou un état d'esprit dans lequel, quel que soit leur lot de mal relatif, ils acceptent Dieu comme absolument bon. La jouissance de la perfection la plus grande est la béatitude ou « connaissance de l'union qu'a l'âme pensante avec la nature entière » (*Traité*, 5, 13) : c'est la connaissance de Dieu, que Spinoza dans le livre V de l'*Éthique*, désignera comme « l'amour intellectuel de Dieu » (32-37). La vertu est l'intuition semblable à celle de Dieu de la nécessité universelle. C'est pourquoi, vivre libre, c'est vivre de façon rationnelle. « La béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même » (V, 42).

On trouve associées chez Leibniz la défense de la conception du bonheur comme plaisir et une conception perfectionniste du bien auquel se réfère le plaisir. S'opposant à l'école moderne du droit naturel, Leibniz soulignait que « le bien est agréable et utile, et l'honnête lui-même consiste en

un plaisir de l'esprit » (*Nouveaux essais*, 1, 21, 41). Mais le plaisir *(voluptas)* qui constitue la source du bonheur est un « sentiment de perfection » ou de perfection croissante. Leibniz fait de la gradation entre plaisir, joie, bonheur, la base du calcul moral et du choix du meilleur, et il associe à la perception des plaisirs, la présence de petits plaisirs et de petites douleurs inaperçues, qui créent une forme d'inquiétude inhérente au plaisir, « et bien loin qu'on doive regarder cette inquiétude comme une chose incompatible avec la félicité, je trouve que l'inquiétude est essentielle à la félicité des créatures, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession, qui les rendrait insensibles et comme stupides, mais dans un progrès continu et non interrompu à des plus grands biens » (21, 36). La conception leibnizienne entre dans le schéma général du perfectionnisme, en dépit d'une ressemblance de surface avec l'utilitarisme classique. En effet, la perfection que le sage doit porter à son plus haut degré d'achèvement est la perfection de l'univers, dont le bonheur de l'humanité n'est qu'une partie ; par ailleurs, seule la recherche du bien objectif des individus, au lieu de la satisfaction de leurs préférences, peut représenter la fin de l'action.

La divergence entre bonheur et moralité : utilitarisme et kantisme

Aussi surprenante que soit une telle association de l'utilitarisme et du kantisme, ces deux philosophies illustrent deux façons profondes et systématiques de penser la divergence existant entre les fins humaines qui s'orientent vers le bonheur et celles qui s'orientent vers la moralité.

Bien que l'utilitarisme soutienne que les actions ne sont morales qu'à raison du bonheur qu'elles procurent et qu'il n'est d'autre critère de la moralité que la visée du bonheur. Il nie en fait la thèse essentielle de l'eudémonisme, à savoir que la recherche du bonheur est en même temps une visée morale et qu'il y a coappartenance et détermination réciproque entre le bonheur et la moralité. De plus, le bonheur dont l'utilitarisme fait le critère de la moralité n'est pas le bonheur de l'individu, mais le bonheur de tous, ou du plus grand nombre, évalué selon un point de vue impersonnel et impartial et dans la perspective d'une appréciation publique. Cette définition publique et collective du bonheur est essentielle à la compréhension de l'utilitarisme. Elle reste l'inspiration première de Bentham. Pour réformer la moralité, il faut substituer aux fictions illusoires avec lesquelles elle s'exprime des entités réelles et observables, comme le plaisir et l'absence de peine. Les jugements moraux ne peuvent être compris et justifiés qu'à condition d'être formulés dans un langage public, le langage des plaisirs et des peines, accessible à tous les membres de la communauté. L'idée selon laquelle l'utilité commune est le seul critère de l'évaluation morale se trouve déjà dans les conceptions éthiques et théologiques de Richard Cumberland et de Francis Hutcheson. Mais ce sont surtout Beccaria et Hume qui ont contribué à détacher la notion d'utilité de la satisfaction individuelle. La vie morale et le bien public sont l'objet, selon Hume, d'une approbation immédiate, laquelle jaillit d'un sentiment propre de bonne volonté envers le bien des hommes en général : « tout ce qui contribue au bonheur de la société se recommande à notre approbation » (*Enquête sur les principes de la morale*, V).

La difficulté majeure que rencontrent les utilitaristes est alors de montrer comment au bonheur-plaisir, conçu comme la fin naturelle que poursuivent tous les individus (c'est la thèse fondatrice de l'hédonisme psychologique que nous leur avons attribuée plus haut), doit se substituer le bonheur du plus grand nombre, dont il est difficile de dire à première vue qu'il est naturellement recherché par tous les êtres humains. La théorie utilitariste formule ainsi de façon la plus nette la dissociation entre la visée morale de l'agent (ici la recherche d'un bonheur impartial et collectif) et la recherche du bonheur (entendu comme bonheur personnel). En effet, lorsque Bentham identifie le souverain bien au bonheur de tous, entendu comme le résultat de la sommation du bonheur égal de chaque personne, il se démarque nettement de l'égoïsme éthique (selon lequel la recherche du bonheur individuel est moralement bonne), tout en restant fidèle à une forme d'hédonisme psychologique (selon lequel les actions humaines visent d'abord au bonheur). Loin de proposer une éthique individuelle, Bentham recherche plutôt une arithmétique morale qui puisse se réaliser à l'échelle d'une société en faisant jouer les ressorts de la mécanique humaine. Ce qu'il appelle « déontologie » est l'ensemble des règlements induisant les comportements qui maximisent le bonheur de la communauté, les intérêts individuels étant transformés non par la menace de sanctions, mais par la modification des raisons qui les justifient.

La définition du souverain bien comme bonheur collectif est encore plus nettement formulée dans l'œuvre de John Stuart Mill. Dans un passage fameux du livre IV de l'*Utilitarisme*, Mill semble déduire du fait que tout homme désire son propre bonheur la conclusion que tous les hommes désirent le bonheur de tous (IV, 3). On a reproché à Mill de commettre ici un paralogisme qui confond les sens distributif et collectif de « tous ». Mais il n'est pas sûr que Mill procède à une telle agrégation des quantités de bonheur, puisqu'il dit seulement que la somme de tous ces bonheurs recherchés individuellement est un bien pour chaque individu. Il reste que la théorie utilitariste du bonheur et du souverain bien soulève trois objections majeures. La première est de savoir s'il est possible de calculer avant chaque acte l'apport de bonheur qui lui est propre ou s'il faut plutôt s'en remettre aux règles ; mais com-

ment résoudre les cas pour lesquels la règle de l'utilité semble recommander deux actions incompatibles ? Par ailleurs, quelle explication psychologique plausible donner du souci « naturel » que les êtres humains auraient du bonheur de tous ? Autant la recherche de son propre bonheur correspond à une tendance fondamentale de l'être humain, autant la tendance qui recommanderait la recherche du bonheur d'autrui paraît douteuse. L'utilitarisme ne parvient pas à mener à son terme l'ambition naturaliste qu'il revendique. Enfin, si l'on soutient qu'il faut rechercher le plus grand bonheur égal possible, il faut admettre aussi l'existence de marchandages permettant d'atteindre cette égalité, ce qui obligera à des sacrifices de la part de la minorité, conséquence que les utilitaristes ont toujours considérée comme gênante dans leur conception du bonheur collectif. Rien n'a suscité une plus grande désapprobation à l'égard de l'utilitarisme que cette obligation de sacrifier le bonheur de la minorité pour accroître le bonheur de tous.

À l'intérieur d'une problématique qui leur est commune et définie par le refus de concevoir le bonheur comme l'accomplissement de la vie morale, rien n'est plus opposé à l'utilitarisme que le kantisme. Le fait que le bonheur soit la fin de la vie humaine n'en fait, aux yeux de Kant, ni la voie royale pour accéder à la moralité (ce que soutient l'eudémonisme) ni le critère de la moralité (comme les utilitaristes le pensent). Kant définit la moralité à partir de la conscience du devoir, ressentie et reconnue sous la forme universelle d'une obligation objective, comme une contrainte qui s'impose à tout être rationnel indépendamment de tout autre motif et antérieurement aux préférences et aux penchants. Dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (1785), Kant part de la conscience morale commune et du concept de volonté bonne pour montrer que l'impératif catégorique et l'autonomie de la volonté sont les principes de la philosophie morale, principes purs car détachés de toute recherche sensible de la satisfaction et de toute visée au bonheur : « La majesté du devoir n'a rien à faire avec la jouissance de la vie. » Il n'y a pas de devoir d'être heureux dans la mesure où tout être humain cherche à l'être naturellement. La raison pure pratique ne veut pas qu'on renonce à toute prétention au bonheur, mais qu'aussitôt qu'il s'agit du devoir, on le prenne pas du tout en considération. Le devoir ne doit pas être accompli parce qu'il serait utile (ce sont là des finalités d'action que Kant désigne comme « les impératifs de l'habileté ») ou parce qu'il conduirait au bonheur (il s'agirait là des « impératifs de la prudence »), mais il résulte de la capacité de la liberté, concept entièrement issu de la raison pure pratique, à se prescrire à elle-même des lois qui ne font qu'exprimer l'autonomie de la volonté.

Dans la *Critique de la raison pratique* (1788) et dans la *Métaphysique de mœurs* (1797), Kant procède à une construction *a priori* des concepts moraux que sont la liberté, le devoir et le souverain bien, concepts déduits de la raison pratique. La recherche du souverain bien et du bonheur y retrouve une certaine dignité conceptuelle, liée au statut philosophique reconnu à la vertu. Les devoirs de vertu doivent viser à la perfection personnelle (dans le cas des devoirs envers soi-même) ou travailler au bonheur d'autrui (dans le cas des devoirs envers autrui). Mais ces devoirs sont nécessairement « imparfaits », sinon la morale ne serait faite que de conformité extérieure au devoir ; ils s'imposent plutôt comme des fins et constituent une téléologie morale. Ce concept de « fin morale » est essentiel à la compréhension kantienne du souverain bien, ou accord de la vertu et du bonheur. Kant reproche en effet aux conceptions eudémonistes et perfectionnistes d'avoir compris le souverain bien comme un objet, un bien suprême qui devrait être possédé ou encore comme un état mental, une forme de bien intériorisé, que les hommes puissent expérimenter. Dans les deux cas, c'est dans une forme de vie bonne, réalisée dans la dimension concrète et empirique d'une existence humaine, que se fait l'accord entre la vertu et le bonheur. La félicité naturelle que promettaient les philosophes antiques n'est en réalité qu'une forme de dépendance, fondée sur les attentes des hommes et sur l'espérance de récompenses. En totale opposition à cette perspective, Kant propose une conception « critique » du souverain bien qui en fait une fin, elle-même soumise à la finalité morale de la vie humaine. La vertu doit produire le bonheur comme une conséquence méritée et non comme un effet matériel. Vouloir le bonheur, c'est se vouloir digne du bonheur, c'est vouloir que sa propre nature puisse sembler être l'effet d'une causalité pratique. S'il est impossible de renoncer au bonheur, car ce serait renoncer à ce qui est en nous nature et finitude, il nous est également impossible de concevoir un bonheur d'après nos penchants, et nous devons espérer un bonheur que nous n'aurons pas recherché pour lui-même, et qui soit obéissance à la loi universelle. Kant ne traite pas ici de l'expérience humaine réelle du bonheur, mais de sa possibilité idéale, c'est pourquoi il faut dissocier le bien au sens le plus noble (la vertu) et le bien au sens le plus complet (l'alliance de la vertu et du bonheur qui ne se réalise que dans l'autre monde). Le réel bonheur, dit Kant, dépend de ma volonté libre et le contentement réel consiste en la conscience de la liberté. On a opposé au kantisme qu'il n'était peut-être pas si facile de trouver dans la psychologie de l'être humain une motivation qui s'adresse directement à la volonté libre ni de définir de façon plausible la satisfaction que procure la possession du souverain bien comme la simple « conscience de la liberté ». Mais la dissociation prononcée par Kant entre les formes les plus com-

munes du bonheur et la moralité a très profondément influencé la philosophie morale ultérieure.

La conciliation entre bonheur et moralité. Pour une conception holiste du bonheur et du sens de la vie

Nul n'a tiré avec davantage de rigueur la leçon du verdict kantien que le philosophe anglais de la fin du XIX[e] s., Henry Sidgwick, dans son monumental ouvrage, *Les Méthodes de l'éthique*. L'œuvre de Sidgwick se présente comme un essai de conciliation des différents courants qui ont marqué la philosophie antérieure. Elle consiste en un examen critique des principales « méthodes de l'éthique », ou ensembles relativement unifiés de convictions et raisonnements, servant à recommander et à justifier les actions et présents dans la conscience morale de l'humanité. Une de ces « méthodes », l'intuitionnisme, reprend l'essentiel de l'impératif kantien dans la mesure où elle insiste sur le caractère universel des obligations issues de la raison pratique. Mais Sidgwick refuse d'admettre, comme le fait Kant, qu'un homme rationnel doive poursuivre ses fins morales sans égard à son propre bonheur. Il considère au contraire que les êtres humains ont l'obligation de rechercher leur bonheur, indépendamment du bonheur d'autrui. Sidgwick est ainsi conduit à intégrer la « méthode de l'éthique » égoïste, ou « système des règles qui fixent comme la fin de chaque action individuelle le plus grand bonheur personnel », dans la moralité en même temps que son opposé, à savoir la « méthode » d'inspiration utilitariste, qui recommande la bienveillance rationnelle. Sidgwick remarque que l'altruisme universel cherche à établir un lien logique entre le fait que chaque homme désire son bonheur (défini, dans la lignée de l'utilitarisme classique, comme le plus grand nombre d'états de conscience désirables) et le principe moral qui oblige à désirer le bonheur général. Or un tel lien, selon lui, n'existe pas. La « rationalité de l'intérêt porté à soi-même » (selon lequel son propre bonheur est pour celui qui l'éprouve plus important que le bonheur d'autrui) ne peut être conciliée avec « la rationalité du sacrifice de soi » (qui ne reconnaît pas au propre bien de l'agent plus d'importance qu'a celui des autres). Il existe, souligne Sidgwick, au sein de la conscience commune, une forte dissociation entre une tendance visant au bonheur (conçu comme personnel) et une tendance visant au bonheur de tous accessible au terme d'un calcul (tendance identifiée à la visée morale). Aucune des sanctions internes ou externes imaginées par Bentham et Mill ne peuvent faire servir aux fins de l'altruisme les buts que poursuit l'égoïste ni remédier à ce que Sidgwick appelle « le dualisme de la raison pratique ».

Dans la préface à la sixième édition des *Méthodes*, Sidgwick rend hommage au philosophe intuitionniste anglais, Joseph Butler qui, dans *The Analogy of Religion*, reconnaît la réalité de cette forme de dissociation, ou de partage des fins humaines, inscrite au cœur de « la faculté rationnelle ». Deux principes essentiels commandent la nature de l'homme : le dévouement à autrui, mais aussi l'amour de soi raisonnable, qui fait de l'intérêt que tout homme a pour son propre bonheur, une obligation manifeste. Après Butler et Kant, Sidgwick admet qu'il n'y a pas d'autre issue à cette divergence des fins que l'hypothèse d'un gouvernement moral du monde permettant d'assurer leur conciliation, dans le monde empirique ou de façon idéale. Ni le kantisme (qui pour accéder à la moralité recommande le renoncement à son propre bonheur, la vertu et le bonheur devant faire l'objet d'une synthèse *a priori* pratiquement nécessaire, mais non accessible dans la vie humaine), ni l'utilitarisme (qui ne parvient pas à justifier la conversion de l'intérêt personnel en dévouement au bonheur de tous, conçu de façon entièrement impersonnelle), ni enfin l'égoïsme, qui ignore la destination morale de l'homme, ne peuvent représenter une solution. La version sécularisée du « gouvernement moral » du monde (c'est-à-dire des procédures issues de la rationalité permettant de convertir, du moins le suppose-t-on, dans des sphères limitées, l'intérêt personnel en attitudes inspirées par des considérations de justice impartiale) ne permet pas non plus de résoudre le conflit que Sidgwick a si nettement formulé. Par ailleurs, l'eudémonisme et le perfectionnisme sont attachés à une conception de l'objectivité du bien, à une certitude de la stabilité des désirs et des besoins qui pouvaient être vérifiées dans des cultures ou des mondes intellectuels passablement unifiés, en lesquels un certain consensus était possible quant à ce qui est un bien ou une valeur, mais ne sauraient plus l'être dans un monde aussi hétérogène culturellement, aussi soucieux de diversité et de pluralisme qu'est le monde d'aujourd'hui.

Au moment de conclure cet essai, il sera utile de revenir aux deux définitions, l'une subjectiviste, l'autre objectiviste, que nous avions données du bonheur et du souverain bien et d'évoquer les critiques qui peuvent leur être adressées. Les conceptions subjectivistes du bonheur affirment qu'il n'y a pas de bonté ou de qualité de bonheur attachée à la vie indépendamment de ce que nous ressentons ; il n'y a pas de vie bonne objectivement définie à laquelle puisse être comparée la vie heureuse. Certes on peut admettre que le bonheur repose parfois sur une fausse croyance (par exemple, la croyance d'avoir été aimé alors qu'on était trompé) tout en refusant d'en conclure que cela compromettra la réalité vécue du bonheur. En effet, lorsque je déclare « j'étais heureux parce que... » peut-on concevoir que la falsification de la raison que je donne entraîne la disparition de mon bonheur passé ? Sans doute non si ce bonheur a consisté surtout en satisfactions physiques, mais si ce bonheur dépendait de la conscience de faire du

bien à autrui et qu'il s'avère que ce bien lui a porté en fait grandement tort, la réalité vécue dans le passé du bonheur peut-elle se maintenir telle quelle ? Davantage, lorsqu'on élargit la définition du plaisir jusqu'à y inclure le plaisir d'avoir fait son devoir, il est clair qu'il ne peut se réduire au simple sentiment qu'on en a. À l'inverse, les impressions peuvent être trompeuses et le sentiment de satisfaction nous induire en erreur : suffit-il de se croire sincèrement heureux pour l'être vraiment ? Les adversaires de la conception subjectiviste du bonheur lui reprochent de n'avoir aucune ontologie indépendante du bien humain et de se limiter à une défense strictement épistémologique tendant à montrer qu'il ne peut exister de faux sentiments de bonheur.

Si l'on identifie le bonheur au sentiment du bonheur, à quel sentiment précis l'identifier ? Au sentiment éprouvé au moment où on a accompli telle ou telle l'action ? Au sentiment éprouvé lorsqu'on considère l'ensemble de sa vie ? On constate parfois, au terme d'une vie, que les sentiments de bonheur éprouvés dans le passé ont en fait conduit à des épisodes malheureux. Nul ne se voit présenter la possibilité, offerte à Scrooge, le héros du *Conte de Noël* de Charles Dickens, de contempler les conséquences de toutes les actions qu'il pourrait commettre dans telle ou telle sorte de vie. Si une telle contemplation était possible, à l'échelle de la vie entière, les désirs s'adapteraient afin de sauvegarder la plus grande satisfaction des préférences sur tout l'ensemble de la vie, mais elle n'est jamais possible avant d'avoir vécu et elle ne se produit qu'après. Même chez Épicure, la conception du bonheur plaisir fait de celui-ci une forme de plaisir « holiste », ce qui suppose l'idée d'une unification possible de la vie humaine et d'une commensurabilité entre les biens qui y sont poursuivis. Enfin, il y a des modes de vie en lesquels, quel que soit le degré de satisfaction éprouvée, il serait difficile d'admettre qu'il y a bonheur parce que la capacité d'agir et de sentir est très réduite. Peut-on parler de bonheur en se fondant sur le sentiment subjectif de bonheur qu'a l'être esclave ou exploité, lorsque de tout petits plaisirs, des choses dérisoires, se trouvent dotés, dans le désert de satisfaction où ils sont vécus, d'une puissance de plaisir immense ? Peut-on parler de bonheur, lorsqu'un sentiment immense de satisfaction est éprouvé dans des modes de vie ignobles, ou lorsque les personnes éprouvent des désirs de premier ordre impossibles à satisfaire ou contradictoires, ou encore des désirs maniaques qui ne peuvent conduire à aucune satisfaction humainement possible ?

Il est donc difficile de définir le bonheur sans rapporter celui-ci à un ou des biens humains qui s'étendent à l'ensemble de la vie, réalisent des potentialités humaines et soient ouverts à une certaine reconnaissance commune. Il est vrai que ces biens peuvent être présents sans que l'être humain n'en tire aucune satisfaction, mais cela ne permet aucunement de déduire que le bonheur se réduise à la satisfaction. Le maintien d'une forme d'objectivité du bonheur et du bien permet d'abord de donner une pertinence à la différence radicale qui peut exister entre le point de vue de la personne qui éprouve le bonheur et celui d'un observateur détaché (ou point de vue de la troisième personne). Selon l'exemple proposé par Philippa Foot (« La vertu et le bonheur », 1994), un individu, simple d'esprit ou lobotomisé, peut être parfaitement heureux (d'un point de vue subjectif) à compter des brins d'herbe, mais nulle autre personne en situation de l'observer ne le jugerait heureux. Car il n'y a rien dans son activité qui puisse être compté au nombre des choses, des bonnes choses susceptibles de rendre heureux un être humain et de donner un sens à sa vie. Pour la même raison, un individu qui connaîtrait le plus grand bonheur à faire du mal à autrui, même s'il était parfaitement heureux, ne serait pas jugé tel par un observateur. Enfin, un individu qui aurait commis une mauvaise action (éliminer un concurrent gênant, trahir ses camarades), qui le regretterait et qui aurait la possibilité d'absorber une « pilule de l'oubli » lui permettant de ne plus se souvenir de cette action honteuse pourrait certes ressentir ensuite du bonheur. Mais peu de gens, sans doute, considéreraient qu'il est vraiment heureux. Certes, on pourra toujours objecter, à l'inverse, qu'il est possible qu'un individu qu'un tiers jugerait heureux, en raison de toutes les bonnes choses objectives dont il jouit, ne se sente pas lui-même heureux, mais précisément, dans de tels cas, l'individu lui-même, tout en constatant son incapacité à jouir de ces biens, reconnaîtra aussi que ce sont des biens qui devraient le rendre heureux.

Une conception objectiviste du bonheur a pour condition l'admission d'une certaine diversité de biens humains. Ces biens humains ne sont pas seulement les biens matériels, mais peuvent représenter aussi des talents, des relations personnelles, le respect des autres, l'estime de soi-même, et même des capacités et des biens plus privés comme la capacité à réfléchir, le sens esthétique, la richesse des sentiments éprouvés, l'humour, la capacité à rire des choses, etc. Si on essaie d'ordonner ces biens de façon plus systématique, ils se répartissent de la façon suivante : d'abord, les objets généraux du désir (comme la connaissance, l'activité intellectuelle, les plaisirs, les jouissances, l'amour, la compassion, l'accomplissement du devoir, la beauté, l'ordre, la justice) ; ensuite, les biens inhérents aux pratiques (l'action technique, l'acte moral, etc.) ; puis les biens relatifs aux communautés, aux traditions, aux cultures et aux formes de vie commune ; enfin, les biens qui se réfèrent à une disposition inhérente à la nature humaine comme les vertus. Tous ces biens sont les objets possibles de ce que nous avons appelé une compréhension « propositionnelle » du bonheur, la proposition qui les décrit

pouvant compléter de façon valide des expressions comme « je suis heureux que ou de ce que... ». La question la plus décisive que suscite cette façon de voir, question que l'eudémonisme ancien considérait comme résolue, est de montrer que le fait de ne pas léser autrui ou d'agir avec moralité représente un des biens, qui donne une raison objective d'être heureux.

Rien de cela n'impose de fonder la réalité du bonheur sur une norme objective ontologiquement définie (qu'il s'agisse de l'ordre cosmique, d'une caractéristique essentielle de la nature humaine ou de la définition de la vie bonne). Mais, à l'autre extrême, une conception objectiviste du bonheur a des justifications plus profondes que la seule difficulté épistémologique où se trouve le subjectivisme pour montrer qu'il n'y a pas de faux bonheur. La phénoménologie de la vie morale enseigne que les conceptions du bien sont vécues comme donnant une loi générale d'orientation dans le monde, qu'elles sont liées à l'exercice de la raison pratique et à l'activité d'interprétation. Le rapport au bien ne se révèle pas à partir d'un point de vue détaché, mais résulte de la réflexion menée au sein de l'expérience morale (Charles Taylor, *Sources of the Self*).

La principale raison de recourir à une éthique du bien est de permettre l'intégration de la motivation humaine dans la moralité. Le bien est la fin naturelle du désir, mais il existe aussi une connexion conceptuelle entre le bien, le désir, la volonté. Dans le platonisme, ce lien interne entre désir et bonté est justifié par la parenté de nature entre l'âme, principe des actions intentionnelles, et la réalité intelligible du bien. Chez Aristote, il est conçu comme l'effet d'une disposition psychologique qui s'actualise en même temps qu'elle perçoit son objet comme bien. Chez Élisabeth Anscombe, dans une perspective inspirée par Wittgenstein, le lien entre le bien et la volonté est de nature grammaticale : la vertu conative du verbe vouloir doit être complétée par la présentation de l'objet du vouloir sous un aspect où celui-ci paraît désirable. Deux autres raisons de recourir à une éthique du bien ont trait au fait qu'une telle éthique se rapporte à des désirs et besoins spécifiquement humains et qu'elle nous permette d'ordonner les grandes catégories de biens données dans la réflexion sur l'expérience morale.

Aristote souligne au début de l'*Éthique à Nicomaque* (I, 1) qu'on ne peut en rester à la pluralité des fins, qu'il doit y avoir une fin ultime, un bien unique, le souverain bien. Les philosophes anciens comme nos contemporains ont abondamment discuté de la nature de ce bien, des rapports entre ce bien et les biens, des rapports entre ce bien et le bonheur. Une ambiguïté est en effet inscrite au cœur du souverain bien ou *summum bonum* : il est, d'une part, ce qu'il y a de plus grand dans l'échelle des valeurs (pour Aristote, c'est l'exercice de la rationalité humaine ; pour saint Thomas, c'est la béatitude) ; il renvoie, d'autre part, à tous les traits et caractéristiques des biens intrinsèques particuliers, traits sans lesquels on ne saurait dire que ces biens sont des biens intrinsèques (pour Aristote, ce sont, par exemple, l'ensemble des capacités humaines qui s'exercent conformément à la nature ; pour les utilitaristes, ce sont des états subjectifs comme le plaisir). Il faut reconnaître au philosophe anglais G. E. Moore d'avoir nettement distingué au début de son ouvrage, *Principia Ethica* (1903), ces deux significations essentielles du bien : d'une part, qu'est-ce que le bien ? D'autre part, quelles choses sont bonnes ?

Les traits qui définissent ce bien sont la complétude (le bien est la fin ultime qui accomplit le désir), le caractère compréhensif (il comprend tous les autres biens), l'autosuffisance, une certaine forme de saillance dans l'appréhension de l'humain et la capacité à organiser la vie de l'agent de façon unifiée. Mais le souverain bien n'est pas nécessairement une somme de biens particuliers, il peut être une façon de se servir des biens, une forme de délibération et d'unification réflexive que l'agent confère à sa propre vie. C'est une des tâches de la philosophie que d'aider le sujet à articuler cette fin. Par ailleurs, la réflexion sur le bien final permet de comprendre la réalisation de divers biens concurrents au sein d'une vie, de constituer, par la délibération, un tissu cohérent de tous les engagements. Mais en quoi cette recherche d'unification, qu'on pourrait appeler le sens de la vie, a-t-il une portée morale ?

La diversité des biens et la pluralité des formes de vie est un des traits les plus frappants de l'expérience contemporaine. Il est acquis que les principes moraux et les valeurs morales ne peuvent pas être réconciliés dans un unique schème de moralité. Les biens sont hétérogènes et intrinsèquement divers ; ils donnent lieu à des modèles de vie et à des idéaux non commensurables. Toute l'expérience morale vécue au cours d'une existence humaine est nourrie d'évaluations différenciées ; la capacité unificatrice de la rationalité est donc souvent décalée par rapport au vécu moral. Ces remarques plaident en faveur d'une pluralité des conceptions du bien, pluralité tout à fait caractéristique de ce que Rawls appelle dans son plus récent ouvrage, *Libéralisme politique* (1993), « le fait du pluralisme ». Mais cette pluralité et cette diversité des conceptions du bien n'empêchent pas de concevoir le recours au bien comme une exigence d'unification. Le schème de référence essentiel est donné par le cours de la vie humaine. Lorsque nous considérons une vie humaine, c'est un schème de compréhension unifiée que nous lui appliquons. Il n'y a dans cette manière de faire rien qui substantialise la vie ou en fasse le seul modèle de vie digne d'être vécue. Cela signifie simplement que la vie a un sens, qu'elle réalise un bien seulement si les projets de l'agent ont un lien minimal entre eux, et qu'elle ne se présente ni

comme un ensemble incohérent ni comme une succession rhapsodique, mais forme un tout que la délibération réflexive tend sans cesse à unifier. La catégorie morale sous laquelle cette unification se fait, qui associe étroitement nos actions et nos conceptions morales, est celle qui recommande que nos vies soient meilleures et que le monde soit meilleur.

● ARNIM H. VON, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 2e éd., 1964. — ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, trad. V. Décarie, Paris, Vrin, 1978 ; *Grande morale (Les Grands Livres d'éthique)*, trad. C. Dalimier, Paris, Arléa, 1992 ; *Éthique à Nicomaque*, trad. R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif, Paris/Louvain, Nauwelaerts, 2 t., 1958-1970. — BENTHAM J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1823), in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, éd. J. H. Burns & H. L. A. Hart, Univ. of London, Athlone Press, 1870. — BRÉHIER É. & SCHUHL P.-M., *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1962. — DESCARTES R., *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Paris, Flammarion « GF », 1989. — ÉPICURE, *Lettres, maximes et sentences*, trad. J.-F. BALAUDÉ, Le Livre de poche, 1994. — HUME D., *Enquête sur les principes de la morale*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1947. — KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), in *Œuvres philosophiques*, *Critique de la raison pratique*, II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985 ; *Doctrine de la vertu* (1797), in *Œuvres philosophiques*, III, Paris, Gallimard « Pléiade », 1986. — LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, éd. J. Brunschwig, Paris, Flammarion « GF », 1966. — LONG A. & SEDLEY D., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge Univ. Press, 1987. — MILL J. S., *L'Utilitarisme* (1861), trad. fr., Paris, Flammarion « Champs », 1988 ; PUF « Quadrige », 1998. MOORE G. E., *Principia Ethica* (1903), Cambridge Univ. Press, 1993 (à paraître en trad. fr. aux PUF en 1998). — PLATON, *Euthyphron, Lachès, Apologie de Socrate, Charmide, Protagoras, Gorgias, La République* (t. I), in *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade », t. I et II, 1950 ; *Platon, Phédon*, trad. et introd. M. Dixsaut, Paris, Flammarion « GF », 1991 ; *République*, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard « Folio », 1993. — SIDGWICK H., *Les Méthodes de l'éthique* (1907) à paraître en trad. fr., Paris, PUF, 1998. — SPINOZA, *Éthique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties* (1661-1675), trad. C. Appuhn, Paris, Garnier, 4 vol., s.d. — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, trad. A. Raulin & A. M. Roguet, Paris, Le Cerf, 4 vol., 1984 *sq.*

► ANNAS J., *The Morality of Happiness*, Oxford Univ. Press, 1993. — BRANDT R., *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon Press, 1979. — CANTO-SPERBER M., *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, PUF, 2001. — COOPER J., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1975. — DARWALL S., *Impartial Reasons*, Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1983. — DENT N. J. H., *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge Univ. Press, 1984. — FOOT Ph., *Virtues and Vices*, Berkeley, Univ. of California Press, 1978 ; « La vertu et le bonheur », *in* CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — FRANKFURT H., « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *The Journal of Philosophy*, 68, 1971, 5-20 (trad. fr. « La liberté de la volonté et la notion de personne », *in* NEUBERG M. éd., *Théorie de l'action*, Liège, Mardaga, 1991, 241-252). — GOSLING J. C. B. & TAYLOR C. C. W., *The Greeks on Pleasure*, Oxford Univ. Press, 1982. — GUYER P., *Kant on freedom, law, and happiness*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2000. — KEKES J., *The Examined Life*, Lewisburg, Bucknell Univ. Press, 1988. — KLEMKE E. D. éd., *The Meaning of Life*, Oxford Univ. Press, 1981. — KRAUT R., « Two Conceptions of Happiness », *Philosophical Review*, 88, 1969, 167-197. — MACINTYRE A., *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981. — MAUZI R., *L'Idée de bonheur au XVIIIe s.*, Paris, 1960. — NAGEL T., *Mortal Questions* (1979), trad. fr. *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1985. — NUSSBAUM M., *The Fragility of Goodness*, Cambridge Univ. Press, 1986 ; *The Therapy of Desire. Theory and Practice in hellenistic Ethics*, Princeton Univ. Press, 1994. — PARFIT D., *Reason and Persons*, Oxford Univ. Press, 1984. — RAWLS J., *Theory of Justice* (1971), trad. fr. *Théorie de la Justice*, Paris, Le Seuil, 1987 ; *Political Liberalism* (1993), trad. fr. *Le Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995. — RIEL G.van, *Pleasure and the good life : Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Leiden/Boston, Brill, 2000. — SPAEMANN, *Glück und Wohwollen* (1990), trad. fr. *Bonheur et Bienveillance*, PUF, 1997. — TAYLOR Ch., *La Liberté des Modernes*, Paris, PUF, 1997 ; *Sources of the Self*, Cambridge, Univ. Press, 1989 ; trad. fr., Paris, Seuil, 1998. — TAYLOR R., *Good and Evil*, New York, Macmillan, 1970. — TELFER E., *Happiness*, Londres, Macmillan, 1980. — VIRVIDAKIS S., *La Robustesse du Bien*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1996. — WARNER R., *Freedom, Enjoyment and Happiness*, Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1987. — WIGGINS D., *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, 1987. — WILLIAMS B., *La Fortune morale* (1981), Paris, PUF, 1994 ; *Éthique et les limites de la philosophie* (1985), Paris, Gallimard, 1990.

Monique CANTO-SPERBER

→ *Aristote ; Bentham ; Butler , Cyniques ; Épicures ; Espérance ; Fins ; Kant ; Mill ; Moore ; Platon ; Pratique ; Sidgwick ; Socrate ; Stoïcisme ancien ; Utilitarisme.*

BOUDDHA

Le Bouddha et l'approfondissement de la vie morale dans le bouddhisme

Cadrage préliminaire

Siddhārtha Gautama, surnommé plus tard le Bouddha c'est-à-dire l'Éveillé, naît vers 560 avant notre ère dans le Terail népalais. De famille noble, il appartient au clan des Śākya, d'où son autre surnom Śākyamuni « l'ascète silencieux du clan des Śākya ». Toutes les sources s'accordent à dire qu'il a vécu quatre-vingts ans, soit de 560 à 480. Des études récentes (Bechert, *The Dating of the Historical Buddha*, 1991-1992) tendent, toutefois, à rajeunir le Bouddha, autrement dit à le rapprocher de nous, d'un demi-siècle à un siècle. Pour la commodité du lecteur, les vocables bouddhiques sont généralement cités en sanskrit. Lorsqu'ils sont en pali, ils sont précédés de la lettre p.).

Précisons que ce que nous croyons savoir de sa vie, où l'histoire se mêle intimement à la légende, nous vient principalement à travers les textes du Canon : pāli, le plus complet, sanskrit et chinois. Il en va de même pour sa doctrine *(dharma,*

p. *dhamma)*. Ānanda, cousin et secrétaire du maître (un peu comme Porphyre le fut pour Plotin), a d'abord mémorisé et transmis oralement ses discours *(sźtra,* p. *sutta)*, avant qu'ils ne soient fixés par écrit vers le IIIe s. avant notre ère. Le Canon resta ouvert jusqu'au IIIe s. de notre ère, soit pendant quelque six siècles au cours desquels eurent lieu adjonctions et remaniements, comme en témoigne la comparaison effectuée par André Bareau entre les versions pālies et chinoises *(Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapṭiaka et les Vinaya anciens)*.

Cela dit, venons-en à la morale. Il importe avant tout de bien cadrer, ou plutôt encadrer, le sujet. On ne peut pas, en effet, séparer complètement les idées morales du Bouddha du reste de son enseignement. Le Bouddha n'est ni un professeur de morale ni un *yogin* sauvage. Il n'est pas non plus un philosophe au sens systématique. Il est plutôt comparable à un médecin, et d'ailleurs la tradition unanime lui donnera, entre autres surnoms, celui de « maître en remèdes » *(bhaiṣajya-guru)*. L'éminent moine cingalais Walpola Rāhula traduit carrément « docteur en médecine ». L'essentiel de la doctrine contenue dans le *Sermon de Bénarès* se déroule, en effet, selon un schéma médical en vogue à cette époque dans le bassin moyen du Gange : diagnostic, étiologie, pronostic, ordonnance. Diagnostic : *sarvaṃ duḥkham,* tout est douleur, plus exactement « mal-être », malaise. Et donc aussi instabilité. Tout est douleur, dit le *Sermon de Bénarès* : naissance, vieillesse, maladie, mort ; l'union avec ce qu'on n'aime pas, la désunion d'avec ce qu'on aime, la non-obtention de ce qu'on désire. Est-ce à dire qu'il n'y a point de plaisirs et de joies dans la vie ? Certes non, le jeune prince en a fait l'expérience au palais paternel. Mais tout cela est impermanent *(anitya)* et peut même se retourner en son contraire. Une stance répétée ultérieurement dans de nombreux textes revient sur ce constat :

Toutes les accumulations aboutissent à la ruine,
Toutes les élévations à la chute,
Les unions s'achèvent en séparation,
La vie a pour terme la mort.

En définitive, tout est mal-être en acte ou en puissance. Ou, si l'on préfère, il y a toujours dans la vie, dans le monde, quelque chose qui ne va pas.

Maintenant quelle en est la cause ou plus exactement l'origine *(samudaya)*, quel est le lieu où l'on voit sourdre, affleurer ce mal-être *(duḥkha)* ? C'est la soif *(tṛṣṇā)*, le désir : soif des plaisirs, dont le plus brûlant est le plaisir sexuel, soif de continuer à être, autrement dit l'instinct de conservation, parfois au contraire l'envie d'en finir. Triple aliénation. À vrai dire, le désir n'est pas la cause du mal-être, ou du moins il en est autant l'effet que la cause. Aussi bien il n'y a pas de place pour une cause première dans la perspective bouddhique. Comme le précise Walpola Rāhula (*L'Enseignement du Bouddha,* 55), le germe de l'apparition du mal-être est dans le mal-être lui-même. Si l'on a soif et si l'on cherche à se désaltérer c'est qu'on a été auparavant altéré. Ce que cherche l'organisme psychosomatique, c'est à rétablir son homéostasie.

Peut-on rompre, interrompre ce cercle vicieux ? Oui. Le Bouddha n'est pas le médecin « tant pis ». Le pronostic est aussi optimiste que le diagnostic était relativement mais foncièrement pessimiste. Au lieu que le complexe psychosomatique se précipite dans la recherche de nouveaux plaisirs pour compenser ses insatisfactions, il faut comprendre que la souffrance n'advient pas à l'*ego* comme un accident venu de l'extérieur. Ce qu'il faut arrêter, stabiliser, c'est le cours du moi-qui-a-soif, qui-souffre-et-qui-transmigre. Cette interruption *(nirodha)* du flux psychique avec sa triple enseigne : amour, haine, égarement *(rāga, dveṣa, moha)*, c'est à l'horizon lointain le *nirvāṇa.* Il n'est ni une survie ni un anéantissement.

Pour s'y préparer, il convient de suivre l'octuple prescription du médecin, qui consiste chaque fois à corriger, rectifier *(samyak,* p. *sammā* l'activité du corps, de la parole, de la pensée. Le *Sermon de Bénarès* énumère ces huit points dans l'ordre suivant : vue juste, conception juste ; parole juste, action juste, moyens d'existence justes ; l'effort juste, l'attention juste, la concentration juste. La tradition bouddhique regroupe commodément ces huit remèdes sous trois rubriques : *śīla, samādhi, prajñā, moralité, concentration, discernement ou sagesse. La moralité regroupe les prescriptions n*os 3, 4, 5 ; la concentration ou la discipline mentale les nos 6, 7, 8 ; le discernement les nos 1 et 2. Il s'agit donc d'une triple réforme : de l'entendement, de la conduite, de la concentration, si l'on suit l'ordre du *Sermon de Bénarès* ; de la conduite, de la concentration, de la fine pointe de l'intelligence ou *acies mentis* selon l'ordre des trois rubriques.

Quoi qu'il en soit, il importe de comprendre qu'aucun des trois facteurs de cette discipline psychosomatique ne fonctionne à part des autres. En raison de cette interdépendance, le bouddhisme n'est ni un moralisme, ni un yoga sauvage, ni un intellectualisme. Précisons même que cette interdépendance est malgré tout orientée. Selon le *Sermon de Bénarès,* relativement exotérique, la clairvoyance conditionne la mise en ordre de la conduite et celle-ci favorise recueillement et concentration *(samādhi)*. En suivant les trois rubriques, on aura : moralité → concentration → clairvoyance. Expliquons-nous. Si l'on mène une vie de désordre, si l'on agit mal, il y a gros à parier que cela retentira dans la conscience et reviendra, au moment où l'on aimerait se recueillir et se concentrer, sous forme de distractions, de remords ou de regrets. Cela c'est le réalisme spirituel. Inversement une vie saine favorise le pouvoir

de concentration. Celui-ci, à son tour, favorise la percée de l'intelligence. Une comparaison panindienne nous le fait comprendre. Une flamme agitée par un courant d'air – entendez le vent des passions – éclaire d'une manière faible et instable. La même flamme, placée à l'abri du vent, se dresse immobile et (pour la même dépense de combustible) éclaire tout à l'entour.

On voit d'après cet exemple, et quel que soit l'ordre considéré (celui du *Sermon de Bénarès* ou celui du ternaire), quelle est la place de la moralité dans la réforme de l'individualité psychosomatique. Elle n'est pas une fin en soi, elle est instrumentale et subordonnée. On s'égarerait en y cherchant un quelconque formalisme, une sorte d'absolu moral à la manière de l'impératif kantien. Le contenu de l'acte, ce qui est bon ou mauvais, sain ou malsain *(kuśala / akuśala)*, est au premier plan. On ne met pas pour autant une majuscule métaphysique au Bien comme chez Platon, Plotin, ou dans la morale chrétienne. On serait moins éloigné des perspectives d'Aristote, fils de médecin, dans ses deux *Éthiques (à Nicomaque, à Eudème)*, avec le culte de la juste mesure, de l'équilibre. Des textes du Canon définissent le bouddhisme comme une voie du milieu entre tous les extrêmes (*Saṃyutta-nikāya*, II, 16.34-17.30 ; III, 134.30-135.19). En ce qui concerne la morale, les deux extrêmes sont une vie de plaisirs et une vie de mortifications. Le *bodhisattva* ou futur Bouddha a expérimenté ces deux extrêmes, sans succès, avant d'adopter une diète moyenne. Le *Vinaya*, I, 10.18-20, c'est-à-dire la règle monastique beaucoup plus sévère que celle destinée aux laïcs, estime même que l'octuple ordonnance qui mène à l'arrêt de la souffrance n'est rien d'autre que la voie moyenne. En pensant à J.-S. Bach, nous dirions de nos jours : c'est une morale « bien tempérée ».

La moralité formelle : quintuple, octuple, décuple

La quintuple moralité *(pañcśīala)* est normalement celle de la vie quotidienne. Elle consiste dans cinq abstentions : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas forniquer, ne pas mentir, se garder des boissons enivrantes. À première vue, cette morale est plutôt terre à terre. En fait, elle est déjà très exigeante. En effet, il ne suffit pas de s'abstenir passivement, il faut s'engager à s'abstenir. Bien que cet engagement ne soit pas l'équivalent du vœu védique (pratique récusée par le Bouddha), il mobilise une intention à l'intérieur de soi et implique donc une sorte de conversion. Aussi bien celle-ci peut-elle être graduelle et adaptée à chacun. Les disciples laïcs du Bouddha avaient la faculté d'adopter une abstention pour commencer, puis deux, etc. Là encore le parallèle est frappant avec une prescription thérapeutique. Il faut dire que l'abstention du meurtre n'est pas facile à observer, car elle s'étend à toutes les créatures vivantes. Cela exclut, par exemple, la chasse, la guerre, la profession de boucher, le sacrifice rituel (voir Biardeau, « Le Brâhmanisme ancien, ou la non-violence impossible », 125-139). En outre, non seulement le geste est en cause mais aussi l'état mental, à savoir l'intention de préserver la vie. Ce que nous appelons, de nos jours, non-violence est plus exactement « l'absence du désir de nuire ou de tuer » *(ahiṃsā)*. Autre exemple : le mensonge. Mentir, dit-on généralement, c'est parler contre sa pensée (ou dissimuler) avec l'intention de tromper. Question : n'est-ce pas difficile à éviter tant qu'on reste dans le monde, les relations sociales, les jeux de masques ? Aussi bien de nombreux textes font dire à Sañjaya (maître hérétique d'après les sources anciennes, précurseur du Bouddha selon les sources récentes) : « éviter le mensonge équivaut à quitter le monde *(pravrajyṣ)* ». Le *pañcśīala* n'est donc pas si simple que cela.

La raison en est que ces prescriptions conviennent, dans une large mesure, au comportement de ceux qui ont quitté la maison pour l'état sans maison. On les appelle « renonçants » *(saṃnyasin, sādhu)* dans le brahmanisme et l'hindouisme, « moines mendiants » *(bhikṣu*, p. *bhikku)*, dans le bouddhisme. Les premiers vivent errants et solitaires, ignorant la vie cénobitique (du moins jusqu'à Śankara, VIII[e] s.). Ils sont à la périphérie de la société séculière. Le Bouddha regroupe, au contraire, les siens dans une communauté *(saṃgha)*. Ce noyau monastique est au centre de la société bouddhiste, ce sont les laïcs *(upāsaka)* qui sont à la périphérie. Ils gravitent autour du noyau monastique. Quoi qu'il en soit de ces différences d'organisation, si l'on veut comprendre l'inévitable tension entre une morale issue des « renonçants » et les nécessités de la vie sociale, il est aisé d'évoquer un autre « renonçant » célèbre, Jésus, et sa maxime : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent... Si quelqu'un te frappe sur une joue, présente-lui encore l'autre » (Luc, VI, 27-29). La société institutionnelle ne peut évidemment prendre cela à la lettre, mais en Inde comme dans l'Occident chrétien, elle en garde un parfum plus ou moins pénétrant. En particulier, les valeurs consensuelles, répandues dans la société hindoue jusque dans les masses, lui viennent en grande partie de la morale du Mahāyāna. De celle-ci nous reparlerons.

Ceux des fidèles laïcs qui voulaient faire du zèle adoptaient l'octuple moralité *(aṣṭāṇgaśīla)*. Aux cinq abstentions s'en ajoutent trois autres, aux jours de pleine et nouvelle lune, à savoir : *1)* ne pas prendre de nourriture solide après midi et jusqu'au lendemain (ce qui correspond au régime des moines) ; *2)* ne pas utiliser de sièges ou lits luxueux ; *3)* ni danses, ni chants, ni guirlandes de fleurs, ni parfums.

D'autres, plus zélés encore, adoptaient la décuple moralité *(daśa śikṣāpada)*, qui correspond à celle des futurs moines ou novices *(śrāmaṇera)*. Vivant dans le monde comme n'y étant pas, ils

observaient une continence complète et ne devaient toucher physiquement ni or ni argent.

Infiniment plus contraignante est la discipline *(vinaya)* des moines *(bhikṣu)*, c'est-à-dire de ceux qui, après avoir été novices, ont été rattachés à la communauté. Ces règles, énoncées par le Bouddha au gré des circonstances, en situation (« je vous permets, ô moines », « je vous interdis, ô moines »), étaient d'abord en petit nombre. Elles se sont multipliées et compliquées au cours des siècles jusqu'à atteindre environ deux cent cinquante articles pour les moines, cinq cents pour les nonnes, et jusqu'à quatre-vingt mille articles si l'on entre dans le détail de la casuistique ! La nature humaine est coriace, et bien que toutes ces observances soient en principe orientées vers le *nirvāṇa*, là où il n'y a plus ni toi ni moi ni personne, en attendant moines et laïcs entretiennent une comptabilité des mérites *(puṇya)* propres à leur assurer une renaissance favorable. Il n'empêche – car les motivations sont complexes – qu'il y a dans le respect de la vie et celui de la vérité une attitude incontestablement désintéressée, propre à s'épanouir dans quatre sentiments ou états d'esprit exempts de limite.

La morale sublime : les quatre sentiments exempts de limite (apramàna-citta)

Ce sont la bienveillance *(maitrī*, p. *mettā)*, la compassion *(karuṇā)*, la joie du bonheur qui échoit à autrui *(muditā)*, l'indifférence aux différences, l'équanimité *(upekṣā)*. Le culte de ces dispositions d'esprit n'est pas une invention bouddhique. Un grand nombre de *yogin* hindous ou *jaina* s'y adonnent. Aussi bien sont-ils connus en Inde sous un autre nom : les séjours de Brahma *(brahma-vihāra)*. Toutefois les bouddhistes leur ont-ils donné une importance et un éclat exceptionnels, surtout à partir de notre ère dans le Mahāyāna où la personne d'autrui joue un rôle grandissant, aussi longtemps que les notions de « moi » et d' « autrui », ne s'éteignent pas dans le *nirvāṇa*. Cela peut prendre de nombreuses vies.

La contribution majeure du bouddhisme est peut-être, en conférant cet idéal de la sensibilité humaine au Bouddha et aux grands *bodhisattva*, de lui avoir donné la plus vaste extension possible en faisant précéder deux de ces termes par l'adjectif, tellement indien, *mahā*, qu'on retrouve dans *mahātman, mahāpuruṣa, mahāsattva*, etc., et qui désigne l'ampleur, la grandeur dans le sens horizontal. Le Bouddha pris comme modèle manifeste une bienveillance universelle *(mahāmaitrī)*, une compassion universelle *(mahākaruṇā)*, comme le soleil laisse tomber ses rayons sans distinction sur tous les êtres. Cela exclut donc chez le disciple qui veut l'imiter, le jeu des affinités électives, la sympathie ou l'antipathie. Ou du moins ces sentiments qu'on ne peut éviter (le Bouddha avait une certaine prédilection pour Ānanda) ne doivent pas commander la conduite et prennent place au second rang.

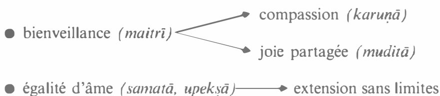
Universels ces sentiments sont non passionnels. Ce sont les sentiments du sage. Au lieu que son intelligence reflète l'emprise de ses affections, celles-ci sont tempérées par la connaissance qu'il a de la vraie nature des choses : insubstantielles, impermanentes, et donc matière à déception si l'on s'y attache. Ce renversement des rapports entre sensibilité et intelligence a pour conséquence que ces sentiments sont, au rebours de nos sentiments individuels, universalisables sans contradiction. Dire cela est une autre manière de célébrer leur infinitude. Le lecteur occidental ne pourra s'empêcher de penser à la première règle de la morale kantienne ainsi qu'au seul sentiment non pathologique qu'est le respect pour la loi morale, médiateur lui aussi entre notre sensibilité et notre raison. Là s'arrête le rapprochement, car les sentiments du *bodhisattva* ont un contenu : autrui saisi dans une situation heureuse ou malheureuse.

Maintenant on peut se demander, au-delà de la variété des situations, si le quatrième état d'esprit, l'indifférence aux différences, l'équanimité *(upekṣā)*, n'est pas la clé des trois autres ou du moins de leur universalité. Pour manifester de la bienveillance face à un environnement hostile, des sentiments égaux pour des êtres inégaux, ne faut-il pas avoir soi-même une parfaite égalité d'âme *(samatā)* ? Dans les Traités d'art politique, *upekṣā* désigne pour le prince le fait d'avoir l'air de ne pas voir, quand il n'a pas les moyens de réagir ou qu'il ne juge pas le moment propice. C'est une feinte. Transposée dans le registre spirituel, l'indifférence aux différences signifie : on les voit, on les ressent, on fait comme si on ne les voyait ni les ressentait. Les traités bouddhiques distinguent, bien entendu, l'indifférence sereine de l'homme attentif à autrui et le désintérêt affectif qui ne veut pas voir et prendre en charge les problèmes d'autrui : « Ce n'est pas mon problème », dit-on aujourd'hui. Cet affect impur et négatif, qui n'est qu'une forme de l'égoïsme, est évidemment condamné.

En effet, la plus grande de toutes les différences n'est pas entre les choses et les êtres que nous avons sous les yeux, elle est entre « moi » et « autrui ». D'où la grandeur, non seulement de la compassion, mais aussi de la joie partagée *(muditā)*. Il faut quelque grandeur d'âme, remarquait André Maurois, pour se réjouir sans arrière-pensée, sans pincement au cœur, du succès d'un ami. Si la compassion est, à nos yeux, la marque privilégiée du bouddhisme, si l'on en parle beaucoup plus souvent que de la joie partagée, c'est qu'un médecin par définition s'intéresse aux gens qui souffrent. C'est le cas du Bouddha.

Finalement la structure intime de cette tétralogie des sentiments nous paraît être la suivante. On peut considérer que tout se ramène à la grande bienveillance *(mahā-karuṇā)*. C'est la même bienveillance qui se manifeste tantôt comme compas-

sion (émotionnelle et aussi active) face à une situation de détresse, comme joie partagée dans une circonstance de bonheur (passager). Et d'où vient que cette bienveillance s'étend également à tous les êtres ? De l'équanimité de celui qui l'éprouve. Résumons dans le schéma suivant :



Si surhumain que nous paraisse un tel état d'esprit dans notre relation à autrui, les bouddhistes ont débattu pour savoir si cela suffisait pour mener à l'extinction, au *nirvāṇa.* En stricte doctrine, non, car ces états d'âme même s'ils embrassent l'univers des vivants et lui sont coextensifs, ne tournent pas le dos au monde. Ils s'appliquent à des êtres soumis au devenir *(sāsrava),* engagés dans le *saṃsāra.* Ils sont donc impurs quant à leur objet. La voie bouddhique, en effet, distingue explicitement deux degrés de la pureté : mondaine *(laukika, śuddha)* et supramondaine *(lokottora, anāsrava).* Cependant, la littérature du Mahāyāna exaltera les *bodhisattva* qui retardent leur accès au *nirvāṇa* afin de rester au service de tous les êtres. Fait plus inattendu et remarquable, un texte canonique (*Majjhimanikāya,* I, p. 36-39) avait déjà laissé entendre que la seule pratique des « séjours de Brahma » suffisait à procurer la compréhension des quatre nobles vérités du *Sermon de Bénarès,* l'élimination des impuretés et l'extinction finale. On peut admettre, en effet, que, si l'ébranlement émotionnel n'est qu'un point de départ et s'il s'applique à tous les êtres sans distinction, on peut admettre que l'égalité d'âme correspond alors à la compréhension de l'égalité foncière de tous les êtres au cours de leur évolution, par-delà les différences provisoires de sexe, de caste, de fortune, etc. : ils sont tels aujourd'hui, autres demain dans une de leurs vies à venir.

Maintenant nous sommes en mesure de répondre à une question qui ne peut manquer de s'élever dans l'esprit du lecteur occidental : y a-t-il une place pour l'amour dans la perspective bouddhique ? C'est une question de vocabulaire. Dans nos langues, amour, *love, Liebe,* sont des vocables englobants, des mots-accordéon. Selon le contexte c'est l'amour sensuel ou bien l'amour spirituel qui prédomine, l'amour d'autrui pour lui-même ou bien l'amour de soi à travers autrui. En fait, les amours humaines sont un mélange, en proportion variable, d'amour oblatif et d'amour captatif : paume ouverte ou doigts crochus.

Le vocabulaire bouddhique évite complètement ce genre d'ambiguïté. Il y a d'un côté des mots pour désigner l'amour physique, le désir des sens, la *libido. Kāma* c'est le désir de jouissance, *rāga* l'attrait passionnel, le désir adulte, accompagné de la représentation de son objet. Il comporte un revers la jalousie, il peut se retourner en aversion et en haine *(dveṣa)* et aboutir à l'égarement *(moha)* quand un même sujet est tiraillé entre l'amour et la haine et ne sait plus où donner de la tête. C'est le triple poison dont la cessation est le *nirvāna.* Il y a aussi le terme de *lobha* pour indiquer la concupiscence insatiable et avide. La psychologie bouddhique prend la nature humaine comme elle est et reconnaît une place au désir érotique, dans la relation avec les courtisanes fort bien vues et même honorées quand, sur le tard, elles font des dons importants à la communauté. Le désir a aussi sa place dans la vie familiale, célébrée notamment dans le Canon pāli *(Sigāla-sutta,* n° 31 du *Dīgha-nikāya).*

D'un autre côté, les textes font l'éloge d'une disposition désintéressée et paisible, amicale mais non pas amoureuse : *maitrī,* la bienveillance ou bonté, qu'il ne faut donc pas traduire par amour si l'on veut éviter l'équivoque. Précédée de *mahā, maitrī* désigne la bienveillance du Bouddha pour tout ce qui vit, dans le Petit comme dans le Grand Véhicule ou Māhayāna. Ce dernier étendra très largement la *maitrī* aux *bodhisattva* c'est-à-dire aux futurs Bouddha, mais il ne faut pas oublier la littérature pālie si populaire des *Jātaka,* racontant les vies antérieures, thériomorphes ou anthropomorphes, de celui qui allait devenir le Bouddha historique, Śākyamuni. Or, ces histoires exaltent au plus haut point et donnent en exemple bienveillance et compassion poussées jusqu'au don de sa propre vie. Voyant une panthère affamée incapable de nourrir ses petits, le futur Bouddha, qui n'était alors qu'un lièvre, se jette dans un feu afin de leur fournir un rôti. Autre exemple de dévouement et de patience sublimes : l'histoire de Pūrṇa, riche armateur de la côte ouest. Voici, après son ordination, son dialogue avec le Bouddha :

> Où veux-tu maintenant habiter ? Où veux-tu fixer ton séjour ? – Maître, je désire habiter, je désire fixer mon séjour dans le pays du Çronâparanta ; — Ils sont violents, ô Pûrna, les hommes du Çronâparanta ; ils sont emportés, cruels, colères, furieux, insolents. Lorsque les hommes du Çronâparanta, ô Pûrna, t'adresseront en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, quand ils se mettront en colère contre toi et qu'ils t'injurieront, que penseras-tu de cela ? — Si les hommes du Çronâparanta, ô Maître, m'adressent en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, s'ils se mettent en colère contre moi et qu'ils m'injurient, voici ce que je penserai : Ce sont certainement des hommes bons que les Çronâparanta, ce sont des hommes doux, eux qui se mettent en colère contre moi et qui m'injurient, eux qui m'adressent en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, mais qui ne me frappent ni de la main, ni à coups de pierres. — Ils sont violents, ô Pûrna, les hommes du Çronâparanta, etc., ils sont insolents. Si les hommes du Çronâparanta te frappent de la main ou à coups de pierres, qu'en penseras-tu ? — Si les hommes du Çronâparanta, Maître, me frappent de la main ou à coups de pierres, voici ce que j'en penserai : Ce

> sont certainement des hommes bons que les Çronâparanta, ce sont des hommes doux, eux qui me frappent de la main ou à coups de pierres mais qui ne me frappent ni du bâton, ni de l'épée. — Ils sont violents, ô Pûrna, les hommes du Çronâparanta, etc., ils sont insolents. Si les hommes du Çronâparanta te frappent du bâton ou de l'épée, qu'en penseras-tu ? — Si les hommes du Çronâparanta, Maître, me frappent du bâton ou de l'épée, voici ce que j'en penserai : Ce sont certainement des hommes bons que les Çronâparanta, ce sont des hommes doux, eux qui me frappent du bâton ou de l'épée, mais qui ne me privent pas complètement de la vie. — Ils sont violents, ô Pûrna, les hommes du Çronâparanta, etc., ils sont insolents. Si les hommes du Çronâparanta te privent complètement de la vie, qu'en penseras-tu ? — Si les hommes du Çronâparanta, Maître, me privent complètement de la vie, voici ce que j'en penserai : Il y a des disciples du Maître qui, à cause de ce corps rempli d'ordures, sont tourmentés, couverts de confusion, méprisés, frappés à coup d'épée, qui prennent du poison, qui subissent le supplice de la corde, qui sont jetés dans des précipices. Ce sont certainement des hommes bons que les Çronâparanta, ce sont des hommes doux, eux qui me délivrent avec si peu de douleurs de ce corps rempli d'ordures. — Bien, bien, Pûrna, tu peux, avec la perfection de patience dont tu es doué, oui, tu peux habiter, fixer ton séjour dans le pays des Çronâparanta. Va, Pûrna, délivré, délivre ; arrivé à l'autre rive, fais-y arriver les autres ; consolé, console ; parvenu au Nirvâna complet, fais-y parvenir les autres (*Mémorial Sylvain Lévi,* 1937, 140).

Si donc l'on considère la bienveillance en situation, lorsqu'elle se fond avec la compassion et la joie partagée, si l'on additionne *maitrī-karuṇā-muditā,* alors on peut parfaitement parler d'amour, à condition de préciser amour universel, non sélectif, tel qu'il éclate dans un texte fameux du *Suttanipāta,* I, 8 :

> Que tous les êtres soient heureux ! Qu'ils soient en joie et en sûreté. Toute chose qui est vivante, faible ou forte, longue, grande ou moyenne, courte ou petite, visible ou invisible, proche ou lointaine, née ou à naître, que tous ces êtres soient heureux. [...] Comme une mère au péril de sa vie surveille et protège son unique enfant, ainsi avec un esprit sans limites doit-on chérir toute chose vivante, aimer le monde en son entier, au-dessus, au-dessous, et alentour, sans obstacle, sans haine et sans inimitié. [Aussi bien] ce n'est pas par la haine qu'on met fin à la haine (*Dhammapada,* I, 5).

On voit dans quel éclairage et avec quelles précautions on peut rendre *maitrī* par « amour ». Si les vulgarisateurs ou les prédicateurs cèdent souvent à la tentation, c'est qu'on est sûr d'être écouté dès qu'on en parle.

Témoin la rengaine à succès de Lucienne Boyer avant-guerre :

Parlez-moi d'amour
Redites-moi des choses tendres.
Parlez-moi d'amour,
Mon cœur n'est pas las de l'entendre.

En témoignent toutes les chansons où le mot « amour », pour flatter le cœur humain, rime avec « toujours » ! Or, ce dernier mot n'a pas de place dans une doctrine qui professe le dynamisme universel (pas de substances, rien que des forces) et donc l'impermanence *(anityatā)* de toutes choses : du cours des « êtres », des pensées, des émotions, des sentiments.

La vertu qui s'ignore

Il y a encore, au-delà de cette morale sublime avec ses quatre sentiments exempts de limite, un autre degré : un exercice de la vertu qui s'ignore. On fait le bien sans le nommer, sans en avoir l'idée, sans polarisation conceptuelle *(nirvikalpa)* entre le bien et le mal. C'est une sorte de métamorale, initiée par l'œil d'un discernement ultime *(prajñā-caṣkus).*

Nous avons déjà vu que la moralité n'est pas une fin en soi. Elle est orientée vers la *prajña* et vers le *nirvāṇa.* C'est cet aspect qui est mis au premier plan, à partir de notre ère dans le Mahāyāna, spécialement dans la littérature appelée pour cette raison littérature des Prajñā-pāramitā. Elle comprend les textes *(sūtra),* et leurs commentaires ou traités développés *(śāstra, upadeśa,* etc.). Nous suivrons surtout le *Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra* traduit par Étienne Lamotte *(Traité de la grande vertu de sagesse).*

Cet immense savant a choisi de traduire *prajñā* par « sagesse », afin de bien montrer qu'il s'agit d'une intelligence vécue. Ce choix a néanmoins été critiqué par d'autres qui ont proposé *insight.* Nous-mêmes, nous avons utilisé au début de cet exposé *acies mentis,* ou quelques lignes plus haut « discernement ultime ». Quant à *pāramitā,* É. Lamotte l'a rendue dans son titre par « vertu ». Nous le suivrons volontiers quand il s'agit de morale, mais dans d'autres domaines il faudrait alors comprendre « vertu » au sens de « perfection » portée à son point extrême. Le sens littéral de *pāramitā* est, en effet, « extrémité ». On pourrait donc dire « raffinement extrême », car il y a aussi l'idée de subtilité.

La liste classique des *pāramitā* en comporte six. Voici donc le *nec plus ultra* du don et de la générosité *(dāna),* de la moralité proprement dite *(śīla),* de la patience *(kṣānti),* de l'énergie et de l'héroïsme *(vīrya),* du recueillement *(dhyāna),* du discernement ultime *(prajñā).* Dans le cadre de cet exposé seules nous concernent directement les quatre premières, bien que les deux autres y soient impliquées.

En quoi consiste la perfection du don ? Réponse : « Le donateur mondain abandonne ses richesses *(dhana)* mais n'abandonne pas son don *(dāna),* tandis que le donateur supramondain abandonne à la fois ses richesses et son don » (*Traité,* t. II, p. 724). Il faut pour cela que cesse chez le donateur la triple distinction du donateur *(dāyaka)* lui-même, de la chose donnée *(deya),* du donataire *(pratigrāhaka)* ; que cesse l'idée fausse de notre moi, de celui d'autrui, et du non-moi ou objet. Autrement dit, il faut que cesse la double polarisation moi-autrui et moi-chose. La première est la plus difficile à éliminer : c'est moi qui donne,

lui qui reçoit, il est mon obligé. Au contraire si l'on va jusqu'au bout, on se donne soi-même en même temps que la chose donnée. Donner et retenir ne vaut, fût-ce en pensée. Tel est le raffinement extrême, le comble de la générosité : un don sans attente d'un contre-don *(prati-dāna)*.

Pour y parvenir, sentiment et volonté peuvent aider, mais ils ne sauraient suffire à desserrer l'*ego*. Un éclair d'intelligence est nécessaire, un éclair de *prajñā*, ou à défaut la compréhension discursive de la doctrine. Celle-ci enseigne que le moi, qui se donne pour substantiel et simple (« je suis quelqu'un »), est en réalité un complexe psychosomatique *(nāma-rūpa)* formé de cinq groupes d'appropriation (*upādāna-skandha* : cf. Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, 187-189). Le propriétaire, c'est-à-dire l'*ego* n'est rien d'autre que leur synthèse, tandis que le don poussé jusqu'au bout est un geste de désappropriation. Maintenant comment s'était opérée cette synthèse ? La réponse est claire-obscure : sous l'emprise de l'imagination, un peu comme s'effectue l'union de l'âme et du corps chez Descartes dans la *Sixième méditation*. L'unité que nous ressentons, précise Descartes, n'est pas une « unité de nature », c'est une « unité de composition » (*Réponses aux Sixièmes objections*, éd. Adam & Tannery, 2, t. IX, p. 226-228, t. VII, p. 422-425 ; 10, t. IX, p. 242, t. VII, p. 444-445). De nos jours, nous savons pareillement que le lichen résulte d'une symbiose entre algue et champignon ; et bien sûr qu'un œuf c'est-à-dire le commencement de l'être humain résulte de la rencontre entre un spermatozoïde et un ovule. Là encore l'unité de l'homme est une unité de composition. Si l'on se pénétrait de cette pensée, le « moi » desserrerait quelque peu son étau.

Il en va de même pour la moralité proprement dite, qui comporte, nous l'avons vu, cinq, huit ou dix abstentions. Pour la porter à sa perfection, il faut la remplir « en se fondant sur la non-existence du péché et de son contraire » (*Traité*, t. II, p. 770, 861-864). Supposons, en effet, à l'inverse, l'attitude moraliste. Un tel « homme qui déteste le péché *(āpatti)* et s'attache à son contraire *(anāpatti)* éprouve du mépris *(avamāna)* et de l'orgueil *(abhimāna)* quand il voit quelqu'un transgresser les défenses ; il éprouve de l'affection *(anunaya)* et du respect *(satkāra)* quand il voit un honnête homme observer les défenses. Une telle moralité est génératrice de péché *(āpattisamutthāpakahetu-pratyaya)* ». Il faut, au contraire, n'adhérer ni au Bien ni au Mal, pareil à la feuille de lotus sur laquelle l'eau glisse sans demeurer (*Sutta-nipāta*, III, 6, *Sabhiya-sutta*, vers 547). Il y a là une véritable dialectisation de la vie morale. Tout en continuant à bien faire, il convient de n'en avoir nul souci, évitant soigneusement d'hypostasier Bien et Mal. Quand il s'agissait du don, il ne fallait hypostasier ni la chose donnée ni celui qui la donne. Ici la clé est finalement la même : il n'y a pas de péché parce qu'il n'y a pas de pécheur, entendons un « moi » qui pèche. Conclusion pratique : bien faire sans s'en faire.

La vertu de patience s'exerce dans deux directions. D'abord envers les autres êtres *(sattva-kṣāntī)*, et là tout le monde comprend ! Ensuite envers la Loi enseignée par le Bienheureux et à laquelle on acquiesce sans en avoir une complète intelligence (sans quoi on serait déjà *buddha*, « éveillé »). C'est la *dharma-kṣānti*. Dans l'un comme dans l'autre cas la perfection de la patience consiste à l'exercer « en se basant sur la non-agitation de l'esprit » (*Traité*, t. II, p. 865, 926). Ceci revient à dire, en se supportant, en étant calme à l'intérieur de soi-même. Ainsi entendue, la patience est l'antichambre de la méditation recueillie *(dhyāna)*.

On remarquera un trait commun à ces raffinements extrêmes de la vie morale : la volonté n'y intervient pour ainsi dire pas. Ils se fondent sur le constat d'une absence, sur une sorte de non-agir infusé dans l'action. Apparemment aux antipodes de la moralité formelle (faite de cinq, huit ou dix abstentions), elle en est en fait le prolongement extrême, en ce sens que d'un bout à l'autre la morale bouddhique repose sur une attitude d'abstinence physique ou mentale. Simplement l'intention, si importante au départ de la vie morale, s'accomplit en s'effaçant.

Ce qui a été dit pour le don, la moralité proprement dite, la patience, vaut pareillement pour la vertu d'énergie ou d'héroïsme *(vīrya-pāramitā)*. Elle consiste essentiellement dans une absence de défaillance et de recul. « Le bodhisattva doit remplir la vertu d'énergie par le non-relâchement en matière d'énergie corporelle et mentale » (*Traité*, t. II, p. 927). Il lui suffit, si l'on ose dire, d'être inébranlable, de ne pas « caler », quelles que soient les circonstances.

La perspective tantrique

Un renversement de perspective se produit, probablement à partir du IIᵉ s., mais connaît son *floruit* vers le VIIᵉ s. Nous voulons parler du tantrisme, qui gagne notamment le Tibet. Il faut prendre garde à deux choses. Comme toujours en Inde cette nouveauté ne prend pas la place de ce qui précède mais cohabite avec. C'est une option qui s'ajoute aux précédentes. Ensuite, il y a quelque équivoque à parler de « tantrisme ». Ce n'est pas une religion qui s'ajoute à l'hindouisme, au bouddhisme, au jinisme, car il y a des Tantra (= textes) hindous, bouddhistes, jaïnistes. C'est un éclairage nouveau porté sur des traditions anciennes, et comportant une double dimension : une réinterprétation des sens, une réintégration des puissances du corps. Ésotérique par certains aspects mais répondant à des aspirations populaires. Après des siècles où les valeurs du renoncement avaient prévalu jusque dans l'esprit des laïcs, une réaction eut lieu. Sans abandonner l'idéal de la délivrance, on chercha à concilier jouissance et délivrance, consomma-

tion et libération : *bhukti* et *mukti*. Au lieu de vouloir déraciner le désir, les Tantra prennent l'homme comme il est, chargé de chaînes et de passions. Ceux dits de main droite *(dakṣiṇācāra)* ne vont nullement à l'encontre des règles de la morale traditionnelle. D'autres dits de main gauche *(vāmācāra)* recommandent, à l'usage exclusif des initiés et sous le strict contrôle d'un maître, cinq transgressions : consommation de boissons fermentées, de viande, de poisson, gestes et postures à connotation érotique, accouplement. Leur réalisation s'accomplit le plus souvent en mode subtil c'est-à-dire en imagination, sans exclure toutefois le passage à l'acte physique. Au lieu de parcourir durant des milliers et des milliers de vies la voie qui mène à l'Éveil, il s'agit pour « l'homme pressé » que nous sommes d'emprunter la voie directe. Elle consiste à découvrir à même la servitude des passions l'énergie cosmique, le dynamisme positif qui les anime et qui peut éventuellement suspendre la conscience d'être « moi-un-tel » et nous affranchir de la dualité. Exemples de cette alchimie des émotions : sous la violence de la sexualité il y a un désir de surmonter la dualité ; dans la haine froide et terrifiante de certaines représentations divines, il y a un diamant, la lucidité, etc. Il y a de l'or caché dans la boue des passions.

Aspects évolués et aspects archaïques de la morale bouddhique

Il resterait, avant de conclure, à souligner certains aspects de la morale bouddhique et à débattre de quelques questions. Par plusieurs aspects elle est en avance sur la morale de son temps, par d'autres elle conserve des traits archaïques. Elle fait contraste avec l'éthique largement ritualiste des brâhmanes qui considérait l'homme en situation et définissait ses devoirs en fonction de sa naissance dans une classe socioreligieuse et de son moment dans le parcours d'une vie : c'est la loi du *varṇa-āśrama-dharma* ou des devoirs propres à chaque état. En rupture avec la tradition védique, le Bouddha définit des devoirs applicables à tout homme quel qu'il soit. C'est une morale universelle, faisant appel à la responsabilité personnelle et mettant au premier rang l'intention qui n'est autre que l'acte mental. En ce sens cette morale est d'abord intérieure mais elle est aussi extérieure parce que l'acte mental se prolonge en acte vocal et en acte corporel. Elle concerne la sphère de l'individu mais aussi celle de la société, comme en témoignent les célèbres inscriptions de l'empereur Aśoka (IIIe s. avant notre ère), sympathisant du bouddhisme et protecteur d'un idéal de paix – après qu'il eut étendu son pouvoir par des moyens autres que la persuasion.

À ce propos on se demande souvent quelle fut l'attitude du Bouddha vis-à-vis des castes. Il faut d'abord distinguer entre la communauté monastique et la société laïque. À l'intérieur de la première, le rang est défini uniquement par l'ancienneté. C'est ainsi que le barbier Upāli recevait le salut de princes entrés dans la communauté après lui. Mais il ne faudrait pas croire que le Bouddha fut un révolutionnaire en ce qui concerne la société. Il entretint de bonnes relations avec les rois et aussi avec la classe économique : marchands, notables et banquiers, qui lui fournirent une part importante de sa clientèle, comme ce fut le cas pour les jaïna. La véritable opposition fut avec la classe sacerdotale, celle des brâhmanes, dont il contesta les prétentions. « Ce n'est pas par la naissance qu'on devient un paria. Ce n'est pas par la naissance qu'on devient un brâhmane. Par ses actes on devient un paria, par ses actes on devient un brâhmane » (*Sutta-nipāta,* I, 7). Du même coup le mot « acte » *(karman)* change de sens, il ne s'agit plus de l'acte rituel mais de celui qu'on effectue dans la vie quotidienne.

À côté de ces aspects relativement évolués par rapport aux idées de l'époque, la morale bouddhique conserve un trait archaïque qui nous surprend au premier abord. C'est l'importance accordée au « champ de mérites » *(puṇya-kṣetra)*. Elle provient manifestement de l'expérience agricole. De même qu'il ne suffit pas de mettre en terre, comme il faut, de bonnes semences pour obtenir une bonne récolte mais qu'il faut tenir compte de la qualité du sol, de même trois facteurs conditionnent la fertilité des offrandes et des dons : l'importance de la chose dont on se dépouille, la pureté de l'intention, enfin et pardessus tout l'excellence morale du bénéficiaire. C'est ainsi que la communauté monastique, les Arhant et les Bodhisattva sont parmi les meilleurs champs de mérite, et bien sûr le Bouddha. En témoigne l'histoire de deux marchands, Traṣpua et Bhallika. Selon la tradition, ce sont les deux premiers personnages que le Bienheureux aurait rencontrés après son Éveil. Ils lui offrent des gâteaux de riz et de miel, et se prosternant lui disent : « Seigneur, nous prenons refuge dans le Bouddha et sa Loi *(dharma)*. Regarde-nous désormais comme des laïcs *(upāsaka)* qui, pour leur vie entière, ont pris refuge. » Or, un texte canonique, l'*Aṅguttara-nikāya,* III, 51, déclare qu'ils ont atteint la non-renaissance, la non-mort, bien qu'ils soient restés dans le siècle. On peut même se demander s'ils ont formellement adopté la quintuple moralité. Sinon, on pourrait supposer qu'ils fournissent l'exemple d'un degré zéro de la moralité, dans lequel l'abandon simple et confiant à un maître bien choisi vaut délivrance. Dans la religion chrétienne aussi la personne du Christ est censée multiplier à l'infini les mérites du disciple. Dernière trace, enfin, très affaiblie, de l'importance attribuée à la qualité du bénéficiaire : l'idée qu'il faut donner « à bon escient ».

Questions controversées

Abordons maintenant quelques questions controversées. Que pense le bouddhisme à propos du

suicide ? Contrairement à La Vallée Poussin, Étienne Lamotte est d'avis que le suicide n'est pas interdit. Il va même jusqu'à interpréter les derniers jours du Bouddha et le choix qu'il fait de la date de sa mort (par maladie) comme un « suicide réussi » : en dépit des instances de Māra qui voulait le persuader de mettre fin à sa vie plus tôt (Kapani, « Mourir à l'heure de sa mort », *Nirvāṇa,* L'Herne, 1993, p. 248). En fait, il faut distinguer entre le suicide raisonné, voire héroïque, et le suicide dépressif, passionnel. Celui-ci est fermement condamné, car il est un acte d'égarement *(moha)* résultant d'un mélange d'amour *(rāga)* et de haine *(dveṣa)* de soi. Parmi les suicides héroïques méritant l'admiration, on cite celui du fils d'un boucher. Dans une vie précédente, il était entré dans la voie bouddhique, mais en vertu de la loi distributive du *karman* il « avait repris naissance dans une famille de hors-caste. Les années ayant passé, il atteignit l'âge d'homme. Mais, lorsqu'il dut exercer son métier familial, il refusa de tuer des êtres vivants. Ses parents lui donnèrent un couteau et l'enfermèrent dans une chambre avec un mouton, en lui disant : "Si tu ne tues pas ce mouton, il ne te sera pas permis de sortir pour voir la lumière du jour et recevoir ta nourriture." Le fils réfléchit et se dit : "Si je tuais ce mouton, je finirais par exercer leur métier. Comment, fût-ce pour ma vie, commettre de si grands crimes ?" Alors il se tua avec le couteau. Lorsque ses parents ouvrirent la porte et regardèrent, le mouton était debout de côté et leur fils avait cessé de vivre. Au moment où il s'était tué, il avait repris naissance parmi les dieux » (*Traité,* t. II, p. 794). Autrement dit, quand on n'a d'autre choix que sacrifier sa propre vie ou bien celle d'autrui, l'autosacrifice est digne des plus grands éloges. C'est sans doute à la lumière de cet exemple qu'il faut interpréter l'immolation par le feu de certains bonzes pendant la guerre du Viêt-nam. Ils espéraient, par leur témoignage en notre époque médiatique, sauver d'autres vies humaines en plus grand nombre.

Qu'en est-il de l'argent, de la pauvreté, etc. ? On attendrait peut-être qu'une morale inspirée du renoncement ait un préjugé contre l'argent, exalte la pauvreté, comme c'est le cas dans les récits évangéliques et les premières communautés chrétiennes. Non, la situation est différente. D'abord le Bouddha considère la pauvreté comme une dimension de la souffrance humaine *(duhkha).* Ensuite il faut distinguer entre moines et laïcs. Il revient aux laïcs d'acquérir des richesses, non seulement pour eux-mêmes mais pour soulager autour d'eux la misère génératrice d'immoralité, et par-dessus tout assurer l'entretien de la communauté monastique : nourriture, médicaments, vêtements, terrains pour s'abriter durant la saison des pluies, pour y bâtir ensuite. Car les moines n'ont droit à aucun travail lucratif. Ils n'ont d'autre propriété personnelle que le vêtement et le bol à aumônes. En revanche et au fil des siècles, il est arrivé en Chine notamment que l'accumulation des donations ait mis certaines communautés à la tête de biens fonciers considérables, avec des abus dénoncés par le sinologue Jacques Gernet. Des moines zen au Japon, tels Dōgen et de nos jours Deshimaru, ont vivement réagi contre cette dérive et fait l'éloge de la pauvreté d'une manière qui pourrait faire penser à saint François d'Assise. Mais c'est un état de choses qui n'était pas dans l'esprit du bouddhisme primitif.

Conclusion

En prenant un peu de recul, mettons en relief une double conclusion. Quand on passe de la morale formelle à la morale sublime et de celle-ci à la vertu qui s'ignore, on pourrait croire qu'il s'agit de trois niveaux séparés. En fait, il y a une sorte d'anastomose entre eux. La morale formelle, relativement extérieure ou mondaine, comportant une comptabilité des mérites, consiste moins dans des actions que dans des abstentions. C'est une diète. Les quatre sentiments sans limite (bienveillance, compassion, joie partagée, équanimité) sont comme le geste d'abaisser une barrière, celle de l'*ego,* et de laisser passer le rayonnement d'une générosité supposée naturelle. D'un côté, ces aspects sublimes sont préparés par au moins deux articles du *pañcśīala* : l'absence du désir de nuire et de tuer, la difficile prohibition du mensonge. D'un autre côté, ils forment charnière avec l'exercice quintessencié de la vertu, où celle-ci se transcende en s'oubliant parce que « l'œil de la sagesse » a aboli le réseau des dualités : moi-autrui, bien-mal, etc. Il y a donc une certaine continuité malgré la discontinuité entre ces trois niveaux. Ou, si l'on veut, il y a un approfondissement, sur le mode du « ne... pas », approfondissement qui est en pleine conformité avec les caractères constants de l'enseignement du Bouddha : graduel *(kramavrttya),* adapté à chaque homme *(anuśāsana),* profond *(gambīhra).*

Maintenant, quel est le prix à payer pour cette approche « négative », non pas négativiste, de la vie, qui limite l'intervention humaine, ses élans passionnels ou volontaires, au strict nécessaire ? Taine a reproché, non sans raison, une certaine « faiblesse » au bouddhisme. Ne parlons pas de Nietzsche ! Il est bien vrai que le Bienheureux a mis au premier rang les vertus quasi médicales de modération et d'équilibre, de compassion et de paix. Cela exclut l'ivresse des emportements, la violence et la guerre. On peut préférer un idéal dionysiaque de risque et d'aventure, surtout quand on est jeune, et s'il y a des vieux pour réparer les pots cassés ! C'est un fait, en tout cas, que le bouddhisme est l'une des rares religions, sinon la seule, qui n'ait utilisé la violence ni pour se propager ni même pour se défendre. Que pouvaient faire des moines aux mains nues face aux armées musulmanes ? C'est l'une des raisons de la quasi-

disparition du bouddhisme de son pays d'origine, alors qu'il allait se répandre pacifiquement dans le reste de l'Asie. Cela permet aussi de comprendre aujourd'hui, malgré l'impatience des jeunes Tibétains, le ferme attachement du Dalaï Lama à la discipline de non-violence.

Concluons. N'importe quelle civilisation, morale ou religion, privilégie certaines valeurs au départ. Ensuite il faut en payer le prix. Peut-être aussi y a-t-il un *punctum caecum* dans tout système scientifique ou philosophique.

● *Aṅguttara-nikāya*, trad. angl., *The Book of Gradual Sayings*, 5 vol., Londres, Pāli Text Society, 1932-1936. — *Dhammapada*, éd. et trad. C. Rhys Davids, Londres, 1931. — *Dhīga-nikāya*, trad. angl., *Dialogues of the Buddha*, 3 vol., Londres, Pāli Text Society, 1899-1921 (réimpr., 1947-1949). — *Majjhima-nikāya*, trad. angl., *Further Dialogues of the Buddha*, 2 vol., Londres, Pāli Text Society, 1926-1927. — *Saṃyutta-nikāya*, trad. angl., *Kindred Sayings*, 5 vol., Londres, Pāli Text Society, 1917-1930. — *Sutta-nipāta*, trad. angl., *Woven Cadences* (Sacred Books of the Buddhists, 15), Oxford, 1948. — *Traité de la grande vertu de sagesse*, trad. annotée du *Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra* É. Lamotte, 5 vol., Louvain, Institut orientaliste, 1966-1980 (abréviation : *Traité*). — *Vinaya Texts* (Sacred Books of the East, 10, 11, 13), Oxford, 1881-1885. — *Sermons du Bouddha*, prés. et trad. M. Wijayaratna, Paris, Le Cerf, 1988. — *Le Bouddha et ses disciples*, 27 textes du Canon bouddhique, prés. et trad. M. Wijayaratna, Paris, Le Cerf, 1990. — *Le Bouddha. Dhammapada, Les Stances de la loi*, trad. de Osier J.-P., Paris, Flammarion « GF », 1997.

► BAREAU A., *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapṭiaka et les Vinayapṭiaka anciens*, 3 vol., Paris, EFEO, 1963, 1970, 1971 ; *En suivant Bouddha*, Paris, Lebaud, 1985 (introd. et choix de textes). — BECHERT H. éd., *The Dating of the Historical Buddha*, 2 vol., Göttingen, 1991-1992. — BIARDEAU M., « Le Brâhmanisme ancien, ou la non-violence impossible », *Puruṣārtha*, 16, 1993, p. 125-139. — BUGAULT G., *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF, 1994. — CHENET F. éd., « Nirvâna », *Les Cahiers de L'Herne*, nº 63, 1993. — CONZE E., *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*, Londres, George Allen & Unwin, 1983. — DROIT R.-P., *Le Culte du Néant. Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Le Seuil, 1997. — FAURE B., *Bouddhismes, philosophies et religion*, Paris, Flammarion, 1998. — HARVEY P., *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*, Cambridge Univ. Press, 1990 (trad. fr. *Le Bouddhisme. Enseignements, Histoire, pratiques*, Paris, Le Seuil, 1993). — JAYATILLEKE K. N., *Facets of Buddhist Thought*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1979. — KALUPAHANA D., *Buddhist Philosophy : A Historical Analysis*, Honolulu, Univ. Press of Hawaii, 1976. — KAPANI L., « Mourir à l'heure de sa mort », *Nirvāṇa*, Paris, L'Herne, 1993, p. 242-256. — LA VALLÉE POUSSIN L. DE, *La Morale bouddhique*, Paris, Nouv. Libr. Nation., 1927 (traite aussi du yoga bouddhique). — LÉVI S., *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris, Hartmann, 1937. — MAY J., « La philosophie bouddhique idéaliste », *Études asiatiques* XXV, 1971, p. 265-323. — RĀHULA W., *L'Enseignement du Bouddha*, Paris, Le Seuil, 1961 (étude suivie d'un choix de textes). — SADDHATISA H., *Buddhist Ethics*, Londres, Allen & Unwin, 1987. — SILBURN L. éd., *Aux sources du bouddhisme*, Fayard, 1997. — TACHIBANA S., *The Ethics of Buddhism*, Londres, Curzon Press, 1975. — TAKAKUSU J., *The Essentials of Buddhist Philosophy*, 1947, rééd. Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 1956.

Guy BUGAULT et Lakshmi KAPANI

→ *Chine ; Inde ; Non-violence ; Pitié.*

BRADLEY Francis → Idéalistes anglais

BRENTANO Franz → Bien et Mal

BREVETABILITÉ DU VIVANT → Vivant

BUTLER Joseph, 1692-1752

Joseph Butler est un ecclésiastique anglican ; la rigueur dont fit preuve cet évêque dans sa critique du déisme le rendit célèbre auprès de ses contemporains, et ses écrits philosophiques sur la morale lui valurent, en dépit de leur brièveté, une place permanente dans l'histoire de l'éthique. Lorsque Hume, dans son *Traité de la nature humaine*, rangeait le « Dr. Butler » parmi « les quelques philosophes anglais du passé à avoir entrepris une nouvelle façon d'envisager la science de l'homme », il jugeait Butler sur quelques sermons prêchés à la Rolls Chapel et publiés avec d'autres en 1726. Cela montre le paradoxe qui se trouve au centre de la vie et de l'œuvre de Joseph Butler. Homme d'église qui consacrait le plus clair de son temps à cette institution (son œuvre majeure, *An Analogy of Religion*, 1736, assez rarement lue de nos jours, est une longue défense de la révélation et de l'orthodoxie chrétiennes contre la théologie naturelle déiste), Butler est aussi un philosophe moral de grande pénétration : dans quelques courts essais, presque tous des sermons, il jette les grandes lignes d'une éthique et d'une psychologie morales qui, bien qu'incomplètes pour les détails, exercent depuis cette époque une certaine influence sur la philosophie morale. C'est Butler homme d'église et auteur de l'*Analogy* qui était connu de ses contemporains, mais c'est Butler le philosophe qui exerce aujourd'hui une influence durable.

Butler est né en 1692 dans une famille presbytérienne aux ressources modestes ; il fait des études secondaires et entre ensuite dans une faculté de théologie calviniste dissidente afin de se préparer à la prêtrise. Ses centres d'intérêt en matière de théologie et de philosophie commencent à se révéler dès cette période, comme le montre une remarquable correspondance qu'il entretint en 1713 avec Samuel Clarke. L'année sui-

vante, en dépit de ses origines et de son éducation dissidentes, Butler décide d'entrer dans le giron de l'Église anglicane afin d'y recevoir l'ordination, et il s'inscrit à l'Oriel College d'Oxford. Il est ordonné en 1718, après avoir obtenu son diplôme universitaire ; puis, pendant huit ans, il est le prédicateur de la Rolls Chapel de Londres. C'est là qu'il prononce les *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, où il expose ses idées en matière d'éthique. Ces sermons, avec *A Dissertation of the Nature of Virtue*, appendice de l'*Analogy*, renferment la totalité de ce qu'il a publié sur la philosophie morale.

Après les *Sermons*, Butler se consacre essentiellement à la théologie et à des problèmes concrets concernant l'Église. Il occupe une série de postes ecclésiastiques importants, successivement aumônier et secrétaire des charités de la reine Caroline en 1736, évêque de Bristol en 1738 et évêque de Durham en 1751. Pendant les quinze dernières années de sa vie, il se dévoue presque exclusivement à ses responsabilités ecclésiastiques.

Dans l'*Analogy*, Butler affirme que l'orthodoxie chrétienne est compatible avec la vision du monde qu'impliquent les sciences expérimentales, lesquelles faisaient alors leur apparition. De même, dans ses *Sermons*, il s'efforce de montrer que la morale peut très bien se justifier également de ce point de vue. Dans le premier cas, ses adversaires et critiques sont des déistes : Toland, Tyndall et Collins ; dans le second cas, ce sont Mandeville et Hobbes.

Hobbes concevait son propre projet d'une manière constructive, comme destiné à fournir un fondement, solide du point de vue empirique à l'obligation morale et politique. Mais ni ses contemporains ni la plupart de ses successeurs de la première moitié du XVIIIe s. ne le comprirent ainsi. Selon eux, Hobbes était un nihiliste ou un sceptique en matière de morale. Les critiques de Hobbes estimaient que ses idées constituaient un défi fondamental à la morale : comment faire s'accorder la morale et l'appréhension de nous-mêmes en tant qu'agents moraux avec ce que les méthodes empiriques nous apprennent de nous et du monde ? Pour Hobbes, l'éthique était une branche de la philosophie naturelle qui s'occupe des « conséquences des passions humaines ». Or celles-ci révèlent une créature qui ne s'intéresse qu'à elle-même, à ce qu'elle possède, à sa gloire et, par-dessus tout, à sa survie. Pour une telle créature, affirmait-il, la morale, c'est comme une police d'assurances à laquelle on ne peut pas ne pas souscrire.

À ce défi philosophique, Mandeville ajoutait la perspicacité et la clairvoyance d'un observateur avisé de la société. Dans les sociétés bien rodées, la morale de l'esprit de sacrifice est surtout honorée dans son inapplication. Mais cela ne signifie pas que l'on doive déplorer l'existence de « vices » tels que l'avarice, l'égoïsme et la corruption : en effet, c'est grâce à eux que le commerce et la richesse existent. Une société qui obéirait aux prescriptions des moralistes serait vertueuse mais pauvre. Heureusement, affirmait Mandeville, l'homme est naturellement enclin à l'égoïsme, et cela crée les conditions nécessaires à la prospérité sociale.

Ces idées constituaient une menace sérieuse à l'encontre des conceptions éthiques orthodoxes du début du XVIIIe s., en particulier les notions chrétiennes communément reçues que sont la piété et la charité. Cette menace n'était pas seulement théorique. Butler pensait que la pratique de la morale courait elle aussi un grave danger. De plus en plus, la conception de Hobbes et de Mandeville à propos de la nature humaine s'affirmait, entraînant ce que Butler considérait comme d'épouvantables coûts sociaux. Cela explique ce qui, du point de vue de notre époque, apparaît tellement remarquable, à savoir que Butler ait, du haut de sa chaire, fait part à ses ouailles d'idées abstraites et d'arguments philosophiques comme ceux qui font l'essentiel de ses sermons. Il estimait à l'évidence qu'il s'agissait là d'un cas où la philosophie était importante d'un point de vue éthique. C'est ainsi que dans ses sermons destinés à des fidèles à la foi hésitante, il s'efforçait de réfuter la psychologie morale de Hobbes et d'esquisser une autre théorie qui justifiât l'action et l'obligation morales.

Hobbes et Mandeville avaient, bien sûr, suscité d'autres réactions, mais Butler trouvait qu'elles n'étaient pas satisfaisantes ou qu'elles ne convenaient pas à l'obtention de ses objectifs pratiques. Samuel Clarke, par exemple, s'était fait l'apôtre d'un genre d'intuitionnisme rationnel selon lequel les propositions morales sont rendues vraies ou fausses par des faits métaphysiques non naturels qui ont trait à des « adéquations » ou des « inadéquations » éternelles. Selon ce système, les faits moraux, par exemple que la gratitude constitue une réponse adéquate à la générosité, ne sont pas moins nécessaires que les faits mathématiques concernant les propriétés d'un triangle rectangle. Et on les appréhende de la même façon, par intuition rationnelle directe. Butler admettait les idées de Clarke dans le cadre de la métaphysique, mais ne les considérait pas comme un antidote efficace au « fléau social » qu'avaient répandu Hobbes et Mandeville. Dans l'introduction des *Sermons*, il distingue « deux manières de traiter le sujet de la moralité ». La première, celle qu'utilise Clarke, « commence en examinant les relations abstraites qui existent entre les choses ». L'autre s'appuie « sur une réalité, à savoir ce en quoi consiste la nature particulière de l'homme » (préface, 12). La méthode de Clarke, dit-il, donne « la preuve formelle la plus directe ». Mais commencer par des faits à propos de la nature humaine auxquels tout le monde a accès est plus « propre à satisfaire un esprit bien fait ; et s'applique plus aisément aux multiples relations particulières et circonstances de

la vie ». Par conséquent, Butler, dans ses *Sermons*, applique la seconde méthode.

Cependant, d'autres réactions du même genre aux idées de Hobbes et de Mandeville avaient déjà fait leur apparition. Shaftesbury, dans son ouvrage intitulé *Characteristics* (1711), brossait un tableau où l'humanité était aussi naturellement charitable qu'égoïste et où le bonheur humain impliquait aussi des plaisirs dus à l'altruisme et non seulement des plaisirs égoïstes. En outre, Shaftesbury s'opposait à Hobbes en affirmant que les êtres humains ont un « sens moral naturel » qui leur procure un plaisir contemplatif au spectacle de la vertu morale, et qu'ils éprouvent de l'aversion pour le vice moral. Francis Hutcheson, dans son *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), développait ces thèmes au sein d'un cadre empiriste plus explicite : il affirmait que la morale dans son ensemble peut se fonder sur une opposition irréductible entre le bien et le mal, la bienveillance et la malveillance, opposition que nous apprécions immédiatement car notre sens moral la perçoit et la contemple.

Butler adhérait à ces idées en lesquelles il trouvait un recours pour combattre les idées de Hobbes sur la société, mais il les jugeait en même temps insuffisantes sur certains points cruciaux. D'abord, ni la psychologie morale de Shaftesbury ni celle de Hutcheson n'étaient à même de rendre compte de ce que Butler considérait comme le fait central de l'expérience morale, ce qu'il nommait l' « autorité de la conscience ». Seulement si les gens ordinaires peuvent être amenés à reconnaître qu'ils n'ont pas uniquement une faculté de jugement moral (un « sens moral », en quelque sorte) mais que cette faculté est *directive*, et qu'elle se présente nécessairement comme quelque chose *à quoi il faut se conformer*, alors ils se percevront comme des *agents* moraux, perception qui est indispensable pour soutenir la pratique de la morale. Lorsqu'il s'agissait de l'*obligation* d'agir selon la morale, même Shaftesbury essayait d'en faire une conséquence de l'égoïsme. Et même si Hutcheson identifiait une source d'obligation incontestablement morale dans les réactions du sens moral, il ne pouvait expliquer pourquoi celles-ci pourraient exercer une autorité directive semblable à celle que, selon Butler, la conscience d'un agent moral doit exercer. Ensuite, Butler rejetait l'idée que la vertu et le vice moraux se réduisent respectivement à des formes de bienveillance et de malveillance. La morale peut exiger de nous que nous fassions certaines choses, par exemple tenir nos promesses ou respecter certains droits, auxquelles ni l'amour des autres ni celui de nous-mêmes ne peuvent suffisamment nous inciter.

La profondeur philosophique du défi de Hobbes et la menace sociale qu'il constituait requéraient une justification de la morale qui puisse s'accorder avec les sciences empiriques les mieux fondées et convaincre des laïcs intelligents qui ont l'expérience du monde. Or une explication adéquate devait poser les fondements de l'*obligation* morale : elle devait expliquer ce qui autorise la morale à imposer une conduite que ni l'égoïsme ni l'altruisme ne justifient suffisamment.

Au cœur de l'argumentation de Butler se trouve son affirmation selon laquelle la psychologie humaine n'est pas simplement un ensemble de facultés, d'émotions, de passions et d'affections diverses, mais un « système, une économie ou une constitution ». Il nous est difficile de comprendre la nature d'un mécanisme quelconque, une montre par exemple, en nous contentant d'observer les différentes parties dont il est fait : il nous faut apprécier l'agencement de ses constituants en un tout qui fonctionne ; il en est de même de la nature humaine. Pour comprendre ce que nous sommes d'un point de vue psychologique, il nous faut saisir le fonctionnement d'ensemble des divers aspects de notre *psychè*. Nous apprécions mieux la nature de la montre lorsque nous observons comment le mécanisme, grâce auquel elle fonctionne, est adapté à l'obtention d'un certain objectif, à savoir indiquer l'heure. De la même façon, selon Butler, nous comprenons mieux la nature humaine lorsque nous voyons à quoi tendent nos mécanismes psychologiques (et, toujours selon Butler, pour quelle fin ils ont été créés). Ce but, c'est la vertu morale. Contrairement à l'opinion de Hobbes, les êtres humains ne sont pas *seulement* des mécaniques. Notre mécanisme a une signification éthique puisque notre nature « est adaptée à la vertu » comme la nature d'une montre, sa « constitution ou système, est adapté à la mesure du temps » (préface, 14).

En fait, se trouvent impliqués ici deux courants de pensée différents que Butler ne sépare jamais clairement, et la tension qui règne entre eux se retrouve tout au long de sa pensée. L'un consiste en l'idée soutenue par son analogie de la montre, à savoir que les êtres humains sont des systèmes fonctionnels téléologiques que leur conformation adapte en vue d'une certaine fin, et qui par conséquent fonctionnent correctement lorsqu'ils agissent, comme ils ont été conçus pour le faire, en vue de la réalisation de cette fin. De même qu'une montre est conçue pour indiquer l'heure, de même la *psychè* humaine est conçue pour la pratique de la vertu morale. Donc, de même que le mécanisme d'une montre fonctionne correctement lorsqu'il se conforme à sa fonction – donner l'heure – de même les êtres humains fonctionnent correctement lorsqu'ils tendent à réaliser la vertu morale, ce pourquoi ils ont été conçus.

Pour définir l'autre courant que suit la pensée de Butler, il faut le reconstruire progressivement à partir de divers aspects par rapport auxquels la montre n'offre qu'une mauvaise analogie avec le fonctionnement de l'être humain. Butler explique un de ces aspects. Un mécanisme tel qu'une montre est « inanimé et passif ; mais nous, nous

sommes des agents ». Cela ne signifie pas seulement que nous sommes vivants tandis que les montres ne le sont pas. Dieu ou la nature aurait pu concevoir un animal non doué de raison qui donnerait l'heure (par exemple en vue de quelque avantage lié à l'évolution) sans pour autant avoir conçu là un *agent*. En tant qu'agents, dit Butler, « notre constitution dépend entièrement de nous ; nous en avons la responsabilité, et nous avons donc à rendre compte de tout désordre de son fonctionnement et de toute violation qu'elle aurait à subir » (préface, 14).

Or Butler pense qu'il est essentiel pour la qualité d'agent que les agents soient capables de distinguer entre la véritable force de leurs désirs et de leurs motifs, et la force que ceux-ci *devraient* avoir, leur force ou leur poids en matière de raison ou de justification, qu'ils soient capables de distinguer entre, comme il l'exprime, « le simple pouvoir et l'autorité » (II, 14). Les agents agissent *pour certaines raisons*, mais non pas simplement parce qu'il y a une raison qui les fait agir comme ils agissent. Les montres oui ; les opérations qu'elles effectuent ont une explication qui se trouve être leur fonction et leur conception. Les agents, eux, agissent *pour* certaines raisons, si on donne à *pour* un sens plus actif : on pourrait dire qu'ils agissent pour les raisons qu'ils ont d'agir ainsi, ou *à cause de leurs raisons*. Pour agir pour une raison que l'on a, il faut considérer quelque chose comme une raison (normative) *pour* agir ainsi, et donc agir pour cette raison ; il faut estimer que ce que l'on fait est *justifié*, dans une certaine mesure, par cette considération.

Mais cela révèle une faille dans l'analogie. Il suffit de montrer qu'une montre fonctionne correctement pour montrer qu'elle fonctionne comme elle a été conçue pour le faire afin d'atteindre l'objectif qui est le sien. Mais si nous considérons les êtres humains comme agents, nous nous trouvons maintenant en présence de deux notions différentes de l'action convenable, dont seule l'une appartient à l'éthique. L'une de ces notions est l'idée purement fonctionnelle que requiert l'analogie avec une montre. Mais rien ne découle directement d'une quelconque proposition à propos du fonctionnement correct en ce sens, rien qui indique si l'agent agit correctement dans le sens dont s'occupe l'éthique, en tant qu'ensemble de normes destinées aux agents. Pour cela, il nous faut savoir ce que *l'agent doit* considérer comme de bonnes raisons d'agir, des raisons suffisantes. Si l'argument fonctionnel téléologique est censé avoir quelque impact en *ce qui concerne les agents*, il faut que s'y ajoute quelque autre prémisse normative qui prescrirait qu'ils doivent agir pour atteindre l'objectif pour lequel ils ont été conçus ou programmés.

La même thèse se retrouve dans une direction différente lorsque nous considérons ce que Butler lui-même entend par vertu. Et ici, il nous faut tracer les grandes lignes de sa psychologie morale. Comme les autres animaux, les êtres humains sont capables d'éprouver une très grande variété de passions et d'affections qui ne requièrent nulle capacité de réflexion. Certaines de celles-ci, les appétits, le désir de chaleur, la crainte et d'autres, nous font agir de façons bénéfiques, sans requérir aucune notion de bienfait. La faim nous pousse à manger lorsqu'il est bon pour nous de le faire sans qu'il nous faille du tout penser que cela va nous faire du bien. Et d'autres passions et d'autres appétits nous font, sans que nous y pensions, agir d'une manière qui profite aux autres. Par exemple, l'amour et l'empathie qui existent entre parents et enfants peuvent inciter à calmer un enfant qui pleure sans pour autant qu'intervienne la notion que ce soit là de bonnes choses pour l'enfant.

Cependant, outre ces sources de motivation que nous partageons avec les animaux, les êtres humains ont aussi des motifs qui dépendent de la réflexion. L'égoïsme, par exemple, est le désir de notre propre bonheur. Et, comme Butler le fait remarquer dans sa critique de l'égoïsme psychologique, le désir de notre propre bonheur est un désir réfléchi ou « de deuxième ordre », puisque le bonheur lui-même consiste en la satisfaction de nos autres désirs. Seul un être capable de réflexion à propos de ses désirs « du premier ordre » est donc à même d'envisager son propre bonheur, et par conséquent d'être égoïste. Et quoique la bienveillance ou « amour de l'autre » ne renvoie pas à soi, seul un être capable de concevoir ce que sont les besoins « du premier ordre » d'autrui et leur satisfaction peut donner son sens à un tel sentiment.

Les êtres humains sont capables naturellement d'égoïsme et de bienveillance. Mais un aspect central de la psychologie morale de Butler est que ces principes n'épuisent pas nos motifs réfléchis. En fait, Butler estime que, puisque nous sommes des agents, une telle chose n'est pas possible. La raison en est que ni l'objet de l'égoïsme ni celui de la bienveillance, considérés isolément, n'impliquent l'idée d'une raison de faire quelque chose. Que nous désirions notre bonheur ou celui d'un autre est seulement un aspect de ce qui, en fait, nous motive et cela ne nous dit rien sur ce qui *doit* nous motiver ni sur ce qui constitue pour nous une réelle raison d'agir. On pourrait bien sûr nous opposer que *dans* le désir même de notre propre bien, ou de celui d'un autre, ces objets respectifs paraissent donner des raisons de faire quelque chose. Mais c'est vrai de n'importe quel désir. Si j'ai grand-soif, le liquide contenu dans le verre qui se trouve devant moi constitue une raison pour que je porte ce verre à mes lèvres. Si j'ai de bonnes raisons de penser qu'il contient du poison, la crainte de ce qui pourrait s'ensuivre est, me semble-t-il, une très bonne raison de ne pas boire. Pour juger d'après laquelle de ces raisons je dois agir, il me faut un point de vue à partir duquel je puisse évaluer la relative « autorité » de ces raisons respectives, une perspective qui soit autre que sim-

plement celle de la faim ou de l'égoïsme. Butler nomme ce point de vue conscience ou « principe de réflexion ». C'est grâce à cette « faculté pratique de discernement » que nous jugeons si nos motifs sont d'authentiques raisons et que nous estimons leur valeur rationnelle relative, ou, comme le dit Butler, quels motifs sont supérieurs à d'autres.

Selon Butler, il devrait être assez évident que nous portons de tels jugements. Lorsque nous voyons un homme qui « va à sa perte... parce qu'il sacrifie au plaisir de l'instant », nous estimons qu'il agit à l'encontre de la raison, même si ce faisant il « cède à son désir le plus vif » (II, 10). Et d'ordinaire, il nous semblera que c'est un jugement qu'il est lui-même capable de porter. Mais à nouveau, la perspective de ce jugement n'est ni celle de l'égoïsme ni celle de l'urgent désir actuel ; un tel jugement se présente plutôt comme étant un jugement désintéressé (et avisé) à propos de ce qu'il est raisonnable pour *une personne* de faire dans une situation comme celle-ci. L'introspection nous assure que nous émettons de tels jugements : considérons nos propres attitudes, nous verrons que certaines se présentent *comme* si elles procédaient d'un point de vue désintéressé et universel.

Bien sûr, Shaftesbury et Hutcheson, dans leur doctrine du sens moral, ainsi que Clarke et son rationalisme, avaient déjà beaucoup insisté sur ce point. Le programme pratique de Butler le conduit à éviter délibérément de prendre parti entre les rationalistes à la Clarke et les sentimentalistes : il qualifie un jugement de conscience à la fois de « sentiment de l'entendement » et de « perception du cœur » (*Dissertation*, 1). L'idée fondamentale de la conscience butlérienne est celle d'une adhésion désintéressée à une action ou un motif. Là où Butler estimait que la doctrine du sens moral était insuffisante, c'était dans son inaptitude à mettre en évidence *l'autorité* de la conscience qui, affirme-t-il, est essentielle dans notre expérience en tant qu'agents moraux. Ce n'est que parce que nous possédons une faculté dont les jugements s'exercent sur le choix des motifs qui *doivent* nous pousser à agir et dont les jugements se présentent comme autorisés que nous pouvons le moins du monde être des agents.

Cela s'accorde avec la thèse de Butler qui dit que la vertu morale ne se réalise que dans le rôle d'agent moral, lorsqu'une personne se commande au moyen des jugements autorisés de sa propre conscience. Un motif tel que la bienveillance, qui est approuvé par la conscience, est insuffisant à lui seul. Mais s'il en est ainsi, la vertu morale ne peut guère constituer un but à atteindre et en vue duquel notre fonctionnement convenable est défini. La vertu morale implique plutôt que nous fonctionnions convenablement au sens éthique, *en tant qu'agents*. Une fois encore, l'analogie avec un mécanisme téléologique et fonctionnel, comme par exemple une montre, n'est pas pertinente.

La tension qui règne dans l'esprit de Butler se révèle aussi par les termes qu'il utilise pour caractériser la nature humaine : « système, économie ou constitution ». Parfois il donne à ces termes une acception fonctionnelle. D'autres fois cependant, « constitution » a une signification très différente, celle d'un ordre constitutionnel défini par des relations d'autorité. Comme la constitution d'un « gouvernement civique », « la constitution d'un homme est enfreinte et *violée* lorsque les facultés ou principes inférieurs dont elle est constituée l'emportent sur ce qui dans sa nature exerce la souveraineté sur tout le reste ». En un sens, nous fonctionnons correctement en suivant notre conscience si c'est ce pourquoi nous sommes faits. Mais en un autre sens, nous n'agissons ainsi que si notre conscience exerce son *autorité*. On observe la même ambiguïté lorsque Butler affirme que le vice n'est pas naturel, qu'il est contre nature. Parfois, cela signifie que le vice consiste en un fonctionnement opposé à notre conformation, mais d'autres fois, cela signifie que le vice s'oppose à un principe supérieur dont l'autorité est prévalente.

Butler complique les choses en agissant souvent comme s'il était suffisant de fonder la première de chacune de ces paires respectives d'affirmations pour fonder la seconde. Mais ce n'est pas le seul argument qu'il invoque en faveur de l'autorité de la conscience. Quand il affirme que la reconnaissance de l'autorité de la conscience est une condition nécessaire à la possibilité même de la qualité d'agent et de la raison pratique, il s'agit là d'une « déduction transcendantale » (au sens kantien du terme) à savoir que la conscience constitue pratiquement une autorité. C'est en vertu de la conscience, dit-il, que les êtres humains sont une « loi pour eux-mêmes ».

Cette doctrine amène Butler à une éthique de l'autonomie et de l'authenticité qui a de nombreux points communs avec celle de Kant. Puisque nous ne pouvons agir qu'en faisant usage des concepts distinctifs de la conscience, Butler conclut que mal agir implique en général une rationalisation ou même un aveuglement plus grave encore. Deux de ses *Sermons* sont en fait consacrés à l'étude de cet aveuglement. L'honnêteté à propos de notre situation et de nos motifs est un devoir fondamental ; moyennant cette honnêteté, il nous faut « faire *le* choix et préférer *la* manière de vivre qui sont justifiables à nos yeux, et qui s'accordent plus facilement avec notre manière de penser » (VI, 16). S'abuser soi-même est répréhensible, mais pas seulement parce que cela peut amener à mal faire. C'est ni plus ni moins une contrefaçon, et donc une altération, de l'ordre constitutionnel même qui rend possible l'existence de la valeur morale. C'est une dévaluation de la morale.

Une autre tension dans la pensée de Butler concerne la relation entre la conscience et l'égoïsme. Bien que Butler n'affirme nulle part l'autorité de l'égoïsme comme il le fait de celle de la

conscience, il semble parfois dire qu'il possède une autorité qui ne dépend nullement de la conscience et n'est pas moins « ultime » que celle-ci. Un passage très connu d'un de ses *Sermons* est parfois interprété comme s'il impliquait que l'autorité de la conscience dépend elle-même de sa relation à l'égoïsme. « Reconnaissons », remarque-t-il, que bien que la vertu consiste à faire ce qui est bien comme tel, « cependant lorsque nous prenons le temps de réfléchir calmement, nous ne pouvons justifier à nos yeux ni cette action ni aucune autre tant que nous ne serons pas convaincus que c'est en vue de notre bonheur, ou en tout cas que cela ne s'y oppose pas » (XI, 20). Il est toutefois clair d'après le contexte que Butler n'affirme pas là l'autorité ultime de l'égoïsme : il dit seulement qu'on pourrait admettre cela, et qu'on pourrait encore conseiller de mener une vie vertueuse parce qu'elle serait la plus heureuse. Comme toujours, quand Butler prononce ses sermons, c'est dans un but pratique, et pour convaincre les hommes de pratiquer la vertu ; il use ainsi de tous les moyens rationnels licites.

Cela nous amène à une autre série de thèmes importants pour la pensée de Butler, sa « réfutation » de l'égoïsme psychologique (comme on le nomme souvent), ses arguments selon lesquels la nature humaine inclut divers motifs altruistes, et son argument affirmant que le souci des autres s'accorde avec l'égoïsme éclairé, incluant son fameux « paradoxe de l'égoïsme », comme Sidgwick devait l'appeler par la suite. Bien que Shaftesbury et Hutcheson aient affirmé avec vigueur et subtilité que les gens ne sont pas seulement motivés par le souci de leur propre bonheur, la « réfutation » de Butler eut en fin de compte davantage d'impact en raison de son élégante simplicité. L'idée de Butler, c'était que le bonheur lui-même consiste en la réalisation d'autres choses qui nous tiennent à cœur. Quelqu'un qui est indifférent à tout sauf à son propre bonheur ne peut en aucun cas être heureux, puisque tout ce qui pourrait le rendre heureux devrait être quelque chose à propos de quoi il éprouvât quelque chose de positif. Si c'est la poésie qui vous rend heureux tandis que moi c'est de jouer à la poussette, c'est peut-être parce que, chacun de notre côté, nous aimons, goûtons et sommes capables de désirer ces différentes activités *en elles-mêmes*. Ainsi Butler pouvait affirmer que la thèse selon laquelle les êtres humains ne sont susceptibles d'être motivés par rien si ce n'est leur propre bonheur n'est pas tant erronée que fondamentalement confuse. Elle n'est pas fausse seulement de façon contingente, elle ne peut tout simplement pas être vraie.

En fait, Butler est allé trop loin. Sa formulation explicite était que « l'idée même d'intérêt ou de bonheur consiste en ceci qu'un appétit ou une affection se délecte en son objet ». Cela est déjà quelque peu exagéré, puisque les expériences vécues que j'aime ou que je goûte directement quand elles se produisent peuvent être source de plaisir et contribuer à mon bonheur, que je les aie ou non désirées. Il est suffisant que, lorsqu'elles se produisent effectivement, j'aie envers elles une attitude qui constitue le plaisir, et qui forme un désir lorsque je les envisage comme seulement possibles plutôt que réelles. Comme John Stuart Mill, sans aucun doute influencé par Butler, allait le dire par la suite, « désirer une chose et la trouver agréable... sont deux façons différentes de nommer le même fait psychologique ».

Il y a un problème plus grave : Butler dit non seulement que le bonheur exige que nous désirions autre chose que notre propre bonheur, mais aussi que l'objet de tout désir est toujours quelque chose « d'extérieur à nous ». Mais si par exemple nous nommons faim le désir de nourriture, c'est vraiment un désir d'avoir de la nourriture ou de manger : l'individu désire posséder ou manger *lui-même* la nourriture. Ainsi, même si un tel désir est différent du désir de son propre bonheur envisagé de façon abstraite, on pourrait encore dire qu'il est égoïste dans le sens où il concerne un état de celui qui éprouve un tel désir. Or, le fait de dire que chaque désir éprouvé par une personne a pour objet un état de cette personne serait cohérent avec l'argument conceptuel de Butler contre l'égoïsme psychologique.

Mais tandis que c'est là une possibilité abstraite, Butler affirme que l'évidence empirique exclut une telle chose. Bon nombre de nos désirs, sinon la totalité, ont une dimension sociale, et notre nature d'êtres sociaux nous amène à nous identifier aux autres et à prendre part à leur vie affective. « Les hommes sont tellement membres d'un même corps que, d'une étrange manière, ils éprouvent pour autrui des sentiments de honte, de danger soudain, de ressentiment, d'honneur, de prospérité, de détresse » (I, 10). Certaines formes d'altruisme naturel constituent « un réel ciment de la société » : c'est le cas du souci des parents concernant leurs enfants, de la bienveillance entre les membres d'une même famille, de la pitié, etc. De plus, fait remarquer Butler, le fait que les êtres humains soient capables de haine ne serait pas moins incompatible avec l'égoïsme psychologique que ne l'est la thèse qu'ils soient capables de bienveillance et d'amour pour leurs semblables, puisque la haine implique non pas un désir à propos de soi, mais à propos de l'autre. Le désir que l'autre souffre ou soit en quelque façon lésé n'est pas moins altruiste (ou non égoïste) que l'est le désir que quelqu'un d'autre prospère. Cependant, si l'on envisage la nature humaine d'un point de vue cynique, il est peu probable que l'on soutienne que les êtres humains sont incapables de manifester de la haine ou d'autres formes d'altruisme négatif. Et cela est déjà en opposition avec l'égoïsme psychologique.

Butler conclut son plaidoyer contre l'égoïsme psychologique en défendant l'hypothèse que les êtres humains sont capables de formes de bienveil-

lance et en affirmant que cette hypothèse « peut être aussi fermement et simplement démontrée de toutes ces façons qu'elle pourrait l'être, à supposer que cette affection se trouvât dans notre nature ». Autrement dit, la seule manière d'éviter la conclusion que les êtres humains sont intrinsèquement capables de se soucier d'autres personnes que d'eux-mêmes serait de nier que c'est une question empirique.

Aux yeux de Butler, le conflit qui opposait l'opinion de Hobbes et de Mandeville à propos de la nature humaine à celle de leurs détracteurs a souvent entraîné des excès des deux côtés. Les tenants de l'égoïsme psychologique se trompaient lorsqu'ils tentaient de réduire tous les désirs à l'égoïsme. Mais Butler pensait que les censeurs moralistes étaient aussi fréquemment trop sévères lorsqu'ils dénigraient l'égoïsme. Les désirs altruistes ne se réduisent pas à l'égoïsme, mais ils ne s'opposent pas non plus particulièrement à lui. Ou plutôt, ils ne s'opposent pas à la réalisation de l'*objet* de l'égoïsme, qui est le plus grand bonheur de la personne. Après tout, la satisfaction de n'importe lequel parmi nos désirs « de premier ordre » est susceptible d'augmenter notre bonheur. Et, ajoute Butler, le bien-être humain implique naturellement l'épanouissement de relations d'intérêt mutuel. Il s'ensuit que « les plus grandes satisfactions que nous éprouvions dépendent de notre capacité de ressentir la bienveillance en juste mesure ». Ce qu'il « faut déplorer, ce n'est pas que les hommes se soucient tant de leur propre bien-être ou intérêt en ce bas monde, car ils ne s'en soucient pas assez ; mais qu'ils se préoccupent si peu de ce qui est bon pour les autres ». Si seulement les gens réalisaient le potentiel naturel qui est le leur pour se soucier des autres, ils parviendraient en fait à un plus grand bonheur pour eux-mêmes par la satisfaction de ces désirs altruistes.

C'est le fameux « paradoxe de l'égoïsme » de Butler. Bien que peut-être nous estimions naturellement que la meilleure façon d'atteindre un objectif, c'est de le chercher directement, il n'en est pas toujours ainsi, comme le sait parfaitement toute personne qui s'est efforcée de ne pas penser à quelque chose d'inconfortable ou de désagréable. Et le bonheur personnel, Butler l'a déjà montré, est un objectif de « deuxième ordre », atteint grâce à la réalisation d'autres choses qui nous tiennent à cœur. Nous atteignons le bonheur, affirme Butler, en jouissant sans mélange de ce à quoi nous nous intéressons en priorité, jouissance dont trop d'égoïsme peut nous priver. « Il se peut que quelqu'un s'aime d'une affection sans partage ni limites et soit néanmoins extrêmement malheureux » (XI, 9). Cesser de ne s'intéresser qu'à soi est souvent nécessaire pour se consacrer pleinement à ces objets, y compris les relations avec les autres, qui constituent le bonheur humain. Donc, « même si cela apparaît comme un paradoxe, il est certainement vrai que même dans l'intérêt d'un égoïsme bien compris, il nous faut nous efforcer de nous garder de toute considération ou intérêt excessifs envers nous-mêmes » (XI, 9).

Butler conclut que la vie la plus heureuse coïncide *grosso modo* avec une vie vertueuse. Et c'est pourquoi il s'efforce de persuader ses paroissiens qui ont l'expérience du monde que, même si la conscience n'avait pas l'autorité suprême, l'égoïsme les amènerait néanmoins à pratiquer la vertu. Ceci toutefois ne sépare pas vertu et conscience puisque, même ici, c'est la conscience qui, en fin de compte, détermine ce qui est effectivement vertueux.

Deux thèses différentes sont impliquées ici. L'une, que nous avons ci-dessus indiquée au passage, c'est que le motif formel qui guide toute vertu émane de la conscience. Mais Butler nie aussi qu'aucun motif matériel (ou un ensemble de motifs) ait en tous les cas l'aval de la conscience. Hutcheson avait avancé par exemple que toute vertu se réduit à une forme quelconque de bienveillance, et que ce qui constitue une conduite juste pour quelqu'un est invariablement déterminé par ce que ferait une personne impartiale, bienveillante et en possession de tous les éléments de la situation. De ces prémisses, il tirait la conclusion que l'action juste est toujours celle qui, parmi les choix dont on dispose, produirait le « plus grand bonheur pour le plus grand nombre ».

Butler rejette cette description de la qualité d'agent moral et le conséquentialisme qui en résulte. L'agent moral est en dernier ressort gouverné par la conscience, et la conscience approuve de nombreux actes, en désapprouve d'autres, en se fondant sur des raisons qui diffèrent des considérations utilitaristes auxquelles la bienveillance est sensible et parfois s'opposent à de telles raisons. Dans *Dissertation on the Nature of Virtue*, Butler donne une liste d'exemples qui ont fini par servir de contre-exemples classiques à opposer aux théories utilitaristes. Même si la bienveillance était la « somme de la vertu », il ne nous faudrait jamais croire que la nature de nos relations avec les autres change quoi que ce soit, intrinsèquement, aux droits moraux qu'ils ont sur nous, et il ne nous faudrait pas non plus « désapprouver l'injustice et le mensonge pour aucun autre motif que celui de la prévision d'un surplus de bonheur ». Ou bien, si « un homme était à même de se procurer par une action injuste un très grand avantage, tout aussi grand que le préjudice prévisible que cette injustice infligerait » aux autres, il nous faudrait l'approuver. Et ainsi de suite. Il est significatif que Butler intitule son sermon XI « De l'amour de notre prochain ». La morale ne peut se réduire à dispenser à tous un égal amour ; ce n'est d'ailleurs pas ce qu'elle préconise. Nous avons envers nos proches des obligations de bienveillance que nous n'avons à l'évidence pas envers d'autres, et il en est de même en ce qui concerne

d'autres obligations d'honnêteté et de justice que l'on ne peut réduire à aucune forme d'amour.

Ici apparaît subrepticement en arrière-plan un autre « paradoxe pratique ». Butler admet que « ce qui est bon » en ce qui concerne la création est la seule fin à laquelle Dieu vise, mais il pense que Dieu, en nous dotant d'une conscience qui approuve et désapprouve diverses sortes d'actions en elles-mêmes (sans tenir compte de leurs conséquences), nous a « soumis à l'obligation particulière » d'accomplir des actes sans du tout nous préoccuper de leurs conséquences. Pour que nous jouions notre rôle dans la réalisation du plus grand bonheur de tous, il nous faut donc essayer de viser des objectifs autres que le bonheur universel.

L'éthique de Butler a eu une très grande influence sur ses contemporains. Hume l'admirait, et Hutcheson fut très impressionné par la doctrine de l'autorité de la conscience : il essaya ultérieurement, sans toutefois y parvenir tout à fait, de l'intégrer à son propre système de pensée. Thomas Reid et sa philosophie morale du « sens commun » ont une dette substantielle envers Butler, tout comme Price avec sa psychologie morale rationaliste et son éthique de l'intégrité. Et bien que, semble-t-il, aucune influence directe ne se soit exercée, la tendance transcendantale manifestée par Butler dans sa défense de l'autorité de la conscience préfigure une orientation semblable dans l'éthique de Kant. C'est bien sûr tout particulièrement vrai lorsque Butler affirme que l'autonomie, en raison de sa capacité à constituer une loi pour soi-même, est une condition de la possibilité même d'être un agent moral.

Au cours du XIXe s., aucun ouvrage de philosophie morale n'a été davantage réédité que les *Sermons* de Butler. C'est parce que ce texte servait à la formation du clergé anglican, mais il a aussi exercé une très grande influence sur la philosophie morale laïque. Dans les *Méthodes de l'éthique* de Sidgwick, il y a d'innombrables références à Butler. Et Sidgwick considérait Butler comme le père de la problématique majeure de la philosophie morale moderne, à savoir comment concilier les exigences de l'égoïsme et de la conscience. De nos jours, l'influence de Butler est peut-être ressentie plutôt en matière de méthode que de doctrine. C'est une citation des *Sermons* (« Chaque chose est ce qu'elle est et rien d'autre ») qui est mise en exergue à l'ouvrage de G. E. Moore qui a fondé toute la philosophie morale analytique anglo-américaine du XXe s., ouvrage intitulé *Principia Ethica*. Ce que Moore et la tradition analytique ont emprunté à Butler, ce n'est pas seulement le goût des distinctions philosophiques précises. On peut même soutenir que l'attaque bien connue de Moore contre le naturalisme éthique (qui dit que les notions éthiques sont irréductibles à aucune propriété naturelle) vient en ligne directe de la thèse de Butler selon laquelle l'autorité d'un motif ne saurait se réduire à aucun fait qui ait rapport à la force de ce motif.

● *The Works of Bishop Butler*, J. H. Bernard dir., Londres, Macmillan, 2 vol., 1900. — *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, Londres, 1736 (*Works*, II). — *A Dissertation on the Nature of Virtue*. Annexe de *The Analogy of Religion*, Londres, 1736 (*Works*, II) (trad. fr. à paraître aux PUF). — *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, Londres, 1726 (*Works*, I). — *Six Sermons Preached upon Public Occasion*, Londres, 1749 (*Works*, I).

▶ BROAD C. D., *Five Types of Ethical Theories*, Totowa (NJ), Littlefield, Adams, 1965. — CUNLIFFE C., *Joseph Butler's Moral and Religious Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1992. — DARWALL S., *The British Moralists and the Internal « Ought » : 1640-1740*, Cambridge, Univ. Press, 1995. — DUNCAN-JONES A., *Butler's Moral Philosophy*, Harmondsworth, Penguin, 1952. — ECKARDT B. VON, *Ethik der Selbsliebe ; J. Butlers Theorie des menschlischen Natur*, Heidelberg, C. Winter, 1980. — JACKSON R., « Bishop Butler's Refutation of Psychological Hedonism », *Philosophy*, 18, 1943, 114-139. — MALHERBE M., « L'Analogie de la Religion chez Joseph Butler », *Archives de philosophie*, juill./sept. 1986, t. 49, cahier 3, 397-418. — MOSSNER E. C., *Bishop Butler and the Age of Reason*, New York, 1936. — PENELHUM T., *Butler*, London/New York, Routledge, 1999. — PENULHUM T., *Butler*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985. — SCHNEEWIND J. B., *The Invention of Autonomy*, Cambridge Univ. Press, 1998. — STURGEON N., « Nature and Conscience in Butler's Ethics », *Philosophical Review*, 85, 1976, 316-356.

Stephen DARWALL

→ *Amour de soi ; Égoïsme ; Hobbes ; Hume ; Intuitionnisme ; Mandeville ; Moore ; Sens moral ; Sidgwick ; Sympathie.*

C

CALVIN Jean, 1509-1564

La philosophie morale de Calvin et le calvinisme

Jean Calvin est né à Noyon, en Picardie, en 1509. À quatorze ans il est élève du célèbre pédagogue Mathurin Cordier au collège de la Marche à Paris, puis il est envoyé au fameux collège Montaigu (où jadis Érasme a étudié et où Ignace de Loyola entrera, au moment où Calvin le quitte). Puis études de droit à Orléans puis à Bourges, où il entre en contact avec les idées réformatrices. En 1531, Calvin publie sa première œuvre, un commentaire en latin du *De clementia* de Sénèque. C'est vers 1532 qu'il semble s'être définitivement rallié aux idées nouvelles de la Réforme. Compromis dans le scandale provoqué par le discours de son ami le recteur Nicolas Cop, où la doctrine de la justification par la foi était exposée, il s'enfuit à Bâle, où il rédige la première version de l'*Institution.*

Au retour d'un voyage en Italie, à Ferrare, où Renée de France accueillait nombre de réformés persécutés, Calvin passe par Genève. En cette année 1536, la ville vient de choisir la cause de la Réforme sous l'influence de Guillaume Farel. Celui-ci retient Calvin à Genève et lui confie la tâche d'organiser la nouvelle Église. De 1536 à 1538, Calvin déploie une activité considérable : il rédige une *Discipline,* un *Catéchisme* et une *Confession de foi.* L'opposition croissante de ses adversaires locaux oblige Calvin à quitter Genève pour trois ans. Il vit à Strasbourg où il profite de l'enseignement du réformateur Bucer. Il épouse en 1540 Idelette de Bure.

En 1541, ses partisans ayant repris le pouvoir, Calvin est rappelé à Genève. Il peut alors poursuivre et parachever son œuvre réformatrice. Les neuf dernières années de la vie de Calvin (1555-1564) voient le triomphe des positions calviniennes à Genève et leur rayonnement international. Genève devient un des centres de la Réforme, de tous le plus marqué de l'empreinte de Calvin. En Suisse, Calvin se met d'accord avec le successeur de Zwingli à Zürich, Bullinger, pour unifier la foi et les pratiques cultuelles. La Réforme calvinienne se distingue de plus en plus de la Réforme luthérienne.

En 1559, Calvin fonde l'Académie (future Université), avec Théodore de Bèze comme premier recteur. C'est de cette école qu'est sortie toute une élite cultivée qui a diffusé la Réforme dans l'Europe entière.

Jean Calvin, quoique de formation juridique, fut avant tout un théologien. Plus sensible sans doute à l'humanisme (Wendel, *Calvin et l'humanisme,* 1976) que M. Luther, l'autre grand Réformateur, Calvin ne s'est jamais considéré comme un philosophe, mais comme un commentateur de la « doctrine de l'Escriture », laquelle tranche rudement, selon lui, avec les opinions des philosophes (Calvin, *Institution de la Religion chrestienne [IRC],* II, II, 4 et *Traité des scandales,* 76 *sq.*). Théologien engagé dans le combat pour la réforme de l'Église d'Occident, il ne croit qu'à la puissance de la Parole de Dieu pour parvenir à ce but, et pas aux élaborations subtiles de la raison, laquelle d'ailleurs est totalement incapable d'accéder par elle-même à la vérité. Dès lors, l'éthique de Calvin est pour l'essentiel une réflexion sur les conséquences pour l'être humain de l'action souveraine de Dieu, en tant que Créateur, en tant que Rédempteur en Jésus-Christ, en tant qu'œuvrant dans la vie des croyants par « l'opération secrette du Sainct Esprit ». Il n'y a pas de présentation spécifique de cette éthique ; elle est inscrite dans ce vaste commentaire du Credo qu'est l'*IRC,* au fur et à mesure que la discussion des éléments doctrinaux conduit à en percevoir les conséquences morales, personnelles ou sociales. C'est ainsi qu'elle apparaîtra, liée au thème théologique de la providence divine, lorsque Calvin traitera, dans le premier livre de l'*IRC,* de Dieu « Créateur et souverain Gouverneur du monde » ; puis, en relation avec le thème de la Loi, lorsqu'il abordera dans le deuxième livre de l'*IRC* la doctrine de Dieu « Rédempteur en Iesus Christ » ; puis, dans le troisième livre consacré aux fruits de l'œuvre de l'esprit, en relation avec la sanctification et la liberté

chrétiennes ; enfin, au livre IV, l'éthique deviendra politique, dans le chapitre consacré au gouvernement civil.

Le statut ambigu de l'éthique

Dans la droite ligne d'Augustin, Calvin défend l'idée de l'absolue incapacité naturelle qu'a l'homme de connaître Dieu : « [...] tout ce que nous en pensons de nous-mesmes n'est que folie, et tout ce que nous en pouvons parler est sans bonne saveur » (*IRC,* I, XIII, 3). Cette incapacité est dramatique, puisque de cette connaissance de Dieu dépend la connaissance de soi (*IRC,* I, I, 1). Si donc Dieu lui-même, par sa Parole contenue dans l'Écriture sainte, ne vient pas se révéler à lui, l'être humain erre dans l'incertitude ou, pis, dans l'illusion d'un savoir idolâtre. Et ce qui reste de « semence de religion » en l'homme naturel est stérilisé par la vanité et l'orgueil humains (*IRC,* I, IV, 1). L'état de péché qualifie l'existence de l'homme naturel qui, ayant perdu la connaissance de Dieu, ne peut que s'enfermer dans ses illusions et ses prétentions. « [...] ce qui est le plus noble et le plus à priser en nos âmes, non seulement est navré et blessé, mais du tout corrompu, quelque dignité qui y reluise » (*IRC,* II, I, 9).

Cette insistance sur la situation dramatique de l'existence est caractéristique de la pensée des Réformateurs du XVIe s. ; elle contraste violemment avec l'optimisme des humanistes chrétiens, tels Érasme ou G. Budé. Il faut comprendre qu'elle ne provient pas d'un pessimisme empirique, mais d'une considération théologique : l'assurance du salut ne peut être fondée sur nos mérites ou nos œuvres, il faut qu'elle le soit sur la seule grâce miséricordieuse de Dieu ; dès lors, il ne faut donner aucune occasion à la prétention humaine de refuser cette radicalité de la grâce, et donc renforcer la noirceur de la description. La lumineuse splendeur de la grâce est telle qu'elle rend obscur par contraste tout le reste ; de même que la clarté éclatante de l'Écriture sainte rend insipides toutes les autres sources de connaissance.

Chez Calvin cette mise en évidence de la grâce doit exalter en même temps la souveraineté et la grandeur de ce Dieu dont la transcendance le fait échapper à toute immédiateté, fût-elle ontologique, avec l'homme (Gisel, *Le Christ de Calvin,* 31 *sq.*). De ce Dieu, on ne peut rien concevoir de son essence, mais en percevoir l'action par ses œuvres d'une part dans le monde, sa Création, et d'autre part dans le cœur des hommes où il s'atteste en creux, jusque par l'idolâtrie (*IRC,* I, III, 1). Cette double forme indirecte de la présence de Dieu atténue donc quelque peu le caractère dramatique de l'existence humaine. De plus, la providence de Dieu maintient un ordre dans le monde, empêchant que celui-ci ne devienne un enfer : « [...] non seulement le ciel et la terre et toutes créatures insensibles sont gouvernées par sa providence, mais aussi les conseils et vouloir des hommes, tellement qu'il les dresse au but qu'il a proposé » (*IRC,* I, XVI, 8). Le monde n'est pas abandonné à sa dérive pécheresse, Dieu continue à s'en occuper. D'ailleurs, tout en l'homme n'est pas également perverti : « [...] quand nous voyons aux escrivains Payens ceste admirable lumière de vérité, laquelle apparoit en leurs livres, cela nous doit admonnester que la nature de l'homme, combien qu'elle soit descheute de son intégrité et fort corrompue, ne laisse point toutesfois d'estre ornée de beaucoup de dons de Dieu » (*IRC,* II, II, 15). Suit dans le même passage l'éloge « des Iurisconsultes, des Philosophes, de la rhétorique, de la médecine et des Poètes payens », conclu par cette affirmation : « Tels exemples nous doivent instruire combien nostre Seigneur a laissé de grâces à la nature humaine, après qu'elle a esté dépouillée du souverain bien. »

Ainsi l'éthique va-t-elle se trouver à la fois disqualifiée comme chemin de salut – sur ce point Calvin, comme Luther, se sépare radicalement de la tradition morale scolastique – et fortement valorisée comme responsabilité du croyant, appelé au témoignage et à la sanctification. Quant à l'éthique « naturelle », elle reste utile et recevable dans les étroites limites de l'intelligence des « choses terriennes », qui comprennent « la doctrine politique, la manière de bien gouverner sa maison, les arts mécaniques, la Philosophie et toutes les disciplines qu'on appelle libérales » (*IRC,* II, II, 13). Dans tous ces domaines, « nul n'est destitué de la lumière de raison quant au gouvernement de la vie présente » *(ibid.)*. En particulier sur le plan politique, « en tant que l'homme est de nature compagnable, il est aussi enclin d'une affection naturelle à entretenir et conserver société. Pourtant [= c'est pourquoi] nous voyons qu'il y a quelques cogitations générales d'une honnesteté et ordre civil, imprimées en l'entendement de tous hommes » *(ibid.)*. La recherche d'un ordre politique comme l'intelligence et l'inventivité humaines sont autant de dons de Dieu, qui veut ainsi à la fois faire œuvre providentielle et nous éveiller à la conscience de ce qui nous manque quand manque la grâce de sa Parole.

Néanmoins les limites de cette raison naturelle sont étroites ; celle-ci est non seulement incapable par elle-même de connaître Dieu, mais elle s'illusionne sur ses capacités à définir le bien. Ainsi les philosophes peuvent bien « exposer la dignité naturelle de l'homme », ils ne parviennent pas à « luy monstrer quel est son devoir » (*IRC,* II, VI, 3). Parce qu'ils croient « que tant les vertus que les vices sont en nostre puissance » et « que la raison qui est en l'entendement humain suffit à nous bien conduire et monstrer ce qui est bon de faire » (*IRC,* II, II, 3) ; ce qui est faux, au témoignage évident de l'Écriture sainte. Celle-ci, en effet, définit le bien comme confiance en Dieu et obéissance à sa Parole, seuls moyens pour mettre en échec l'orgueil humain. Il y a donc en l'homme « naturel » une réelle potentialité morale, mais comme anesthésiée par le péché, détournée

de ses finalités pour être mise au service de causes mauvaises. « La volonté donc, selon qu'elle est liée et tenue captive en servitude de péché, ne se peut aucunement remuer à bien, tant s'en faut qu'elle s'y applique » (*IRC*, II, III, 5).

Dès lors, ce qui intéresse Calvin, ce sont les conditions qui permettront à l'homme d'être restauré, « régénéré », dans sa vocation première, dans l'exercice plénier de sa responsabilité. C'est pourquoi la morale dépend rigoureusement de la foi, la raison ne suffisant pas à en assurer la vérité. Il faut donc revenir à la source matérielle de la foi, à l'Écriture sainte.

Une éthique qui est une herméneutique de l'Écriture

Il s'agit donc de savoir ce que Dieu veut de nous. Et pour ce faire, il faut se mettre à l'école de la Bible. De toute la Bible. Sur ce point Calvin est d'une rigueur et d'une originalité remarquables (Gisel, *op. cit.*, 47-53). Ainsi l'Ancien Testament n'est par lui ni disqualifié, comme dans une tendance catholique dominante qui n'y voit que la première étape d'un processus évolutif, ni réduit à n'être que l'histoire d'un échec, celui de la Loi, comme dans l'interprétation luthérienne courante : l'Ancien Testament a sa pleine validité en tant que substantiellement semblable au Nouveau Testament : « Les Pères [de l'AT] ont esté participans d'un mesme héritage avec nous, et ont espéré un salut commun par la grâce d'un mesme Médiateur » (*IRC*, II, X, 1). C'est pourquoi ce que Dieu a révélé à Israël par sa Loi, c'est-à-dire « la forme de religion telle que Dieu a publiée par la main de Moyse » (*IRC*, II, VII, 1) est pertinent pour nous aujourd'hui encore, moyennant qu'on repère dans le texte, dont la littéralité est « figuration du Christ », les différents genres didactiques et leur valeur propre : lois *cérémonielles*, pleinement accomplies par le Christ et qui ne gardent de ce fait qu'une valeur spirituelle ; lois *politiques*, données au peuple historique d'Israël et dont l'intérêt est de montrer comment l'exigence de justice et d'équité a pris formes concrètes, d'où leur valeur plus méthodologique que substantielle ; loi *morale* enfin, en qui « la perfection de la justice » est révélée. La substance de ces lois est la même – faire que le peuple de Dieu goûte à Jésus-Christ « l'âme ou l'esprit qui vivifie la lettre, laquelle en soy autrement seroit mortelle » (*ibid.*, 2), même si le mode et le moment de leur dispensation sont différents.

Ainsi comprise à la fois dans son enracinement historique et dans sa portée christologique, la loi de Dieu exerce trois fonctions – c'est la fameuse doctrine du *triplex usus legis*. D'abord, elle révèle la véritable portée de l'exigence éthique, laquelle dépasse infiniment nos forces et nos capacités : « Si nous ne regardons que la Loy, nous ne pouvons autre chose que perdre du tout courage, estre confus et nous désespérer » (*ibid.*, 4). Elle fonctionne donc comme « un miroir, auquel nous contemplons premièrement notre foiblesse, en après l'iniquité qui procède d'icelle, finalement la malédiction qui est faite des deux » (*ibid.*, 7). Le but d'une telle dénonciation est de nous convaincre de cesser de croire en nos vertus naturelles pour nous confier à la seule grâce de Dieu, laquelle accomplira pour nous les promesses attachées à la loi : « Nous faire recevoir le fruit des promesses légales » (*ibid.*, 4). Aveu d'une limite qui brise l'autosuffisance et ouvre le sujet moral à la conscience que seul un pardon métaéthique peut le faire accéder à la signification ultime de l'exigence éthique.

La seconde fonction de la loi morale est de désigner les conditions morales nécessaires à la vie commune et les sanctions qui frapperont ceux qui refusent de les respecter. Usage civil de la loi qui utilise la contrainte et la crainte du châtiment pour maintenir un ordre social, sans lequel il n'y a plus de vie sociale possible. « Ceste iustice contrainte et forcée est nécessaire à la communauté des hommes, à la tranquillité de laquelle nostre Seigneur prouvoit [= pourvoit], quand il empesche que toutes choses ne soyent renversées en confusion : ce qui seroit, si tout estoit permis à un chacun » (*ibid.*, 10). C'est la même loi qui révèle notre incapacité à souscrire aux exigences éthiques et qui fournit les moyens pour que cette incapacité et cet orgueil ne dégénèrent pas en violence sociale, en légitimant la contrainte judiciaire, signe de la providence divine. Comme Calvin le dira plus loin, au livre IV, XX, cet ordre politique n'est pas seulement dominé par le droit de punir – que justifie le premier usage de la loi, en révélant notre incapacité à faire le bien – mais aussi par le souci de « nous former à toute équité requise à la compagnie des hommes pour le temps qu'avons à vivre entre eux, d'instituer noz mœurs à une iustice civile, de nous accorder les uns avec les autres, d'entretenir et conserver une paix et tranquillité commune » (*IRC*, IV, XXX, 2). Il y a donc une positivité de la tâche politique, qui se trouve, elle, fondée sur le troisième usage de la loi, « qui est le principal » parce qu'il correspond plus étroitement « à la fin pour laquelle elle a esté donnée » (*IRC*, II, VII, 12), à savoir nous faire « entendre quelle est la volonté de Dieu » (*ibid.*).

Comprise grâce à la lumière de l'Évangile pour ce qu'elle est, la Loi retrouve ici toute sa portée positive : permettre aux croyants d'entrer en quelque sorte dans l'intimité de la volonté sainte de Dieu. Ainsi la méditation de la Loi, sous l'inspiration du Saint-Esprit, permet de réveiller les consciences endormies et de les amener à une obéissance qui honore le saint nom de Dieu. « Car, quand nous sommes sous la grâce de Dieu, elle [la Loi] n'exerce point sa rigueur pour nous presser jusqu'au bout, tellement que ce ne soit point satisfait sinon que nous accomplissions tout ce qu'elle dit ; mais en nous exhortant à la perfection où elle nous appelle, elle nous monstre le but

auquel il nous est utile et convenable toute nostre vie de tendre pour faire notre devoir ; et si nous ne laissons point d'y tendre, c'est assez » (*ibid.*, 13). La Loi n'opprime plus, elle stimule, éclaire le chemin et fait percevoir le but vers lequel tendre.

Ainsi la Loi nous invite en même temps à nous défier de nous-mêmes et à nous engager résolument dans la pratique de la justice, aussi bien sur le plan des relations personnelles que sur celui des relations institutionnelles. Unité théologique, politique et éthique de la Loi. Aussi, immédiatement après avoir décrit les trois usages de la Loi, Calvin expose en détail le sens des Dix Commandements, cette sorte de résumé synthétique de toute la Loi de Dieu. Il précise pour commencer les trois règles selon lesquelles il interprète ce texte, règles qui forment son *herméneutique éthique.* La première règle consiste à ne pas oublier qui s'exprime dans la Loi, à savoir Dieu. Dès lors, la Loi, comme Loi de Dieu, ne peut viser seulement les actes extérieurs de l'être humain, comme le fait la loi humaine ; elle met en question le sujet lui-même dans sa « iustice intérieure et spirituelle » (*IRC,* II, VIII, 6). Ce que la Loi désire ordonner, ce sont aussi nos intentions et notre volonté : c'est à la source de la conscience morale que l'exigence éthique doit faire une place à l'A(a)utre. C'est bien ce que Jésus lui-même enseigne dans le Sermon sur la montagne (Matthieu, 5-7) en interprétant les commandements de Moïse.

La deuxième règle d'interprétation consiste à suivre le procédé de la synecdoque, et donc à comprendre que chaque commandement vise en réalité plus qu'il ne dit littéralement. Il faut dépasser la littéralité du texte pour en comprendre toute l'extension. Pour éviter tout arbitraire dans l'utilisation de ce procédé, Calvin prend soin d'expliquer comment il faut l'appliquer : en se demandant d'abord à quelle fin le commandement a été donné, puis, celle-ci reconnue, en élargir l'application, par « un argument au contraire » : « Si cela plait à Dieu, le contraire luy desplait. Si cela luy desplait, le contraire luy plaist » (*ibid.*, 8).

Enfin, troisième règle d'interprétation : distinguer, tout en les articulant l'une sur l'autre, ce qu'on appelle les « deux tables de la loi », celle qui concerne le respect de Dieu et celle qui vise le service du prochain. Calvin est sur ce point très explicite : la religion fonde et assure la justice et non l'inverse ; « Ce serait donc en vain que nous prétendrions iustice sans religion [...] car iamais les hommes ne garderont entre eux équité et dilection sans la crainte de Dieu » (*ibid.*, 11).

Interprété de cette manière, le texte de la Loi, le Décalogue, fournit les bases et le contenu d'une solide morale où le croyant trouvera abondante matière à interpellation, à suscitation, à critique et à encouragement. Et Calvin de s'émerveiller devant cette « instruction par laquelle l'homme est dressé et formé à la crainte de Dieu, au service spirituel de sa maiesté, à l'obéissance des commandements, à la droiture de Dieu et de sa voye, finalement à pureté de conscience, syncérité de foy et dilection » (*IRC,* II, VIII, 51).

Il faut rappeler que cette valorisation de la Loi n'a de sens que pour celui qui la lit à la lumière de l'Évangile de la grâce justifiante de Dieu. Pour celui qui sait donc y reconnaître une figure du Christ, de ses promesses et de son appel à le suivre. Toute autre lecture rend la loi insupportable. Calvin tient donc fermement deux positions : la Loi sans la grâce conduit à la mort, car nous sommes incapables d'en remplir les exigences ; la grâce de Dieu rend la Loi prometteuse et féconde en rendant nos œuvres agréables à Dieu. « [...] quand les promesses évangéliques sont mises en avant, lesquelles dénoncent [annoncent] la rémission des péchés gratuite, non seulement elles nous rendent agréables à Dieu, mais aussi font que noz œuvres luy soient plaisantes. Et non seulement afin qu'il les accepte, mais aussi qu'il les rémunère des bénédictions lesquelles estoyent deues à l'observation entière de sa Loy » (*IRC,* III, XVII, 3). Le salut est obtenu par la foi seule, mais celle-ci ne va pas sans les œuvres.

L'œuvre humaine a changé de signification : d'auto-attestation méritoire, elle devient acte de reconnaissance ; et avec elle la Loi, qui d'accusatrice culpabilisante est devenue incitatrice bienveillante à faire le bien pour la gloire de Dieu et le service d'autrui. Telle est aussi la source de la liberté chrétienne qui, sûre de la miséricorde de Dieu, peut « user des dons de Dieu avec pure conscience ».

L'éthique trouve ainsi son inspiration dans cette interprétation de l'Écriture qui ne cesse tout à la fois d'avertir le croyant sur les risques d'une morale séparée de la foi et de la grâce, et de l'inciter à agir pour manifester sa foi et la grandeur de la grâce de Dieu. C'est sans doute cette tension entre méfiance à l'égard de ce qui vient naturellement de l'homme et confiance dans les capacités de la liberté humaine fécondée par l'Évangile que se trouve l'explication de ce caractère de pessimisme actif que revêt la morale calviniste. Cette activité morale, fondée sur les enseignements de l'Écriture, se déploie dans deux domaines : celui de la construction de la personne – ce que Calvin appelle la sanctification – et celui des responsabilités sociales et politiques.

Une éthique au service de la sanctification de la personne

Dans le troisième livre de l'*Institution,* Calvin, après avoir traité de la foi, qui est participation par l'Esprit au Christ et à ses biens, ne parle pas, comme on s'y attendrait logiquement, de la justification par la foi, mais de la sanctification. C'est que la foi pour lui est vrai travail de l'Esprit en l'homme pour le régénérer, manifestant ainsi dans la réalité de l'existence le secret de cette œuvre justificatrice de Dieu, qu'on ne saurait par ailleurs repérer en soi, comme un donné (là-dessus, cf.

Gisel, *op. cit.*, 163-167 ; Fuchs, *La Morale selon Calvin*, 70-72).

Régénération veut dire recréation de l'image de Dieu en l'être humain. C'est l'œuvre de Dieu en l'homme, mais auquel il associe celui-ci, sous la double exigence de la pénitence, ou mortification, et de l'acceptation du travail de l'Esprit, ou vivification. La pénitence dit ce travail de rupture par rapport à soi, au soi naturel, quand on se reconnaît pécheur. Pas de vie nouvelle sans recommencement, ou conversion ; mais pas de vie nouvelle sans un travail constant contre tout ce qui sans cesse éloigne de Dieu. Il y a donc combinaison d'un acte souverain de Dieu restaurant en l'homme son image et d'un travail du croyant, avec l'aide de l'Esprit de Dieu, pour que cette image soit de plus en plus visible : « Voilà donc comment les enfans de Dieu sont délivrez de la servitude de péché par la régénération ; non point pour ne sentir nulle fascherie de leur chair, comme si désia ils estoyent en pleine possession de liberté, mais plustost en sorte qu'il leur demeure matière perpétuelle de bataille pour les exercer » (*IRC*, III, III, 10).

La morale relève donc de cet « exercice » spirituel auquel le croyant doit se livrer à la fois pour ne pas se laisser à nouveau submerger par le péché et pour progresser le plus possible dans la liberté chrétienne.

Les chapitres VI-X du troisième livre de l'*IRC* décrivent « la vie de l'homme chrestien ». Ils ont eu un immense écho, au point qu'ils ont fait l'objet dès 1545 d'une édition spéciale sous le titre *Traicté très excellent de la vie chrestienne.* Ils représentent peut-être l'expression la plus caractéristique de la morale de Calvin. Et l'un des exemples les plus réussis de cette nouvelle langue théologique que le Réformateur invente en français (Wencelius, *L'Esthétique de Calvin*, 344-373 ; Higman, *The Style of John Calvin in his French Polemical Treatise*), rigoureuse mais sans pédanterie, démonstrative mais sans lourdeur ; une langue destinée à convaincre, à la fois par la clarté de la démonstration et la chaleur de la conviction.

La vie chrétienne, marquée donc par le travail de la sanctification, a une visée fondamentale : « Bien ordonner sa vie » selon l'enseignement de l'Écriture. « Que ceux qui estiment qu'il n'y a que les Philosophes qui ayent bien et deuement traité la doctrine morale me monstrent une aussi bonne traditive [= tradition] en leurs livres que celle que ie vien de réciter. Quand ils nous veulent de tout leur pouvoir exhorter à vertu, ils n'ameinent autre chose sinon que nous vivions comme il est convenable à nature. L'Escriture nous mène bien en une meilleure fontaine d'exhortation, quand non seulement elle nous commande de rapporter toute nostre vie à Dieu, qui en est l'autheur ; mais [...] elle adiouste que Christ, nous réconciliant à Dieu son Père, nous est donné comme un exemple d'innocence, duquel l'image doit estre représentée en nostre vie » (*IRC*, III, VI, 3).

La force de l'Évangile est de ne pas rester une exhortation externe qui en appelle à la seule raison, mais de s'inscrire au plus intime de l'être à la fois comme don et promesse et comme appel et exigence : « Car ce n'est pas une doctrine de langue que l'Évangile, mais de vie. Et ne se doit pas seulement comprendre d'entendement et mémoire, comme les autres disciplines, mais doit posséder entièrement l'âme, et avoir son siège et réceptacle au profond du cœur » (*IRC*, III, VI, 4). C'est cette conviction intérieure qui donne force à la règle formelle de l'Écriture, laquelle tient en deux points : que nous ne sommes pas à nous-mêmes et que nous avons à rechercher la seule gloire de Dieu.

Sur ce fondement, Calvin développe ensuite ce que sont selon lui les trois caractéristiques de la vie chrétienne : l'ascétisme, l'espérance et la responsabilité.

L'ascétisme – Calvin parle de « renoncer à soi-même » – n'est jamais une fin en soi ; il s'agit de se rendre disponible envers Dieu et le prochain, en ne se laissant pas envahir par la complaisance narcissique et en pratiquant l'accueil et le pardon du prochain. Calvin, avec des accents quasi stoïciens, dénonce notre « intempérance furieuse et une cupidité effrénée à appéter crédits et honneurs, à chercher puissance, à amasser richesses » tout en craignant d'être atteints par la « povreté, petitesse et ignominie » (*IRC*, III, VII, 8). La seule réponse chrétienne est de s'en remettre en tout à la bonté paternelle et providentielle de Dieu. Ainsi libérés des soucis, nous pourrons entendre l'appel à aimer notre prochain « non pas en s'acquitant seulement de tous les offices qui appartiennent à charité, mais en s'en acquitant d'une vraye affection d'amitié » (*IRC*, III, VII, 7).

Autre aspect de cette ascèse, plus éloignée de la morale proprement dite et plus proche de la spiritualité, voire de la mystique : le croyant est appelé à « souffrir patiemment la croix ». « Car tous ceux que le Seigneur a adoptez et receus en la compagnie de ses enfans se doyvent préparer à une vie dure, labourieuse, pleine de travail et d'infinis genres de maux » (*IRC*, III, VIII, 1). Et ceci pour être conformés au Christ, pour communiquer à la croix du Christ. Perspective sur la souffrance comme épreuve, comme pédagogie et comme signe d'appartenance à la vraie Église, dont l'intention est à l'évidence pastorale : il s'agit d'exhorter les fidèles à ne pas désespérer devant l'adversité d'où qu'elle vienne.

Si la première caractéristique de la vie chrétienne selon Calvin est le renoncement à soi, la deuxième est l'espérance. Celle-ci est d'ailleurs très liée à celle-là, l'ascétisme étant rappel de la précarité de l'existence présente et pari sur la plénitude de l'existence future. La « discipline de la Croix » n'a de sens que dans sa relation avec la « méditation de la vie à venir ». Thème classique du *contemptum mundi* que le XVI[e] s. développe à l'envi : on en trouve un superbe exemple dans les

Octonaires sur la Vanité et Inconstance du Monde (1583) du pasteur calviniste Antoine de Chandieu (Bonali-Fiquet, 1979). Mais c'est moins ce thème lui-même que les corrections que Calvin y apporte qui sont remarquables. La conviction si forte chez Calvin de la grandeur de l'œuvre providentielle de Dieu le conduit à équilibrer son propos par un nouveau chapitre consacré, lui, au bon usage des biens de ce monde. Car s'il faut bien ordonner notre vie, la question du « droit usage des biens terriens » se pose. L'ascétisme ici se tempère : « Car si nous avons à vivre, il nous faut aussi user des aides nécessaires à la vie. Et mesme nous ne pouvons abstenir des choses qui semblent plus servir à plaisir qu'à nécessité. Il nous faut donc tenir quelque mesure, à ce que nous usions en pure et saine conscience, tant pour notre nécessité comme pour notre délectation » (*IRC*, III, X, 1). Pour que nous puissions ainsi user des choses avec discernement, afin d'y trouver notre plaisir, il faut demander à l'Écriture de nous enseigner « les règles générales de l'usage légitime ». Car il ne faut pas par des contraintes morales trop rigoureuses « lier les consciences plus estroitement qu'elles n'estoyent liées par la parolle de Dieu » (*ibid.,* 2).

L'usage des choses doit être réglé sur la fin pour laquelle le Créateur nous en a fait don. Celle-ci ne se réduit pas à l'utilité, elle comprend aussi le plaisir. Ainsi « aux herbes, arbres et fruits, outre les diverses utilitez qu'il [le Créateur] nous en donne, il a voulu resiouir la veue par leur beauté, et nous donner encore un autre plaisir en leur odeur » *(ibid.).* Et Calvin de conclure : « Laissons là ceste Philosophie inhumaine, laquelle ne concédant à l'homme nul usage des créatures de Dieu sinon pour sa nécessité, non seulement nous prive sans raison du fruit licite de la bénéficience divine, mais aussi ne peut avoir lieu, sinon qu'ayant despouillé l'homme de tout sentiment, elle le rende semblable à un tronc de bois. »

Il s'agit donc d'user avec reconnaissance pour Celui qui nous en fait don des biens à notre disposition. User sans abuser pour ne pas confondre l'essentiel avec l'accessoire ou, pis, se laisser fasciner par les choses au point de devenir chose soi-même : « Plusieurs se délectent tellement en or, marbre et peinctures qu'ils en deviennent comme pierre, qu'ils sont comme transfigurez en métaux, et semblables à des idoles » (*ibid.,* 3). De plus, ces biens ne nous appartiennent pas, nous n'en sommes que les administrateurs. « Il nous faut rendre conte de tout ce que notre Seigneur nous a baillé en charge » (*ibid.,* 5). On retrouve ici le thème central de la *vocation,* mis en évidence par Luther. De strictement religieuse, la vocation concerne désormais l'ensemble de la vie, dans tous ses aspects, y compris les plus « profanes ». « Toute notre vie est inutile, et à bon droit nous sommes blâmés d'oisiveté, jusqu'à ce que nous venions à dresser notre vie selon le commandement de Dieu et sa vocation » (*Comm. Matth.* 20.7).

Si dans l'*Institution* le thème de la vocation sert surtout à donner sens à l'état de vie dans lequel Dieu place chacun – « De là nous reviendra une singulière consolation : c'est qu'il n'y aura œuvre si mesprisée ne sordide, laquelle ne reluyse devant Dieu et ne soit fort précieuse, moyennant qu'en icelle nous servions à nostre vocation » (*IRC*, III, X, 6) – et à éviter que l'ambition et l'inquiétude ne troublent la confiance qu'il convient de manifester en toutes circonstances, dans d'autres textes, par exemple le commentaire de la Première épître de Paul aux Corinthiens (chap. 7, 20-21), il viendra justifier la possibilité d'un choix de son état devant Dieu pour répondre à l'appel général de Dieu : « Ce serait une chose trop rigoureuse qu'à un cordonnier il ne fût point loisible d'apprendre un autre métier, et au marchand de s'adonner au labourage. » En introduisant cette licéité de changer d'état par une « juste raison », Calvin se sépare nettement de Luther.

Désormais, la juste gestion des biens de ce monde fait partie de la vocation ; sa finalité en est le service d'autrui : « C'est une chose de belle apparence, qu'un homme se retire des compagnies communes pour philosopher en son secret ; mais cela ne convient point à la dilection Chrestienne qu'un homme, comme par haine du genre humain, s'enfuye en un désert pour là demeurer solitaire, en s'abstenant des choses que nostre Seigneur requiert principalement de nous tous, c'est-à-dire, d'aider l'un à l'autre » (*IRC*, IV, XIII, 16).

La vocation générale – répondre à l'appel que Dieu adresse à tout homme en Jésus-Christ – légitime la vocation particulière – exercer tel ou tel métier, choisir tel ou tel état de vie. Et ceci en renvoyant à la Loi de Dieu qui exige le service d'autrui. « Celuy qui se s'aquitte point envers les autres du devoir que porte sa vocation retient ce qui appartient à autruy » (*IRC,* II, VIII, 45).

Usage modéré et reconnaissant des biens de ce monde dans la perspective d'une responsabilité vocationnelle, telle est la portée éthique la plus évidente de la tâche de la sanctification dévolue aux croyants.

Une éthique de la responsabilité

Constamment stimulée par l'enseignement moral de la Bible comme par la vive conscience de sa vocation à la responsabilité, l'éthique calvinienne va se révéler un puissant moteur de transformations sociales. La Réforme spirituelle de l'Église d'Occident a été aussi une réforme sociale et politique (Bieler, *La Pensée économique et sociale de Calvin*). Les exigences de justice exprimées par la Loi de Dieu doivent passer dans les actes, c'est la responsabilité de l'Église et des chrétiens de s'y employer : ainsi, à Genève, dès l'adoption de la Réforme, de nouvelles lois sont votées qui organisent la gestion des biens d'assistance publique et l'instruction publique, rendue obligatoire. Une véritable législation du travail

voit le jour, ainsi qu'une organisation remarquable de l'éducation publique (Fuchs, *La Morale selon Calvin,* 89-105). La prédication de l'Église appelle la communauté civile à la solidarité ; plus directement encore elle s'adresse à l'État, aux magistrats, pour les inviter à prendre les responsabilités politiques consécutives à leur vocation spécifique. Du coup aussi l'Église doit recevoir du pouvoir politique la garantie de la liberté de prédication, sans laquelle cet office de vigilance prophétique de l'Église ne peut plus s'exercer vis-à-vis de l'État.

Il faut ici dire un mot de l'*éthique politique* de Calvin, telle qu'elle s'exprime en particulier dans le dernier chapitre de l'*Institution* (*IRC,* IV, XX). Le politique ne doit pas être soumis au pouvoir clérical ou religieux, comme le veulent ces « gens forcenez et barbares, qui voudroyent renverser toutes polices, combient qu'elles soyent establies de Dieu » (*ibid.,* 1). Calvin attaque ici les anabaptistes, qui veulent réaliser dès ici-bas le Royaume de Dieu. Ces gens méprisent le politique, « chose trop vile pour nous et indigne de notre excellence », ironise Calvin. En réalité, ils font de l'Évangile un programme politique, le transformant ainsi en idéologie, confondant liberté chrétienne et anarchie. À l'inverse, il ne faut pas non plus ériger le pouvoir politique comme un absolu, comme le voudraient ceux que Calvin nomme « les flateurs des Princes », magnifians sans fin et mesure la puissance d'iceux ». Ceux-ci oublient qu'au-dessus des Princes, il y a Dieu, dont la Loi est aussi pour eux. Si l'Évangile ne doit pas être confondu avec un programme politique, la Loi de Dieu, en tant qu'instance éthique critique, concerne le politique. La tâche de l'Église sera donc de rappeler au Prince que « le but de ce régime temporel est de nourrir et entretenir le service extérieur de Dieu, la pure doctrine et religion, garder l'estat de l'Église en son entier, nous former à toute équité requise à la compagnie des hommes pour le temps qu'avons à vivre entre eux, d'instituer nos mœurs à une iustice civile, de nous accorder les uns avec les autres, d'entretenir et conserver une paix et tranquillité commune » (*ibid.,* 2). La tâche du politique est donc aussi considérable que nécessaire : « La nécessité n'en est pas moindre entre les hommes que du pain, de l'eau, du soleil et de l'air, et la dignité en est encore beaucoup plus grande » (*ibid.,* 3).

Calvin distingue entre le contenu et le fondement des lois. Le premier, que Calvin appelle « constitutions ou ordonnances », « d'autant qu'elles sont coniointes avec circonstances, dont elles dépendent en partie, il n'y a nul inconvénient qu'elles soyent diverses » ; en revanche, le fondement ne peut être aléatoire ou contingent : il s'agit de la justice, de l' « équité » qui seule doit être « le but, la reigle et la fin de toutes loix » (*ibid.,* 16). C'est ainsi que l'éthique constitue l'instance critique du politique. Et Calvin d'imaginer, pour rendre pertinente et efficace cette vigilance éthique, l'institution de magistrats « constituez pour la défense du peuple, pour refréner la trop grande cupidité et licence des Rois » ; leur tâche serait de s'opposer chaque fois que nécessaire à « l'intempérance ou cruauté des Rois, selon le devoir de leur office » qui est de faire respecter la liberté du peuple face aux menaces de l'arbitraire des puissants. Ces Magistrats « ordonnez tuteurs [de la liberté du peuple] par le vouloir de Dieu » sont l'expression vivante de l'exigence éthique de justice.

Le politique est un signe évident pour Calvin de la providence de Dieu ; mais le péché des hommes étant ce qu'il est, il faut veiller constamment pour que l'exercice du pouvoir ne devienne par arbitraire et désordonné. La limite du politique, c'est l'exigence éthique de justice, dont la Loi de Dieu rappelle la valeur structurante pour la liberté. Il faut que l' « affection naturelle à entretenir et conserver société » que l'homme reçoit de sa « nature compagnable » (*IRC,* II, II, 13) soit nourrie et construite par la reconnaissance éthique de la justice. La responsabilité de l'Église est ici engagée directement.

Dans le domaine *économique,* cette éthique calvinienne de la responsabilité se manifeste par une nouvelle appréciation du travail et de l'argent. Le *travail* tire sa noblesse du fait que Dieu lui-même travaille ; en effet Dieu n'est pas l'Absolu immobile se contemplant lui-même, mais le Créateur. Pour éviter que le travail ne devienne un maître tyrannique, il faut, comme Dieu, savoir se reposer ; c'est le sens du « jour du repos » où l'homme prend conscience que tout lui vient de Dieu. Par notre travail, Dieu poursuit son œuvre : « Les hommes ont été créés pour s'employer à faire quelque chose et non pour être paresseux et oisifs » (*Comm. Genèse,* 1, 15). Le travail étant ainsi l'objet d'une vocation, il ne saurait y avoir de place dans cette perspective pour l'oisiveté, pas plus que pour le chômage ou la mendicité. L'image du pauvre est d'ailleurs transformée : de symbole vivant du Christ qu'il faut honorer en lui faisant la charité, il devient signe d'une défaillance personnelle ou sociale qu'il faut corriger, en l'aidant à sortir de son état en lui fournissant travail et subsistance. Constamment la prédication de Calvin reprend ce motif et insiste : la responsabilité éthique de l'Église et des croyants est de combattre l'oisiveté et le gaspillage parce que ce sont des formes de mépris du travail, et donc de la vocation. On sait l'influence de telles affirmations sur le protestantisme ultérieur, en particulier sous sa forme puritaine (Fuchs, *L'Éthique protestante,* 57-63) : le travail, devenu en soi valeur morale, se justifie désormais par son utilité et son efficacité. La philosophie utilitariste s'en inspirera.

L'*argent* fait également l'objet d'une réévaluation éthique : il ne peut être au service des seules satisfactions égoïstes des besoins, mais doit être utilisé pour favoriser l'échange et le service mutuel

dans la communauté humaine. Calvin, attentif aux réalités économiques, va distinguer entre fonction d'investissement de l'argent et fonction de satisfaction. Celle-ci ne produit aucun fruit social. Il faut donc, en accord avec la tradition de l'Église, interdire le prêt à intérêt destiné à la seule consommation. En revanche, il est légitime d'autoriser un intérêt pour celui qui prête de l'argent en vue d'investissements capables de produire des biens supplémentaires. Autoriser ce type de prêt favorise le développement social et économique : il va dans le sens de la responsabilité éthique. De plus, il permet de lutter contre l'usure en contrôlant les taux d'intérêt. Cette mise en valeur du champ de l'économie est nouvelle dans la réflexion théologique ; elle inaugure une recherche où la pensée protestante ultérieure s'illustrera, en particulier en liant la tâche économique à l'œuvre même de la providence de Dieu (on pense ici en premier lieu à Adam Smith, théologien et pasteur réformé et père de la pensée économique moderne). Plus que sur « l'esprit du capitalisme », comme le pense Max Weber *(L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme),* c'est sur la naissance et le développement de l'utilitarisme que la pensée calviniste a eu une influence. Est justifié éthiquement ce qui, dans l'activité humaine, et singulièrement économique, maximise l'intérêt commun. L'argent n'est pas condamné en soi, comme « mammon d'injustice » concurrent de Dieu, il est ou n'est pas au service de l'intérêt commun, et donc justifié ou non d'enrichir aussi des individus.

Sur un dernier domaine enfin la pensée éthique de Calvin va également exercer une profonde influence, celui de la sexualité et du mariage (Bieler, *L'Homme et la femme dans la morale calviniste* ; Fuchs, *Le Désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage,* 133-146). Avec l'ensemble des Réformateurs, Calvin veut arracher le mariage à la lourde tutelle des lois canoniques, pour lui rendre son sérieux éthique. Car le mariage engage d'abord la liberté de deux êtres qui sont responsables d'assumer leur vocation conjugale. Le déplacement est évident sur le sens du mariage, et par là de la sexualité : de « remède contre la concupiscence » qu'il était dans la morale médiévale, le mariage devient un moyen de s'exercer à la vraie charité et de vivre une authentique chasteté, qui n'est pas refus de la sexualité mais pratique honnête de celle-ci. Ordonnée au mariage, dont Calvin ne cesse de célébrer la grandeur, la beauté et la profonde moralité, la sexualité est reçue comme un don de Dieu pour unir les époux et les faire « s'éjouir » ensemble.

Le souci qui anime Calvin, avec tout le mouvement réformateur, est de moraliser la conjugalité. Ce qui l'amène à la fois à combattre le célibat ecclésiastique, coupable d'entretenir immoralité et culpabilité – [cette obligation du célibat pour les prêtres] « ... a apporté un horrible amas et bourbier de beaucoup d'énormitez, et a plongé beaucoup d'âmes au gouffre du désespoir » (*IRC,* IV, XII, 23) –, et à exalter la valeur du mariage et de la famille, strictement ordonnés socialement. Contre le principe catholique du *consensus facit nuptias,* Calvin défend, dans les *Ordonnances ecclésiastiques* de 1561, l'obligation de l'autorisation paternelle. Il s'agit, fût-ce au prix du vieux principe du consentement, de sauvegarder l'ordre familial et de le défendre contre l'arbitraire des désirs individuels aussi bien que contre le pouvoir clérical. C'est par la famille que l'identité des personnes sera attestée et protégée. Il exalte la vocation du père de famille ; et la femme, certes soumise à son mari, reçoit comme épouse et comme mère un éloge appuyé. Elle n'est plus cette créature quelque peu démoniaque, tentatrice pour ces vrais croyants que sont les contempteurs de la sexualité ; elle n'est plus réduite non plus à son rôle de procréatrice ; elle est responsable, avec son mari, de la réussite de cette cellule sociale fondamentale qu'est la famille. Calvin est au point de départ d'une tradition que le puritanisme ultérieur développera considérablement (Leites, *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*) : alors qu'au Moyen Âge la femme était considérée comme un être sensuel et plus concupiscent que l'homme, le protestantisme inverse les valeurs : c'est la femme désormais qui est plus vertueuse que l'homme ; c'est elle qui, dans le cadre du mariage, doit assurer le triomphe de la vertu, en éduquant l'homme, qui, lui, est plus grossier, plus sensible aux pulsions du désir sexuel. La femme joue ainsi un rôle social important, par le moyen de la famille dont elle devient peu à peu le cœur et le pilier central.

Calvin n'a pas écrit d'éthique ; et pourtant, plus encore que son système doctrinal, c'est son enseignement moral qui a exercé la plus grande influence sur la société occidentale. Influence politique, par sa doctrine de la Loi, qui constitue l'instance normative des relations entre le pouvoir et le peuple. Le mouvement dit des « Monarchomaques » (Fuchs & Grappe, *Le Droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir,* 49-65) s'en inspirera pour lutter contre la monarchie absolue française, de même que les mouvements religieux anglais qui sont à l'origine des théories contractualistes (Milton, Prynne, Rutherford, Locke). Dans la révolution qui bouleverse l'Angleterre du XVIIᵉ s., puis l'Amérique du XVIIIᵉ, la nouvelle société qui naît emprunte nombre de ses traits à la vision calviniste de l'Église et de la société (Walzer, *La Révolution des saints*).

Influence économique ensuite, nous l'avons vu. Autour de la notion de vocation (Miegge, *Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine*), la forte revalorisation des activités profanes donne un élan considérable et une légitimation symbolique à la société bourgeoise marchande. Contrairement à ce qu'affirme M. Weber (*op. cit.,* p. 156), à savoir

que « la doctrine de la prédestination constituait l'arrière-plan dogmatique de la morale puritaine, au sens d'une conduite éthique méthodiquement rationalisée », nous pensons que c'est la doctrine de la vocation qui est bien davantage le moteur de l'éthique puritaine. Et en particulier la cause de la valorisation de l'activité économique dans une perspective finalement utilitariste. (Sur la place de la prédestination dans la morale de Calvin, cf. Fuchs, *La Morale selon Calvin,* 33-39.)

Influence enfin, nous l'avons dit, sur la compréhension de la famille, et donc du mariage et de la sexualité. C'est ainsi toute l'existence personnelle et sociale qui se trouve marquée par la responsabilité éthique. C'est dans cette vie profane qu'il s'agit de manifester les signes de son appartenance à Dieu, à ses promesses et à sa loi. Les œuvres bonnes témoignent de la vérité de la foi qui les fonde. En ce sens, on peut parler pour Calvin d'une éthique de la *reconnaissance* : par sa vie il s'agit de reconnaître la grâce de Dieu qui agit en nous et de s'en montrer reconnaissant, en en manifestant les fruits. C'est « pour la plus grande gloire de Dieu » que toutes choses doivent être faites. C'est ainsi que le croyant s'engagera sur le chemin de sa sanctification. Il y a chez Calvin un grand souci pédagogique : la sanctification va de pair avec la construction progressive de la personne. Obéir à la Loi de Dieu ne va pas sans difficulté ni combat intérieur ; mais le fruit en est une transformation de la personne, lucide de plus en plus sur ses faiblesses mais aussi sur les dons de la grâce sanctifiante de Dieu.

Comme le modèle historique du protestantisme le manifeste, cette éthique de la responsabilité suscite des engagements actifs dans la vie sociale ; mais elle fait aussi peser sur ceux qui y souscrivent une tension, un sérieux qui peuvent abolir la spontanéité, voire susciter une culpabilité latente. C'est-à-dire dériver vers une forme de légalisme où l'obéissance morale est recherchée pour elle-même, pour la paix de la conscience personnelle, le prochain n'étant plus qu'un prétexte à l'ascèse sanctificatrice et Dieu l'énonciateur exigeant de la Loi. Certaines formes de moralisme protestant correspondent certainement à cette description. Mais, pour être juste, il faut aussi ajouter que ce modèle éthique calviniste a la grandeur de son ambition : construire un homme à la fois lucide et responsable et, par lui, une société digne de Dieu, dont la providence ne cesse elle aussi de travailler pour que le monde, ce « tiers irréductible entre Dieu et l'homme » (Gisel) soit travaillé par son Esprit. Prise au sérieux du réel et méfiance à l'égard de toute pseudo-sacralisation de celui-ci par le religieux, l'éthique calviniste a sans doute contribué au « désenchantement du monde » qui caractérise la modernité. Mais elle a aussi contribué à l'émergence de l'autonomie de la liberté morale, du sujet humain obligé de se situer, en toute responsabilité, face à la question de la vérité.

● *Institution de la Religion chrestienne,* éd. crit. avec introd., notes et variantes publiées par J.-D. Benoît, Paris, Vrin, 5 vol., 1957-1963. — *Opera,* éd. G. Baum, E. Cunitz & E. Reuss *(Opera quae supersunt omnia),* Brunschwig, Schwetschke & Filium, 1863-1896 (= *Corpus Reformatorum,* vol. 29 *sq.*).

▶ BIELER A., *La Pensée économique et sociale de Calvin,* Genève, Georg, 1959 ; *L'Homme et la femme dans la morale calviniste,* Genève, Labor & Fides, 1963. — FUCHS E., *Le Désir et la tendresse. Pour une éthique chrétienne de la sexualité,* Paris/Genève, Albin Michel / Labor & Fides, 1999 ; *La Morale selon Calvin,* Paris, Le Cerf, 1986 ; *L'Éthique protestante,* Genève, Labor & Fides, 1990. — FUCHS É. & GRAPPE C., *Le Droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir*, Genève, Labor & Fides, 1991. — GISEL P., *Le Christ de Calvin,* Paris, Desclée de Brouwer, 1990. — HIGMAN F., *The Style of John Calvin in his French Polemical Treatises,* Oxford, Univ. Press, 1967. — LEITES E., *The Puritan Conscience and Modern Sexuality,* Yale, Univ. Press, 1986 (trad. fr., *La Passion du bonheur,* Paris, Le Cerf, 1989). — MIEGGE M., *Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine,* Genève, Labor & Fides, 1989. — STAUFFER R., *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin,* Berne, Lang, 1978. — VINCENT G., *Exigence éthique et interprétation dans l'œuvre de Calvin,* Genève, Labor & Fides, 1984. — WALKER W., *Jean Calvin, l'homme et l'œuvre,* Genève, Jullien, 1909. — WALZER M., *La Révolution des saints,* Paris, Belin, 1957. — WEBER M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* Paris, Plon, 2e éd., 1967. — WENCELIUS L., *L'Esthétique de Calvin,* Genève, Slatkine, 2e éd., 1979. — WENDEL F., *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse,* Paris, PUF, 1950 (rééd. Genève, Labor & Fides, 2e éd., 1985) ; *Calvin et l'humanisme,* Paris, PUF, 1976.

Éric FUCHS

→ *Grâce ; Luther, Protestantisme ; Théologie morale ; Weber.*

CARACTÈRE

La notion morale de caractère a subi des fortunes diverses au cours de l'histoire de la philosophie. Elle joue un rôle essentiel dans la philosophie antique : elle contribue à y rendre cohérente la psychologie de l'action morale, à penser l'unité des vertus au sein d'une personnalité humaine et à englober dans une forme unique les déterminants de l'action qui relèvent de la nature mais aussi de l'éducation et de l'expérience. La fécondité de la philosophie du caractère dans la pensée de l'Antiquité tient au souci d'éviter le dilemme qui ferait du caractère le produit soit de la nature soit de l'effort personnel. C'est du reste cette même question qui, après une relative éclipse au XVIIe s., a assuré la longévité philosophique de la notion. Kant, Schopenhauer et Sartre ont lié l'importance du concept de caractère en philosophie morale à la question de savoir si ce dernier exerce une forme de déterminisme sur les actions du sujet ou si le sujet en est partiellement ou tota-

lement responsable. Peut-on parler de responsabilité morale si son propre caractère est subi par l'individu ? Mais à l'inverse, jusqu'où la notion de « choix du caractère », qu'on trouve chez Kant, chez Sartre ou chez le psychologue viennois de la première moitié du siècle Alfred Adler, est-elle pensable ? Si l'on admet que le caractère est sans cesse choisi, et que ce choix est le lieu où s'exerce la liberté de la volonté, en quoi la notion de caractère se distinguerait-elle de celle d'autonomie ?

Qu'il existe une notion de caractère qui ne se réduise ni au déterminisme exercé par une nature morale ni au choix éclairé, cela apparaît à l'évidence dans le recours communément fait à cette notion. On n'hésite pas à expliquer, dans la conversation courante, que telle personne a commis tel acte parce qu'elle est dotée de tel ou tel caractère. Lorsqu'on déclare : « Il a fait cela parce qu'il est courageux », on estime donner une justification satisfaisante. Le même diagnostic, « c'est un homme courageux », peut du reste aussi bien servir à fournir une raison plausible du fait que l'homme en question n'a pas pu accomplir telle ou telle action (par exemple, une action lâche), voire à prédire que, placé dans une situation qui requiert un acte courageux, il ne manquera pas de manifester son courage. Davantage, la justification par un trait de caractère peut même aller jusqu'à signaler que, s'il est possible qu'un homme courageux commette une action lâche, cette action aura été commise en quelque sorte par accident, et il n'y pas lieu de lui en tenir rigueur. En tous ces cas, on entend par caractère une manière d'être habituelle, qui exprime la qualité ou l'individualité, voire l'originalité caractéristique de tel ou tel homme (ce que nous exprimons en disant : « C'est bien lui »). Le correspondant grec du mot, *kharaktèr* / χαρακτήρ, désigne du reste la même chose : le sceau ou marque distinctive qui permet de distinguer une réalité de toutes les autres. Cette qualité propre à l'individu possède une forme d'existence publique, puisque sa présence ou son absence sont reconnues aussi par d'autres, avec un relatif consensus. Quant à savoir si le caractère est naturel ou acquis, l'usage commun ne tranche pas. On peut entendre dire que le caractère révèle une constitution psychologique innée (l'expression « on ne se refait pas ! » exprime ce qu'il a d'implacable), mais aussi qu'il s'est formé au cours d'une histoire individuelle et qu'il est possible de le modifier, et enfin, que ceux qui ont un mauvais caractère, à la fois ne peuvent pas y échapper et feraient mieux d'en changer. Il reste qu'une grande partie de l'effort éducatif repose sur la certitude qu'une telle amélioration est possible.

Aussi attaché qu'il soit à la description d'un individu singulier, le caractère peut également servir à définir un type humain : l'avare, le prodigue, l'ambitieux ou le dilettante présentent de façon hypertrophiée le trait de caractère selon lequel ils sont dénommés. L'exemplarité de chacun de ces types humains tient au fait que les pensées, raisonnements, désirs, attitudes ou sentiments de la personne sont façonnés et orientés par son caractère. Une tradition forte au sein de la littérature morale s'est consacrée à la description et à l'étude de ces incarnations vivantes d'un trait de caractère. La première réalisation antique de ce genre littéraire, dont la fortune fut considérable jusqu'à la fin du XVIIe s., sont les *Caractères* de Théophraste, disciple et successeur immédiat d'Aristote, philosophe mais aussi botaniste. Cet ouvrage, suite de descriptions des défauts et caractères humains, s'inspire largement de l'exposé des vertus morales donné dans les livres centraux de l'*Éthique à Nicomaque,* d'Aristote. Chaque type est placé dans une taxinomie qui rend intelligibles à la fois le type lui-même et l'ensemble dont il fait partie. Le genre du « caractère » a été sans doute pratiqué dans toute l'Antiquité puisque la *Rhétorique à Hérennius*, texte contemporain de Cicéron auquel il a été à tort attribué, distingue la *notatio,* ou description des « traits distinctifs de chaque caractère », de l'*effictio,* ou portrait, présentation de l'individu à partir de ses traits propres (*Œuvres complètes de Cicéron*, I, 79-80). Au XVIIe s., l'influence des *Characters of Virtues and Vices* (1608) de l'écrivain et poète satirique anglais Joseph Hall, est immense. Plus de deux cents recueils de « caractères » paraissent en Angleterre et en France au cours du XVIIe s., dont *L'Escole du sage, où il est traicté des vertus et des vices*, publié par le romancier et poète Urbain Chevreau en 1646. *Les Caractères* de La Bruyère, publiés en 1688, à la suite de la traduction que l'auteur avait faite des *Caractères* de Théophraste, achèvent en quelque sorte le genre. La Bruyère décrit précisément dans son « Discours sur Théophraste » ce qui le distingue de son modèle : « L'on s'est plus appliqué aux vices de l'esprit, aux replis du cœur et à tout l'intérieur de l'homme que n'a fait Théophraste, et l'on peut dire que, comme ses *Caractères*, par mille choses extérieures qu'ils font remarquer dans l'homme, par ses actions, ses paroles et ses démarches, apprennent quel est son fond, et font remonter jusques à la source de son dérèglement, tout au contraire, les nouveaux *Caractères*, déployant d'abord les pensées, les sentiments et les mouvements des hommes, découvrent le principe de leur malice et de leurs faiblesses, fait que l'on prévoit aisément tout ce qu'ils sont capables de dire ou de faire, et qu'on ne s'étonne plus de mille actions vicieuses ou frivoles dont leur vie est toute remplie » (667). Dans l'œuvre de La Bruyère, la notion anthropologique et culturelle de caractère, si formatrice de la culture littéraire et morale européenne depuis l'Antiquité, semble près de se dissoudre. Ainsi, à propos de Ménalque, l'homme distrait, décrit dans la section « De l'homme », La Bruyère remarque qu'il est « moins un caractère particulier qu'un recueil de faits et de distractions » (XI, 7). Par ailleurs, la

description du caractère, pour être plausible, doit rester rivée au monde réel et ne pas devenir caricature. La Bruyère dit vouloir saisir les hommes « d'après nature » et « décrire les mœurs de ce siècle », chaque caractère humain donnant un angle de vue différent sur le monde social. Il faut enfin souligner l'influence des *Caractères* de Théophraste sur la littérature comique, de Ménandre à Térence, dans l'Antiquité, jusqu'à Molière. La présentation d'un trait de caractère hypertrophié est un des ressorts du comique. Dans les comédies de Molière, la description de l'égarement des pensées et des sentiments que produit la disproportion d'un goût ou d'une passion, qu'il s'agisse de l'avarice, de la fourberie ou d'un fol engouement pour la noblesse, est la source d'un comique de situation inépuisable, alors que dans les comédies antiques, c'est le caractère lui-même qui fait rire puisque les personnages portaient un masque où se trouvait représentée l'expression la plus typique du caractère ridiculisé.

Si la possibilité d'isoler un trait particulier d'une personnalité justifie la faveur dont a joui le genre littéraire du caractère, il faut tout de même souligner, par souci de réalisme psychologique, que les traits de caractère peuvent rarement être ainsi abstraits de l'ensemble d'une personnalité. Dans la description du caractère, traits psychologiques et traits moraux, et parfois même des éléments qui relèvent de l'ensemble de la personnalité (qualités physiques, dons intellectuels, traits de tempérament) sont toujours associés. D'autre part, le caractère humain peut n'être que très difficilement détaché de la société qui l'a façonné. L'avant-propos que Balzac a rédigé pour la *Comédie humaine* montre combien la vision du romancier moderne, qui se consacre aux études de mœurs, diffère de celle du moraliste de la fin du XVIIe s. Ce ne sont plus les caractères humains qui intéressent Balzac, mais « les espèces sociales », qu'il souhaite décrire de la même façon que les espèces zoologiques : « Les différences entre un soldat, un ouvrier, un administrateur, un avocat, un oisif, un savant, un homme d'État, un commerçant, un marin, un poète, un pauvre, un prêtre, sont, quoique plus difficiles à saisir, aussi considérables que celles qui distinguent le loup, le lion, l'âne, le corbeau, le requin, le veau marin, la brebis, etc. » En outre, l'étude des espèces sociales requiert qu'elles soient appréhendées sous trois formes différentes : « Les hommes, les femmes et les choses, c'est-à-dire les personnes et la représentation matérielle qu'elles donnent de leur pensée. » La littérature romanesque est riche de ces descriptions qui montrent comment les personnalités sont façonnées, ou révélées, par le monde social et les situations. Un des ressorts essentiels du roman est bien de présenter une personnalité psychologique plausible dont les résolutions, réactions ou atavismes pourront être compris, sinon anticipés, par le lecteur. Le rôle essentiel que devrait jouer la littérature en psychologie et en philosophie morale tient à ce pouvoir d'exemplarité et d'instruction concrète.

L'apport de l'Antiquité

De façon plus réflexive, le caractère moral est défini par le philosophe comme un ensemble de traits relatifs à la disposition à agir (traits qui permettront de qualifier une telle disposition de courageuse, juste ou loyale) ; cet ensemble doit présenter un certain degré de stabilité, et être capable de produire de façon stable et répétée un certain type d'actions, voire de décisions ou de délibérations. Des éléments intellectuels (croyances et évaluations), motivationnels (orientations de la volonté et désirs) ainsi qu'affectifs (émotions et plaisirs) contribuent à former ces traits caractéristiques qui doivent de plus être suffisamment compatibles entre eux pour permettre une relative intégration sans laquelle on ne peut parler de caractère. Le caractère représente donc une unité de composition qui n'est ni arbitraire ni transitoire, qualifiée à partir d'un trait dominant, positif ou négatif, à portée morale immédiate. Bien que cette intégration des qualités morales soit propre à chaque individu, elle ne laisse pas de présenter une certaine commensurabilité qui permet d'attribuer les mêmes qualités de caractère à des personnes différentes. Enfin, ces caractéristiques ne sont aucunement des particularités des personnes, mais des réalités humainement désirables, que chacun doit chercher à développer par l'éducation et l'effort.

Les historiens de la philosophie considèrent pour la plupart que cette élaboration philosophique de la notion de caractère est à mettre au crédit d'Aristote : le caractère ou *èthos* / ἦθος (à distinguer de *ethos* / ἔθος : habitude, coutume) joue en effet un rôle essentiel dans sa philosophie morale. En fait, c'est surtout à la notion de vertu ou d'excellence relative au caractère (*ethikè aretè* / ἠθική ἀρετή) – à savoir, la meilleure disposition, l'état ou fonctionnement optimal, du caractère – que s'intéresse Aristote. Une telle vertu consiste « en une disposition à agir d'une façon délibérée (*hexis prohairetikè* / ἕξις προαιρετική), consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée comme la déterminerait l'homme prudent (*phronimos* / φρόνιμος) » (*Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1106 *b* 36). Cette définition encore assez formelle précède la description des traits de caractère bons et mauvais qui occupe l'essentiel de la fin du livre III jusqu'au livre V inclus.

La conception aristotélicienne nous donne quelques indications précieuses sur les réquisits d'une philosophie du caractère, qu'on trouvera également présents dans l'œuvre de Platon. Une philosophie du caractère a pour condition première qu'on cesse de faire des actions l'objet essentiel de l'évaluation morale, pour mettre l'accent sur le

principe dont ces actions procèdent, mais aussi sur les aspects délibératifs et motivationnels comme sur les réactions émotionnelles qui les accompagnent. La philosophie du caractère suppose donc une psychologie morale complexe qui puisse, d'une part, associer plusieurs sources de motivation (par exemple, l'intellect, l'affectivité, les désirs) et, d'autre part, prendre en compte plusieurs éléments hétérogènes dans l'évaluation de la qualité morale des actions (par exemple, une action morale est celle qui résultera de la bonne délibération, mais qui suscitera aussi les émotions morales appropriées). L'intérêt de la pensée du caractère tient à la possibilité de penser le concours de différentes sources de motivation, voire à la possibilité de les rendre étroitement dépendantes l'une de l'autre.

L'importance du caractère dans la psychologie morale est exposée par Platon dans le livre IV de la *République*. Pour définir la vertu de justice, Socrate vient d'écarter toute définition qui procéderait de l'examen des actions décrites comme justes pour rechercher le principe qui, en l'âme, est responsable des actions justes (436 *a* - 444 *a*). Il a déjà été établi qu'il existe en l'âme humaine trois principes d'action hétérogènes (la raison, l'affectivité, l'appétit) ; l'âme doit donc être conçue comme composée de trois parties : les parties rationnelle, affective et appétitive. Le bon ordre de l'âme, son excellence morale, ne dépend pas seulement de la bonne disposition de chacune de ses parties, mais aussi de l'accord ou harmonie maintenue entre elles. La définition du caractère est liée à cette hétérogénéité présente en l'âme. Lorsque la partie rationnelle domine l'âme, l'accord qu'elle y imprime peut résulter en plusieurs formes d'équilibre stable entre les parties de l'âme et les vertus qui s'y rapportent, formes qui donneront lieu à autant de caractères différents. Chaque forme d'ordre établie en l'âme associe motivations à agir et réactions émotionnelles ou affectives, et elle est accompagnée d'une gamme de plaisirs et de peines qui spécifient les caractères possibles.

Cette définition est amplifiée au livre VIII, lorsque Socrate rappelle que les caractères des individus se transmettent à la cité et permettent de la qualifier moralement (544 *d-e*). Le caractère de la cité et de sa constitution exprime l'ordre interne qui y est instauré. Cet ordre est semblable à celui qu'on trouve dans le caractère humain correspondant ; en fait d'ordre, il s'agit surtout d'un mode de composition ordonnée des évaluations, des croyances sur le bien, des désirs et des émotions propres à chaque caractère. Ce parallélisme entre l'individu et la cité prend tout son relief lorsque Platon décrit aux livres VIII et IX de *La République* la pathologie qui affecte les caractères. Ceux-ci s'altèrent lorsque la partie désirante ou la partie appétitive de l'âme prennent une importance excessive et provoquent l'hypertrophie d'un trait de caractère. Le désordre alors instauré en l'âme se manifeste par le fait que l'individu raisonne de façon dévoyée, mais aussi par ses goûts et ses passions et par la désorientation totale de sa personnalité. L'homme démocratique confond ainsi les désirs les plus nécessaires et les désirs les plus nuisibles (559 *b-c*) ; quant à l'homme tyrannique, un étonnant portrait brossé au début du livre IX nous le montre dévoré par des désirs violents et bas, la raison asservie aux passions, désormais incapable de percevoir le bien, et prête à justifier des actions criminelles. Cet exposé de la dégénérescence des caractères donne une combinatoire des différentes formules de composition de l'âme. Il s'agit toujours de montrer comment, à partir de la démesure d'une raison d'agir ou d'une passion, un trait de caractère hypertrophié façonne une âme nouvelle.

Ces éléments se retrouvent en partie dans la philosophie aristotélicienne. Aristote reconnaît aussi l'existence en l'âme d'une forme d'hétérogénéité, sinon des sources de motivation, du moins des éléments qui concourent à produire une action morale. La délibération qui conduit à l'action morale est associée à la perception des traits moralement pertinents de la situation ainsi qu'aux sentiments et émotions suscités. Mais la contribution majeure d'Aristote tient à l'analyse formelle plus précise donnée de la notion de caractère. Le caractère peut être appréhendé sous trois états distincts : son état optimal, excellence ou vertu, défini comme juste milieu ou médiété, et son état vicié, lequel est double, puisqu'il peut résulter d'un vice par excès ou d'un vice par défaut. Par exemple, la modération, excellence de caractère, a deux opposés, qui sont l'auto-indulgence (le fait de se laisser aller), mais aussi l'absence totale d'intérêt pour le plaisir. Par rapport à cette double déficience, l'excellence du caractère, ou médiété, se définit comme une forme d'appropriation, de convenance interne ; celle-ci permet, dans telle ou telle situation, d'accomplir les bonnes actions et d'avoir les réactions qui conviennent, lesquelles doivent être parfois violentes, parfois mesurées. Mais il ne faudrait pas concevoir la vertu du caractère comme une forme de maîtrise sur les passions. Le caractère qui doit lutter pour dominer ses passions, autrement dit l'homme tempérant au prix de considérables efforts ou, pire encore, l'homme incontinent qui cherche en vain à dominer ses passions, sont des caractères qui ne sont pas encore parvenus à une maturité morale où une disposition stable et acquise à l'égard des passions est formée. Aristote conçoit l'excellence du caractère plutôt comme une harmonie à chaque fois particulière entre la raison et les passions que comme un ordre ou un contrôle. En revanche, la simplicité de la psychologie morale du stoïcisme, laquelle oppose strictement raison et passions et ne retient dans l'action morale que la rationalité, a pour conséquence un réel appauvrissement de la notion de caractère.

Un autre élément essentiel de la philosophie aristotélicienne du caractère est la distinction entre

les vertus ou excellences relatives au caractère (*ethikai aretai* / ἠθικαι ἀρεται), autrement dit les vertus morales, et les vertus ou excellences intellectuelles, que sont la sagesse (*sophia* / σοφία), l'intelligence (*noûs* / νοῦς) et la prudence ou sagesse pratique (*phronèsis* / φρόνησις). La sagesse pratique joue un rôle important dans la formation du caractère à cause des délibérations qu'elle inspire, lesquelles aboutissent à des actions qui entretiennent à leur tour la bonne disposition. De plus, le caractère peut être une forme de relais du raisonnement moral. On n'agit moralement au sens le plus plein que si l'on est en pleine possession des raisons qu'on a d'agir ainsi, mais une opinion correcte sur le bien peut donner au caractère une forme de teinture morale et se substituer aux raisons d'agir. Toutefois, le choix qui procède du caractère n'est jamais une simple réaction comportementale, il résulte toujours d'une croyance ou d'une connaissance, non de règles générales, mais de la capacité à saisir les traits moralement pertinents des situations. D'où le rôle de l'habituation morale, processus complexe où concourent l'instruction, l'exemplarité des modèles et aussi l'éducation de la sensibilité assurée par la famille, les communautés et la cité.

Un dernier aspect de la théorie du caractère dans la philosophie antique est relatif à la pluralité des vertus et à la question, si débattue, de savoir si les vertus sont une ou plusieurs et de quelle façon elles peuvent se composer. La notion de caractère permet de penser le maintien, en dépit de la composition et de la partition de l'âme, d'une certaine exigence de compatibilité entre les vertus. On n'a aucun mal à reconnaître qu'il existe des caractères vertueux, dotés de la plupart des vertus. Pourtant, les manifestations concrètes de ces vertus peuvent parfois s'opposer entre elles. Comment définir alors l'unité du caractère ? Platon tente de répondre à cette question dans *Le Politique*. La vivacité et la lenteur, dit-il, sont, comme le courage et la sagesse, deux « caractères que le sort a fixés en deux factions ennemies ». Une diversité de caractères, une diversité proprement éthique, doit se trouver aménagée au sein de la cité. L'art du législateur sera de trouver, dans la réalité sociale comme au sein de chaque individu, l'art combinatoire permettant de réaliser l'unité à partir de la diversité. Il faut, dit Platon, fabriquer le tissu social en plaçant les caractères courageux dans la chaîne et les caractères enclins à la modération dans la trame. Dans l'âme individuelle, c'est la croyance relative « au bien, au beau et au juste » (309 *c*) qui assure la bonne composition intrinsèque du caractère : l'âme courageuse s'ouvre à la justice et évite « une férocité un peu bestiale », tandis que le caractère modéré devient tempéré et sage au lieu que, privé de courage, « il n'est que niais » (309 *d-e*). Le caractère est la forme unique qui peut contenir une pluralité non conflictuelle de vertus, et Platon va jusqu'à dire que si l'action politique parvient à unir les caractères courageux et tempérants, elle assure à la cité tout le bonheur dont celle-ci peut jouir (311 *b-c*). Ces développements sont très précieux pour la compréhension de la philosophie du caractère. Aucune vertu ne doit être poursuivie par l'individu comme si elle était une fin et un bien en soi, indépendante des autres, mais elle doit être composée avec les autres vertus au sein d'un caractère humain. Il faut enfin souligner que c'est un des traits les plus marquants de la conception platonicienne du caractère, et rarement repris après, que d'avoir fait de la constitution du caractère une entreprise comparable à celle de la composition de la diversité éthique au sein de la réalité sociale.

Mais la question la plus décisive d'un point de vue moral reste celle de savoir jusqu'à quel degré l'individu est responsable de son caractère. Le caractère n'est que pour une part un donné psychique ; il est pour une autre part formé par l'exercice, l'éducation ou l'effort personnel. À la fin du livre X de *La République,* Platon raconte l'aventure d'Er qui, resté vivant dans le monde des morts, put assister au choix que les âmes font de leur existence avant une nouvelle incarnation. En fait, il ne s'agit pas tant de caractères que de « lots et modèles de vie » (617 *d*), chacun marqué par une orientation morale. Mais ce modèle de vie est étroitement lié à un caractère dans la mesure où l'ordre de l'âme (qui définit le caractère) changera en fonction de la condition choisie (618 *b*). Il faut connaître « le bien et le mal que produit tel mélange de beauté avec la pauvreté ou la richesse et avec telle ou telle disposition de l'âme, et les conséquences qu'auront en se mélangeant entre elles la naissance illustre ou obscure, la vie privée et les charges publiques » (618 *c-d*).

Ce choix du modèle de vie est, dit Platon, le moment du plus grand danger pour l'homme (618 *b*). Celui-ci peut s'y préparer en étudiant « les bonnes et les mauvaises conditions afin de choisir toujours et partout la meilleure ». Une telle connaissance incombe d'autant plus à l'homme que « chacun est responsable de son choix, la divinité est hors de cause » (617*e*). Le choix idéal est celui d'un terme moyen, d'une vie fondée sur une mesure interne, car il est préférable de « fuir les excès dans les deux sens » (619 *a-b*). Même celui qui choisit en dernier « peut ramasser une condition convenable et bonne » (619 *b*) : c'est le cas d'Ulysse, le dernier appelé, et qui choisit l'âme d'un particulier étranger aux affaires, comme si « le sort l'eût désignée la première » (620 *c-d*). Mais, dans la plupart des cas, les hommes choisissent mal, guidés qu'ils sont par leurs passions, par l'impatience qui les empêche d'examiner les conséquences de leur choix et surtout par les habitudes de leur vie antérieure. Ce sont ces questions relatives à la responsabilité dans le choix du caractère qu'on retrouvera dans l'histoire ultérieure de la philosophie ; l'intérêt aujourd'hui porté à la

notion de caractère en psychologie morale ou en théorie des vertus, apports essentiels de l'Antiquité, n'est apparu que récemment dans la philosophie contemporaine.

Le choix du caractère

Bien que la notion de caractère puisse exprimer le déterminisme d'un certain destin individuel, il est aussi l'objet d'un choix, le lieu d'une véritable responsabilité, que soutient l'idée qu'il est en partie possible de modifier son caractère. Pour comprendre ce statut du caractère d'être à la fois subi et choisi, trois auteurs, Kant, Adler et Sartre, se réfèrent à une même hypothèse explicative, celle du choix du caractère, définie de façon à rendre compte à la fois de la responsabilité morale et de l'impression de déterminisme associée au caractère. En dépit de ce qui différencie leurs conceptions, on reconnaît chez tous trois la tentative de penser le rapport entre ce choix libre, unique et originaire, et l'ensemble des choix empiriques ou révocables. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant justifie le choix du caractère par des raisons morales, comme une condition requise pour sauvegarder l'idée de liberté et de responsabilité. Pour Alfred Adler, en revanche, le choix du caractère, ou choix de la ligne de vie, est le moyen, accessible au cours de la cure thérapeutique, de modifier le caractère et de sortir de la maladie. Sartre, enfin, dans les deux premiers chapitres de la quatrième partie de *L'Être et le Néant,* se réfère explicitement à Kant et à Adler, en affirmant que le caractère, désigné aussi bien sous le nom de projet, nous donne le sens ultime de notre être au monde et ouvre sur une psychanalyse existentielle.

Le caractère désigne chez Kant l'ensemble des traits sensibles par lesquels les hommes se différencient les uns des autres, traits qui varient selon les circonstances et les conditions. Mais en un autre sens, le caractère est le signe distinctif de tout être raisonnable. Cette double orientation a pour conséquence que notre « caractère sensible » est déterminé comme une série de phénomènes, tandis que notre « caractère intelligible » donne un sens à notre existence en nous rendant rationnellement responsables de notre conduite : il serait la cause des actes du sujet comme phénomènes, sans être lui-même un phénomène. C'est dans l'examen critique de l'analytique de la raison pratique que Kant formule avec vigueur les thèses qui marqueront la problématique du choix du caractère. Il souligne d'abord qu'il existe une forme de contradiction entre les jugements que nous portons sur nous-mêmes à propos d'une mauvaise action, dont on dit souvent qu'on ne pouvait manquer de la commettre tout en ne l'ayant pas vraiment voulue, et les jugements que nous portons sur une action semblable commise par autrui, chez qui nous sommes prêts à incriminer une mauvaise nature ou un mauvais caractère (Ak. V, 98-100 ; Pl. II, 727-730). On admet volontiers que les mauvaises actions qu'un homme commet découlent d'une disposition qui lui appartient et qu'il se juge responsable d'avoir contractée. L'acte est la conséquence naturelle d'une attitude habituelle qu'il a laissé s'établir en lui, choisissant ainsi globalement ce qu'une telle habitude implique. Les actes ne font ainsi que manifester, à titre de phénomènes, le caractère que l'homme se donne à lui-même. Ces remarques permettent d'établir que chaque être libre ne peut expliquer ses conduites particulières et les traits de caractère qu'elles suggèrent qu'à partir d'un choix originaire qui les détermine. Kant rejette fortement, comme le feront Adler et Sartre après lui, l'idée que le caractère serait le produit de la nature ou d'une détermination par le milieu ou par l'éducation. On voit en effet des enfants devenir mauvais, qui ont reçu la même éducation que des enfants vertueux. Mais surtout, admettre que le caractère résulte d'un déterminisme, c'est nier la responsabilité et réduire à néant la présence en nous de la loi morale, alors que le pouvoir que nous avons de suivre cette loi nous prouve notre liberté. Nier la liberté du choix du caractère serait donc aller contre l'une des conclusions les plus certaines de la réflexion philosophique et contre le sens commun.

Même si le choix du caractère n'est pas ressenti au niveau de la conscience réfléchie, il s'agit bien d'un choix conscient au sens où la conscience s'en sait ou s'en reconnaît l'auteur. Toutefois la liberté par laquelle nous choisissons notre caractère n'est pas l'objet d'une expérience psychologique, elle est postulée nécessairement au terme d'une démarche rationnelle. À titre d'exigence de la raison, je suis sûr d'être libre, même si l'expérience que je fais de moi-même comme être psychologique, poussé çà et là par mes désirs et mes passions, est plutôt celle du déterminisme. C'est pourquoi ce postulat de liberté ne se définit pas sur un plan psychologique ou empirique, mais sur le plan intelligible et nouménal, qui n'est pas clairement accessible à la conscience psychologique. Le choix du caractère semble être conçu par Kant comme un choix global enveloppant l'ensemble de la vie. C'est aussi un choix ontologiquement premier et entièrement inconditionné. Cette insistance sur l'unicité du choix est à rapporter à la conception kantienne du temps, comme forme *a priori* de la sensibilité. Notre vie déroule dans le temps un choix fait hors du temps, comme le prisme décompose en couleurs successives une lumière unique.

Les choix concrets qui font la matière d'une vie (le choix d'un métier, d'un conjoint, du fait de réagir de telle façon, etc.) ne sont pas des moyens pour exprimer le caractère. Les conduites particulières sont plutôt les phénomènes ou les symboles du caractère ; elles l'expriment et le traduisent à travers la matière des actes concrets. La causalité de la volonté est une causalité libre. La volonté choisit des principes de vie, et la conduite empirique est la conséquence de ses principes. Le choix

empirique lui-même n'est qu'un choix apparent car, une fois fixée la direction globale, les attitudes particulières en découlent nécessairement. Les actes de méchanceté de l'homme méchant ne font que dérouler, monnayer et symboliser un choix de nécessité qui conditionne tous ses choix particuliers (Ak. V, 99-100 ; Pl. II, 728-729). Dans le livre IV du *Monde comme volonté et comme représentation,* Schopenhauer expose sa propre théorie du caractère, très proche de celle de Kant, qu'il conçoit également comme destinée à concilier la liberté du vouloir avec le déterminisme du phénomène (chap. 55, « Du caractère »).

Le bon choix est donc pour Kant le choix du bien, la raison indiquant que les seules règles à suivre sont les règles qui ont une valeur universelle. Mais ce choix de vivre raisonnablement n'est pas le seul qui rétablisse la cohérence en l'être humain, il est aussi le seul qui puisse le mettre en accord avec les autres et introduire l'harmonie et la réconciliation dans la société humaine. En revanche, le mauvais choix est pour Kant le choix d'un caractère immoral ; le choix de la méchanceté est celui de la déraison. Je choisis de façon non raisonnable quand je me laisse entraîner par des considérations d'intérêt, par l'attrait du plaisir, par une émotion trop forte, par tout ce que Kant appelle les mobiles sensibles ou la sensibilité. Or, tous ces mobiles ont cela de commun qu'ils me déterminent à agir en fonction d'intérêts particuliers et qu'ils n'ont aucune valeur universelle.

Le mauvais choix peut être alors conçu comme une fuite dans le déterminisme. Il consiste à choisir de ne plus avoir à choisir. Simone de Beauvoir souligne, dans une *Morale de l'ambiguïté*, qu'il serait contradictoire de se vouloir délibérément non libre, mais qu'on peut ne pas se vouloir libre. On retrouve exprimée chez Adler et Sartre l'idée que la liberté est constitutive de l'homme. Il existe nécessairement à la racine de la responsabilité un choix de soi-même et donc une liberté radicale. On peut même se choisir esclave, en abdiquant sa liberté pour ne plus avoir la charge redoutable de l'exercer. Seulement, c'est une solution illusoire, car on ne peut abdiquer une fois pour toutes : il faut donc renouveler toujours cette abdication, et c'est une fausse sécurité que celle de l'irresponsabilité par inconscience. Celui qui choisit de vivre conformément à ses désirs choisit l'hétéronomie au lieu de l'autonomie. Il opte pour des maximes qui lui sont imposées par une nature qu'il ne s'est pas donnée : j'obéis à ce qui est en moi le moins moi-même. La grandeur de la vie morale vient au contraire de ce que j'agis selon l'impératif catégorique et me donne à moi-même ma règle. C'est moi qui veux l'universalité.

C'est à orienter la pratique médicale plutôt qu'à définir la responsabilité morale que sert la notion de choix du caractère, ou de choix de la ligne de vie, exposée par le psychologue viennois Alfred Adler dans des ouvrages comme *Le Tempérament nerveux, Connaissance de l'homme* (« Étude de caractérologie individuelle », disait le sous-titre de l'édition française de 1949) et *Le Sens de la vie,* parus respectivement en 1912, 1921 et 1933. Nous l'évoquerons ici à cause de son intérêt intrinsèque et de l'influence qu'elle a eue sur la notion sartrienne de projet de vie. Les symptômes du névrosé, aussi chaotique que soit la multitude des tendances, impulsions, faiblesses, anomalies qui font le tableau clinique de la maladie, se rattachent à une idée centrale ou à une direction unifiée (*Connaissance de l'homme,* 20-21). Dans la compréhension de la maladie, c'est le but poursuivi par l'individu, plutôt que la cohérence apparente de ces symptômes ou les expériences infantiles censées les expliquer, qui est à rechercher. Car ce que comprend le malade, les actes qu'il accomplit, voire ses symptômes, servent ce sens qu'il donne à sa vie ou à la ligne d'orientation qu'il s'est assignée. Dans une image frappante, Adler compare le caractère au masque de tragédie que portaient les acteurs antiques et dont l'expression devait correspondre à la scène finale de la pièce (84). Lorsque le choix du caractère se concrétise dans l'existence réelle, il se fige en une forme de routine intelligente, faite d'attitudes habituelles, qui permet de poursuivre le but sans faire d'effort pour inventer les moyens de le poursuivre (*Le Tempérament nerveux*, 361). Le névrosé ou l'homme normal n'ont pas conscience de ce choix et se sentent déterminés ; ils accusent habituellement le destin ou les autres d'être responsables de leur malaise ou malheur psychique. La technique thérapeutique appliquée par le psychiatre est bien de tenter de substituer une détermination à une autre, mais on ne guérit pas un caractériel du déterminisme psychologique où il est enfermé sans qu'il y collabore. La cure a pour effet de dégager le but visé. Elle substitue à l'explication causale une psychologie compréhensive des fins.

Sartre ne dit pas autre chose lorsqu'il proclame que l'homme est un être qui est originellement projet, qui se définit par sa fin, par sa capacité de se transcender dans des possibles. Caractère et actes sont à rattacher à ce projet libre et global de moi-même, à ce projet initial, à ce choix originel ou projet d'être (505-512). Dire que je suis lâche n'est pas une constatation, mais une anticipation : je me veux, me choisis et me rends lâche, et Sartre de citer le mot d'Alain selon lequel le caractère est serment. Les décisions et actes de la vie ne décident-ils pas de la fin à atteindre et de la manière de l'atteindre ? Toutefois le choix des moyens est aussi soumis à une intention profonde : c'est en ce sens que, comme le dit Sartre, « quand je délibère, les jeux sont faits ». Sartre, comme Kant, présente ce choix comme absolument premier, même s'il se renouvelle toujours dans la facticité d'une situation concrète. En cela, il semble s'opposer à Adler qui considérait ce choix comme orienté en chacun de

nous par la situation infantile vécue, laquelle est marquée par l'infériorité et par l'angoisse, surtout lorsque l'individu présente une déficience organique (*Connaissance de l'homme*, 181, 50). À ce sentiment d'infériorité, l'enfant, selon Adler, réagit par une compensation psychique, expression d'une volonté d'affirmation. Le choix du caractère semble être ainsi déterminé par une situation et une nature, que Sartre reprochera à Adler de considérer comme des irréductibles.

S'opposant à toutes les formes de déterminisme, Sartre, comme Kant avant lui, critique le raisonnement de Leibniz selon lequel Adam ne pouvait pas ne pas prendre la pomme car ce geste était conforme à sa nature, ou bien il aurait fallu qu'il fût un autre Adam (512-513). Car, objecte Sartre, Adam n'a pas choisi d'être Adam, à moins de ne lui reconnaître aucune autre liberté que celle d'un tournebroche, comme disait Kant, ou d'un *automaton spirituale*, qui agit conformément à la façon dont il a été remonté (*Critique de la raison pratique*, Ak. V, 97 ; Pl. II, 726). La thèse philosophique qui soutient la critique de Sartre est que l'existence précède l'essence, c'est-à-dire que nous existons d'abord et que nous formons notre nature ensuite par des actes. Notre caractère n'est pas donné, mais choisi, construit et inventé. Nos conduites révèlent un sens global et ontologique lié à notre être dans le monde. L'idée adlérienne de l'unité du projet de vie est reprise avec force dans l'affirmation sartrienne que l'homme est une totalité et non une collection ; qu'il s'exprime tout entier dans la plus insignifiante de ses conduites : chacun de ses goûts, tics ou actes est révélateur de cette unité personnelle liée au caractère. Ce principe de la « psychanalyse existentielle » inspire la biographie de Flaubert entreprise par Sartre et vouée à la découverte de l'unité personnelle de Flaubert plutôt qu'à la description d'une poussière de tendances et d'expériences.

Le choix libre du caractère est pour Sartre un choix conscient, même s'il n'est pas connu. À chaque mouvement réflexif, la conscience saisit ce projet associé à un comportement concret qui le symbolise. Nos passions, nos goûts sont dans un rapport de symbolisation avec les structures fondamentales qui constituent la personne. Mais Adler et Sartre s'opposent à Kant en ce qu'ils considèrent que ce choix du caractère n'est pas un choix unique. La présence du sentiment de l'angoisse atteste que le choix où je m'engage est injustifiable et contingent. L'expérience clinique qu'avait Adler de la persistance des névroses, de l'obstination que ses patients mettaient à les entretenir, l'oblige à une certaine prudence, mais il soutient tout de même que la cure peut parfois induire la libération de soi par la prise de conscience. Pour Sartre aussi, la modification du caractère est possible, mais elle requiert une conversion radicale de l'être dans le monde et il est rare que les changements de caractère atteignent le projet essentiel. Sartre les compare aux métamorphoses de l'hystérie de conversion quand elle est soumise au traitement électrique (la même contracture réapparaît ailleurs ; les symptômes changent, la cause demeure). Il reste que c'est la conception du temps commune à Adler et Sartre qui leur permet de défendre contre Kant la possibilité d'un choix renouvelé du caractère. Pour eux, le temps est l'étoffe de notre existence. L'avenir nous offre la possibilité de modifier notre vision du passé. Le caractère intemporel du choix kantien, Sartre le refuse. Il n'y a de choix que phénoménal, dans le monde. Mais c'est un choix perpétuel : j'assume à chaque instant, dit Sartre, le projet de moi que je suis (559-560). De plus, « le caractère d'une personne n'est autre que son libre projet en tant qu'il est pour autrui ». Si je vis mon propre projet comme modifiable, les autres en revanche me renvoient de moi un ensemble de qualités figées. Fasciné par le regard d'autrui, je suis conduit à faire de mon caractère la permanence substantielle de mon être (612-637).

Sartre considère, comme Kant l'avait fait avant lui, que le mauvais choix de caractère est consentement au déterminisme. Parce que la liberté est vertigineuse en moi, je tente de la masquer en croyant que je suis déterminé par les circonstances, par les autres, par mes propres motifs ou mobiles. La pièce de Sartre, *Les Mouches,* donne une double illustration de cette idée du choix de soi-même. Après avoir entrevu la possibilité d'une libération dans sa révolte contre l'ordre établi, Électre accepte de faire juger sa conduite par une instance supérieure et soumet son choix d'elle-même au jugement des autres. Oreste, en revanche, reste rivé à l'acte qu'il a choisi : le meurtre de Clytemnestre, sa mère ; il n'en éprouve aucun remords, et fait de ce crime, perpétuellement choisi, un véritable déterminisme, alors qu'Électre accède à une forme de liberté. Le choix du caractère permet de penser l'affirmation de la responsabilité humaine, d'en avoir conscience et de se maintenir dans cette lucidité.

Perspectives psychologiques et sociologiques sur le caractère

Le XXe s., au moins jusqu'à la fin des années 1950, est marqué par un regain d'intérêt pour la notion psychologique de caractère. L'ambition d'expliquer l'action humaine à partir des traits du caractère défini comme le noyau de dispositions fondamentales, reçues de l'hérédité, congénitales, qui constitue la substructure somatopsychologique d'un individu, réalité non modifiable et antérieure à notre histoire, a donné naissance à une discipline qui, sous le nom de caractérologie, a connu pendant quelques décennies au moins une certaine faveur. Le terme apparaît pour la première fois sous la plume du philosophe allemand qui contribua à fonder la psychologie expérimentale, Wilhelm Wundt (*Logik,* III, 61), pour

désigner la science des caractères et de leur génération. On trouve des précédents antiques de cette tentative, en particulier dans la caractérologie d'Hippocrate fondée sur la composition des humeurs. Deux psychologues hollandais, G. Heymans et E. D. Wiersma, tentèrent de justifier scientifiquement, par une masse considérable de recherches empiriques, la tentative d'ordonner les profils psychologiques humains selon les traits communs de leur personnalité afin de définir des typologies psychologiques (« Beiträge zur speziellen Psychologie... », 1909). À l'aide de moyens statistiques, après avoir étudié les biographies d'une centaine de personnes et mené des enquêtes concernant plus de cinq mille sujets, ces psychologues parvinrent à mettre en évidence trois facteurs principaux du caractère : l'émotivité (avec ses variables propres d'intensité et d'excitabilité), l'activité (« non le tempérament de celui qui agit beaucoup, mais la disposition de celui qui agit facilement » (voir Gaston Berger, 1950, 25) et, enfin, le « retentissement » ou secondarité, propriété qu'ont nos représentations, une fois disparues du champ de la conscience, de continuer à « retentir » en nous et d'influencer, par leur action prolongée ou action « secondaire », notre manière d'agir et de penser. En combinant ces trois facteurs, on obtient le tableau des huit types de caractères fondamentaux. Dans le souci de rendre cette typologie plus conforme à la diversité psychologique humaine, plusieurs autres facteurs y ont été adjoints comme la largeur du champ de conscience, la polarité, l'avidité, les intérêts sensoriels. En outre, la distinction entre « caractère dominateur » et « caractère subordonné » permet d'associer, d'affiner et de différencier la description des types psychologiques fondamentaux. L'influence exercée par les travaux de Heymans et Wiersma se retrouve dans de nombreux ouvrages français. Le philosophe René Le Senne publie en 1945 un *Traité de caractérologie*. Il y définit le caractère comme « le squelette mental de homme » et plaide à la fois pour une connaissance objective du caractère qui permette d'en limiter la dégénérescence et pour une psychodialectique entre « le moi de valeur » et « le moi empirique ». Le Senne appliquera ses recherches à une idiographie d'Alfred de Vigny. Au même moment, Emmanuel Mounier publie le *Traité du caractère*, où le travail de psychologie et de morale descriptive est dominé par une volonté de compréhension humaniste. Si la conscience psychologique qu'un individu prend de lui-même s'objective, voire se socialise au travers de certains schèmes de compréhension dont la caractérologie fournit le modèle, celle-ci ne peut épuiser la dimension de la personne : « Nous ne sommes typiques, dit Mounier, que dans la mesure où nous manquons à être pleinement personnels. » Enfin, l'ouvrage de Gaston Berger *Traité pratique d'analyse du caractère* (1950) présente à la fois une théorie complexe et affinée du caractère et une méthode, dite des questionnaires, pour en permettre l'investigation.

Ces travaux n'ont plus qu'une influence réduite chez les psychologues d'aujourd'hui, mais les notions de caractère et de personnalité demeurent importantes dans certains courants contemporains de la psychologie et de la psychosociologie. Le concept de personnalité, qui se substitue parfois à celui de caractère, désigne une structure psychologique constitutive de l'être humain et qui présente des traits spécifiques comme l'orientation sur soi-même, le rapport à autrui à travers le désir de reconnaissance et la capacité à se concevoir comme un soi-même objectivé, une quasi-nature, compris et jugé par soi-même et par autrui. Les recherches menées sur l'importance des facteurs sociaux dans la construction de la personnalité ont connu vers le milieu du siècle un remarquable développement. Les écrits pionniers de Clyde Kluckhorn et Henry Murray publiés au milieu des années 1930 sont contemporains des travaux de psychologie sociale de l'anthropologue et sociologue américaine Ruth Benedict (1934) et ont également inspiré l'ouvrage du philosophe français Mikel Dufrenne (1953).

Les recherches menées sur la personnalité autoritaire par Adorno et son équipe (*The Authoritarian Personality*, 1950), quoique critiquées en raison de leur méthodologie, ont exercé une influence réelle sur la sociologie du caractère et des attitudes politiques. Le postulat de départ est celui de la cohérence des attitudes de l'individu, et de sa prédisposition à agir dans les différents domaines de la vie sociale. La personnalité autoritaire se révèle ainsi à travers les éléments constitutifs d'un système d'attitudes antidémocratiques (antisémitisme, conservatisme, etc.), lesquels peuvent se rapporter à une échelle mesurant la potentialité de comportements fascistes ; les éléments de cette échelle sont le conventionnalisme, l'attitude soumise et non critique aux idéaux du groupe, l'agressivité, etc. Le résultat de ces travaux et la définition du type de la personnalité autoritaire ont contribué à mettre en évidence un aspect de progressivité et de polymorphie présent dans la personnalité et à jeter le doute sur la notion d'intégrité du caractère moral.

En dépit du rôle que joue la notion de caractère dans la psychologie de la personnalité et dans la psychologie sociale, elle est aujourd'hui, au sein de la communauté des psychologues, fortement remise en question, notamment grâce aux apports de la psychologie cognitive. La première raison en est que les postulats d'une psychologie du caractère ne résistent guère à l'observation empirique. La psychologie expérimentale révèle en effet, au lieu du caractère ou de la personnalité morale conçus comme des structures complexes unifiées, une réelle modularité ou compartimentalisation cognitive en morale. Il a été par ailleurs établi empiriquement que les traits de caractère sont sen-

sibles aux situations : ce sont aussi bien les hypothèses d'intégrité des traits de caractère et de leur impénétrabilité aux situations qui paraissent aujourd'hui peu fondées. Dès 1928-1930, avant même le moment du plus grand engouement pour la caractérologie, des critiques avaient été publiées dans les *Studies in the Nature of Character*, menées par Hartshorne et May, sur la question particulière des traits de caractère qu'on s'attribue à soi-même. Ces travaux montraient que la corrélation entre traits auto-attribués et comportements était d'environ 0,3. D'autres études ont également contesté l'idée d'une globalité du caractère : le comportement honnête manifesté dans une situation précise ne permet pas de prédire avec une certitude suffisante un comportement honnête dans une autre situation. Enfin, les psychologues contemporains ont mis en évidence trois régularités spécifiques dans l'attribution des traits de caractère : l'erreur consistant à surestimer l'importance des dispositions et à sous-estimer celle des situations ; la tendance à expliquer les actions des autres par des dispositions permanentes tout en considérant que ses propres actions, lorsqu'elles sont immorales, sont le pur produit des situations ; enfin, le biais en sa propre faveur qui fait que l'on rapporte ses propres qualités à des traits de caractère profonds et ses défauts à des accidents. La persistance de telles spécificités explique que les psychologues aient été conduits à surestimer l'importance explicative des notions de caractère et de personnalité. La critique qu'ils ont menée à l'égard de ces notions a été d'autant plus soutenue qu'on a opposé récemment à l'explication de l'action humaine par le caractère un mode d'explication qui rapporte l'action aux croyances et aux désirs du sujet : l'action peut ainsi trouver son principe dans les croyances (c'est le cas chez Platon où les croyances relatives au bien fournissent une motivation propre des actions morales), dans les désirs (thèse qu'on trouve défendue dans la plupart des théories morales, celle de Hume par exemple) ou encore dans la combinaison des croyances et des désirs.

Le retour du caractère dans l'éthique de la vertu

La prise en compte de la philosophie du caractère n'a pas été, au cours du XXe s., seulement le fait des psychologues. Dans le cadre du renouveau d'une philosophie morale centrée sur la vertu, d'inspiration aristotélicienne et insistant sur le caractère propre de la philosophie pratique, la notion de caractère moral s'est trouvée occuper une position centrale. De nombreux philosophes se sont en effet attachés à critiquer les conceptions strictement déontologiques (d'inspiration kantienne), qui rendent compte de la moralité d'une action par sa conformité à la loi morale, et les conceptions conséquentialistes ou utilitaristes, qui considèrent la moralité de l'action à partir de ses conséquences. Selon les défenseurs de l'éthique du caractère, il est plus conforme à la richesse et à la complexité de l'expérience morale d'expliquer la moralité d'un acte non par la conformité à la loi et la qualité des conséquences, mais par le fait qu'elle est l'expression typique d'un trait de caractère, entendue comme une disposition acquise, affective et cognitive, comme un schéma de comportement, typique d'une disposition vertueuse, et qui explique qu'on commette cette action. Dans cette perspective, le caractère devient l'objet premier de l'évaluation morale. Cela a conduit, dans le cadre de théorie de la vertu, à une reformulation conceptuelle et à une révision normative de la philosophie morale menées dans les travaux de Philippa Foot (1978), Alasdair MacIntyre (1981), Peter Geach (1977) et Robert Spaemann (*Bonheur et Bienveillance*, 1990). L'inspiration est fondamentalement grecque, mais des thèmes spécifiquement modernes y sont associés.

Les principaux aspects de ce retour de la philosophie du caractère sont au nombre de quatre. On y trouve, d'abord, une forme d'éliminativisme : une philosophie morale du caractère tente de se défaire des notions de préceptes et de règles. Ce ne sont pas des règles définies de manière formelle et universelle qui guident l'action, mais des délibérations issues de la raison pratique d'un agent moral doté de dispositions particulières. Les normes ne peuvent être appréhendées par des règles, mais exigent des exemples concrets, des modes de vie exemplaires, que la narration exprime mieux que les impératifs moraux ou le calcul des conséquences. Le recours à la notion de caractère est ainsi associé à une critique de la rationalité morale. Par ailleurs, la notion de caractère ouvre sur une conception élargie de ce qui est objet d'une évaluation morale ; elle inclut aussi émotions, désirs et réactions et comprend les aspects « épais » de la moralité. De plus, une éthique du caractère est centrée sur les dispositions du sujet, même si elle n'est pas une forme de subjectivisme au sens où les prédicats normatifs seraient relatifs au sujet qui les énonce. Enfin, dans l'éthique du caractère, les états du caractère sont premiers et indépendants par rapport aux actions qui leur correspondent et de tels états sont à la fois l'objet essentiel et le critère de toute évaluation morale. La notion d'épanouissement humain, ou état optimal du développement du caractère, se définit de façon naturaliste à partir des choses bonnes que les êtres humains doivent normalement désirer.

Il nous arrive souvent de louer ou de blâmer les qualités de caractère d'une personne. D'abord à cause de l'importance du bien que représente ce trait de caractère et de la valeur qu'il prend une fois intégré dans une vie humaine. Mais plusieurs questions doivent être d'abord considérées pour que la notion de caractère joue en philosophie morale le rôle central que les adeptes de l'éthique de la vertu appellent de leurs vœux. Une première difficulté tient au statut ontologique du caractère

et à l'articulation des éléments rationnels, motivationnels et affectifs qui constituent cette réalité psychologique. Une autre difficulté tient à la définition du rôle que joue la vertu de force ou de maîtrise du caractère par rapport aux autres vertus. Enfin, l'élément d'opacité qui persiste dans la connaissance du caractère ne permet pas de concevoir clairement la théorie de la responsabilité morale qui y est associée. En quoi la qualité morale de l'agent, source de la moralité de l'acte, est-elle sous son contrôle au moment où l'acte est accompli ? Si le caractère moral est formé de dispositions à agir, de sentiments et d'habitudes, ce ne sont pas là des réalités dont on puisse dire qu'elles sont sous son contrôle au moment où il agit. Il faudrait encore savoir de quelle façon l'ensemble de ces dispositions morales se rapporte à la source de motivation et à la rationalité pratique dont procède un tel acte. Le retour à la notion de caractère, auquel nous assistons aujourd'hui en philosophie morale, rencontre ainsi des questions très proches de celles qui témoignent de la fécondité de la notion dans l'Antiquité et dans les philosophies du choix du caractère.

● ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959 ; *Éthique à Eudème*, trad. fr. V. Décarie, Paris / Montréal, Vrin / Presses Univ. Montréal, 1978 ; *Grande Morale*, trad. fr. A. Wartelle, in *Revue de l'Institut catholique de Paris,* 23, 1987, 3-90. — BALZAC H. DE, *La Comédie humaine*, I, Paris, Gallimard « La Pléiade », 1976-1981 (12 vol.). — CHEVREAU U., *L'Escole du sage, où il est traicté des vertus et des vices* (Paris, 1646 ; il n'y a pas d'exemplaire de cette édition à la Bibliothèque nationale), l'édition à laquelle on se réfère est *L'Escole du sage,* Paris, Charles de Sercy, 1652. — CICÉRON, *La Rhétorique à Herennius*, *in* CICÉRON, *Œuvres complètes*, Paris, Nisard, 1848, t. I (ce texte date de l'époque de Cicéron à qui il fut à tort longtemps attribué). — HALL J., *Characters of Virtues and Vices*, Paris, 1608 (Jean Loiseau de Tourval, *Caractères de vertus et de vices*, tirés de l'anglais de M. Joseph Hall, Paris, 1610). — HIPPOCRATE DE COS, *De l'art médical*, trad. Littré, repr. *in* Paris, Le Livre de Poche « Bibliothèque classique », 1994. — KANT E., *Critique de la raison pratique* (1788), in *Œuvres philosophiques,* II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985 ; *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), in *Œuvres philosophiques*, III. — LA BRUYÈRE, *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle,* précédés de *Les Caractères de Théophraste traduits du grec* (1688), *in* LAFOND dir., *Moralistes du XVIIe siècle*, Paris, Robert Laffont « Bouquins », 1992.
PLATON, *La République,* trad. et comm. J. Adam (1897), 2e éd., introd. D. A. Rees, 2 vol., New York / Londres, 1963, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard « Folio », 1993 ; *Le Politique,* trad. A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1935. — SCHOPENHAUER A., *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1819), trad. fr. A. Burdeau, éd. corr. R. Roos, Paris, PUF, 1966.

► ADLER A., *Le Tempérament nerveux* (*Über den nervösen Charakter*, 1912), trad. fr., Paris, Payot, 1948 ; *Connaissance de l'homme* (*MenschenKenntnis*, 1927), Paris, Payot, 1949 ; *Le Sens de la vie* (*Der Sinn des Lebens*, 1933), Paris, Payot, 1950. — ADORNO T. *et al.*, *The Authoritarian Personality*, New York, 1950. — ARENDT H., *Eichman in Jerusalem* (1963), trad. fr., *Eichman à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966, 1991. — BENEDICT R., *Patterns of culture* (1934), trad. fr., *Échantillons des civilisations*, Paris, Gallimard, 1950. — BERGER G., *Traité pratique d'analyse du caractère*, Paris, PUF, 1950. — COLBY A., *Competence and Character Through Life*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1998. — DORIS J. M., *Lack of character : personality and moral behavior*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2002. — DUFRENNE M., *La Personnalité de base : un concept sociologique*, Paris, PUF, 1953. — FLANAGAN O., *Varieties of Moral Personality* (1990), trad. fr., *Psychologie morale et Éthique*, Paris, PUF, 1996. — FLANAGAN O. & RORTY A. éd., *Identity, Character and Morality*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1990. — FOOT Ph., *Virtues and Vices*, Berkeley, Univ. of California Press, 1978. — FRENCH P. A., UEHLING Th. E. & WETTSTEIN H. K. éd., *Midwest Studies in Philosophy XIII* ; *Ethical Theory : Character and Virtue*, Univ. of Notre Dame Press, 1988. — GAILLAT R., *Clefs pour la caractérologie*, Paris, Seghers, 1973. — GEACH P., *The Virtues*, Cambridge, Univ. Press, 1977. — HARTSHORNE H. & MAY A. M., *Studies in the Nature of Character* : vol. I : *Studies in Deceit* ; vol. II : *Studies in Self Control* ; vol. III : *Studies in the Organization of Character*, New York, Macmillan, 1928, 1929, 1930. — HEYMANS G. & WIERSMA E., « Beiträge zur speziellen Psychologie und Grund einer Massenuntersuchung », *ZeitschriftSinnesorgane*, 1909, vol. LI. — KLUCKHORN C. & MURRAY H. A. éd., *Personality in Nature, Society and Culture*, New York, Knopff, 1949. — LE SENNE R., *Traité de caractérologie*, Paris, PUF, 1945. — LYNCH D. S., *The Economy of Character*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1998. — MACINTYRE A., *After Virtue : A study in Moral Theory*, Univ. of Notre Dame Press, 1981 (trad. fr., PUF, 1997). — MOUNIER E., *Traité du caractère* (1946), Paris, Le Seuil, 1961. — MUNZEL G. F., *Kant's Conception of Moral Character*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1999. — NISBETT R. E. & ROSS L., *The Person and the Situation. Perspectives of Social Psychology*, New York, McGraw-Hill, Inc., 1991. — ORTIGUES L., « Le concept de personnalité », *Critique*, 41, 1985, n° 456. — SARTRE J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard « Tel », 1995. — SHERMAN N., *The Fabric of Character*, Oxford, Clarendon Press, 1989. — THOUVENOT R., *Précis de caractérologie*, Paris, La Pensée Universelle, 1976. — TIMMONS M., *Conduct and Character*, Wordsworth, International Thomson Publ., 1998. — SWEED J. W., *The Theophrastan Character. The History of a Literary Genre*, Oxford, Clarendon Press, 1985. — VAN DELFT L., *Littérature et anthropologie : nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, PUF, 1993. — WUNDT W., *Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, Stuttgart, Enke, 3 vol., 1880-1883.

Monique CANTO-SPERBER
Anne FAGOT-LARGEAULT

→ *Genres littéraires ; Mœurs ; Moralistes français ; Mounier ; Psychologie morale ; Relations interpersonnelles ; Sartre.*

CAS
Cas de conscience. Étude de cas

Ce que prétend réduire un cas de conscience, c'est la distance entre des formes trop générales pour épouser exactement le contour des situations

vécues et le jeu des circonstances dans lequel ces situations se réalisent effectivement. La moindre de nos pensées relève de cette structure : a-t-elle en elle-même la capacité de se singulariser ?

Il y a des périodes de l'histoire pendant lesquelles la casuistique s'épanouit plus spécialement dans des productions spécifiques. On peut, croyons-nous, parler légitimement d'une casuistique stoïcienne, particulièrement chez Épictète. Le christianisme représente le lieu idéologique rêvé pour un épanouissement illimité de la pratique casuistique : avec le sacrement de pénitence, l'Église catholique dispose d'un moyen très sûr de faire apparaître des cas, aussi nouveaux que l'on voudra et dont la résolution est supposée toujours, en droit, possible. À cet égard, l'âge classique peut être considéré comme un âge béni. La vigueur de la critique que Pascal oppose aux casuistes en est d'autant renforcée. Aujourd'hui, la casuistique comme pratique religieuse semble s'estomper. Mais elle semble aussi avoir trouvé en d'autres lieux la possibilité ou la capacité de se renouveler. Freud fait usage de la catégorie du cas dans le sous-titre de ses analyses ; ainsi, l'Homme aux rats est présenté sous le titre de « Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle », le président Schreber apparaît sous le titre de « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa ». Mais peut-être le cas freudien ne recouvre-t-il pas exactement le cas des casuistes à l'âge classique ?

La casuistique antique

L'art de formuler et de résoudre les cas de conscience a bien sa place chez Épictète. Il fait valoir l'opposition caractéristique du cas de conscience entre des formes et des circonstances. Ainsi, au livre I des *Entretiens,* le philosophe examine-t-il que les prénotions sont communes à tous les hommes ; au livre II, chapitre 17, il se demande comment il faut appliquer les prénotions aux cas particuliers ; au livre II, chapitre 3, il rappelle que l'âme a un penchant naturel pour le bien. Les prénotions sont en nous, sans doute de manière innée, les formes générales de la moralité : nous savons tous, naturellement, ce qu'exige le Bien, le Juste ; « toute âme incline naturellement au vrai, répugne au faux, suspend son jugement sur le douteux. De même, elle a un penchant pour le bien, de l'aversion pour le mal, de l'indifférence pour ce qui n'est ni bien ni mal » (*Entretiens,* III, 3).

Mais la difficulté est de faire passer cette connaissance du bien et du mal dans des conduites particulières. Il arrive que cela ne se fasse pas sans conflit. Il arrive que l'ajustement des prénotions aux circonstances se fasse au détriment de ce que le philosophe estime être les vraies prénotions.

Nous mentionnerons seulement trois cas, où l'on voit s'exprimer une casuistique très réelle mais en un sens inverse : ses résolutions privilégient la définition de prénotions absolument fausses et absolument immorales au regard du stoïcien.

D'abord le cas du moniteur récalcitrant (*Entretiens,* I, 7). Laisser passer une erreur dans la résolution d'un exercice de logique constitue-t-il une faute ? Une faute d'une gravité sans nuances ? Le moniteur, qui a manqué de vigilance, oppose au jugement d'Épictète l'évidence d'une variété des degrés de la faute morale : « Si je me trompe en ces questions, ai-je commis un parricide ? » Le stoïcien refuse cette manière de particulariser la faute : « La seule faute que tu pouvais commettre en la circonstance, tu l'as commise. » Il n'y a donc de détail qu'on puisse excuser, même un détail omis dans un syllogisme. Mais la structure générale du cas de conscience n'est pas niée ici, pas plus du point de vue du moniteur qui se fait reprendre que du point de vue du philosophe. Il y a seulement un désaccord sur la prénotion du Bien : le moniteur fait valoir, contre Épictète, une forme du Bien qui n'exclut pas des degrés de responsabilité dans la faute commise, mais c'est bien à cette forme que se subordonnent pourtant, dans tous les cas, les circonstances des conduites particulières.

Voici maintenant le lettré adultère (*Entretiens,* II, 4). Ce lettré, connu comme le loup blanc, s'introduit un jour avec désinvolture dans la leçon d'Épictète ; la leçon porte sur la fidélité : « Comme Épictète disait que l'homme est né pour la fidélité, que ruiner ce principe, c'est ruiner ce qui fait le propre de l'homme, il entra dans la salle un homme connu comme lettré, qui avait été surpris un jour dans la ville en délit d'adultère. » Contre le principe de la fidélité, défendu par Épictète, le lettré invoque comme dernier argument sa qualité de spécialiste d'Archédème ; le dialogue, qui a tourné à l'altercation, finit sur cette remarque : « Eh bien ! toi qui comprends Archédème, sois adultère et sans foi ! Sois, non pas un homme, mais un loup ou un singe ! car en quoi comprendre Archédème t'en empêche-t-il ? » L'immoralité du lettré ne détruit pas la priorité normative des prénotions, elle fait valoir seulement une autre idée du Bien, à la faveur de laquelle on affirme que les femmes sont « naturellement communes à tous » ; le philosophe, pour n'être pas de connivence avec son interlocuteur, répond alors que « le cochon de lait est aussi commun à tous les invités ».

Passons au cas de l'auditeur de passage (*Entretiens,* III, 9). Il a une heure à perdre avant de prendre le bateau qui le conduira à Rome, où il a un procès concernant sa charge. « Je suis de passage, et, tant que je paye le bateau, je puis aussi voir Épictète. » Aussitôt sorti, il va dire : « Épictète, c'est le néant ; il fait des solécismes et des barbarismes. » L'auditeur déçu aurait aimé recevoir du philosophe des recettes pour répondre à son affaire. Mais le philosophe n'a pas de règles pour ce cas, et on ne vient pas chez lui comme on va « chez un marchand de légumes ou chez un cordonnier ». Pourtant, ici, une fois encore, c'est bien la forme idéale de l'action qui s'impose aux

dépens des circonstances : même l'auditeur pressé de se rendre à Rome pour son affaire fait valoir, contre Épictète, une prénotion, à ses yeux exacte, du Bien.

On pourrait invoquer bien d'autres cas pris chez les stoïciens. Mais il semble que leur structure ne varie guère. Il s'agit toujours de faire valoir, par rapport à l'événement, la partie directrice de nous-mêmes, « qu'elle soit disposée et agisse conformément à la nature ». Il y a divergence simplement sur la définition de cette nature.

On voit que, chez les stoïciens, la nature est pour ainsi dire toujours préalablement pénétrée de moralité. Les circonstances apparaissent ainsi d'emblée rationnelles ou, en tout cas, rationalisables. Les événements ne sont pas d'eux-mêmes étrangers à la philosophie, et l'on pourrait, de ce point de vue, appliquer ici une formule familière en rappelant que dans ce cas le réel est toujours rationnel. La vie est donc dévalorisée au bénéfice des formes générales de la moralité, au bénéfice d'une pensée conforme à la nature. Nous croyons que la pratique stoïcienne des cas de conscience définit ce qui sera durablement la forme exigée de cette pratique. Résoudre un cas de conscience revient, dans tous les cas, à ramener à des structures idéales, à des prénotions, la substance variable des événements. Le philosophe déplore seulement que les prénotions ne s'imposent pas de manière uniforme à toutes les consciences.

Casuistique moderne et contemporaine

Y a-t-il eu un âge d'or de la casuistique ? Ce n'est pas impossible, car il a peut-être existé des conditions de temps et de lieu plus particulièrement favorables au projet originel de la casuistique : uniformiser la pratique des règles morales. C'est bien ce projet qui apparaît de la manière la plus explicite dans l'œuvre de Jacques de Sainte-beuve, casuiste fameux de la seconde moitié du XVIIe s. Il s'agit de répertorier, à coups de résolutions de cas de conscience, toutes les déviations de la conduite des fidèles, et de produire ainsi le cadre formel définitif des conduites autorisées. On ne devrait plus, après lui, voir formuler la difficulté née de l'union conjugale d'époux de religions opposées. En aucun cas, on n'autorisera le mariage d'une femme catholique et d'un homme de religion « prétendue réformée ». L'uniformisation des mœurs est donc l'objectif visé. Comment l'atteindre à coup sûr ?

La première exigence caractéristique de la pratique du casuiste est celle de l'exhaustion. Les résolutions prétendent à un dénombrement complet de toutes les irrégularités commises, elles en donnent la correction exhaustive. Avec Sainte-beuve, plus de huit cents cas sont résolus, répertoriés, classés par ordre des matières. Leur multiplication ne doit pas étonner, car elle vise à être sans lacune. L'une des matières de prédilection de la pratique casuistique est celle du mariage. Il y a d'abord les cas qui touchent à l'autorisation du mariage, tels que celui que nous évoquions un peu plus haut. Cette autorisation a donc à voir avec la foi, mais aussi avec les degrés de parenté, et certaines pratiques ou privautés que les époux se sont autorisées avant leur mariage. Le souci essentiel du casuiste paraît être ici celui de l'uniformité des croyances religieuses. Son inquiétude explicite porte sur la possibilité de renforcer le camp des ennemis de Dieu par l'autorisation de mariages mixtes, lesquels tournent toujours et sans exception au désastre. D'autres cas traitent de questions internes à la vie de mariage, et, par exemple, s'interrogent sur les attouchements permis ou défendus entre conjoints. On retrouve ici la définition de la finalité essentielle du mariage, liée à la fécondité des époux et à la procréation. L'usage des plaisirs doit être étroitement limité aux exigences de cette finalité. Dans d'autres cas encore, on examine les difficultés qui peuvent naître de l'inégalité des conditions sociales des époux. On voit alors que les résolutions diffèrent selon que la supériorité de condition joue en faveur de l'époux ou de l'épouse.

L'exhaustion s'applique aussi aux cas relatifs à la discipline ecclésiastique, et particulièrement aux cas qui ont pour objet les ressources et les revenus des clercs. La législation sur les bénéfices, dots et pensions religieuses est précise, soucieuse de détailler les questions. Le principe est dans ce cas de subordonner l'usage de ces ressources à l'exercice de fonctions réellement et effectivement cléricales. Mais les irrégularités prolifèrent, et l'on n'en finit pas de dénombrer les circonstances où l'on veut s'approprier des ressources et des gains sans aucun engagement religieux. Il y a des cas où l'on voit des sommes, versées pour un monastère, se perdre dans des constructions sans avenir et qui resteront à jamais inachevées.

Le casuiste se soucie encore de régler des cas nés de pratiques professionnelles variées. Sa compétence s'étend donc à l'économie. Il résout des cas nés de transactions portant sur des animaux, sur du blé, ou encore des terres. Il a son idée sur la bonne manière de comprendre les échanges économiques : des terres contre du grain, des bêtes contre de l'argent, et, par là, il rencontre parfois les effets d'une misère difficilement rationalisable. N'y a-t-il pas des cas où le vol de bois mort dans les forêts doit être interprété comme le fait de la nécessité nue ? L'exercice des métiers est sujet à des décisions comme celle qui porte sur l'autorisation de vendre des aiguilles et autres petites marchandises à la porte des églises les dimanches et jours de fêtes.

Aucun aspect de la vie des fidèles n'est donc oublié. Le casuiste ne s'estime jamais incompétent. Il n'est pas de sujet rebelle à l'art du casuiste. Mais la spécificité de cet art en fait un art d'écriture. On se tromperait si l'on voulait voir dans la casuistique une sorte d'inquiétude portant

sur le vécu ou l'existence. Résoudre un cas de conscience, c'est d'abord l'énoncer, puis répéter cet énoncé, comme pour en fixer la substance dans des mots, commence alors la résolution proprement dite, à la manière de la résolution d'un problème, avec le cortège de ses thèses, de ses autorités, de ses citations, et, pour finir, la décision et, quelquefois, la formule « ... très humble et très obéissant serviteur De Saintebeuve ».

La résolution écrite n'a pas exactement l'allure d'une démonstration ; c'est plutôt un exposé des raisons et des autorités qui appuient la décision, laquelle, en leur absence, ne serait modifiée en rien. À la question « si on doit souffrir que des merciers se mettent proche les portes des églises des villages les dimanches et les fêtes pour y vendre leurs marchandises », on répond « que ce sont des désordres à tolérer quand on ne peut y remédier sans incommoder les vendeurs et les acheteurs. C'est une espèce de nécessité ». La substance du cas est faite de mots, et l'œuvre du casuiste est, sous cet aspect, une œuvre de verbalisation unilatérale : œuvre de mots pour des effets dont le casuiste ignorera la réalité dans l'existence de ceux dont il aura résolu les cas de conscience. L'écriture des cas est belle sans conteste : elle s'offre sans recherches, elle est précise et limpide, elle saisit par une sorte de beauté aride et l'on est sur le point de céder, sans réserves, à l'admiration.

Mais l'admiration qui naît de l'écriture est troublée par une espèce d'inquiétude : si l'existence en est absente, elle s'offre pourtant comme ce qui devra accueillir la résolution du cas comme sa norme. Les résolutions ont vocation à s'infiltrer dans des conduites particulières afin de les rendre compatibles avec les prescriptions idéales des règles. Elles sortent alors de l'ordre des mots pour se traduire dans des décisions vécues, elles tendent ainsi à réaliser l'objectif de l'uniformisation qui définit, au fond, le projet du casuiste. C'est donc, en définitive, la conscience du casuiste qui s'impose de manière éclatante : elle dit de manière souveraine la forme de la conduite d'autrui, en accord avec une orthodoxie dont elle est à la fois la révélation et l'humble servante.

La décision du casuiste n'a rien de provisoire et n'est liée à l'occasion qu'à titre de prétexte. En vérité, les résolutions forment ensemble un système de formes homogène à un univers de croyances, de dogmes et de règles reconnus et approuvés de l'Institution. Le casuiste ne s'exprime pas, en vérité, à titre personnel ; il est le représentant et le délégué de l'Église pour les questions de morale et de discipline. Les sujets des cas de conscience, une fois leurs cas résolus, sont donc invités à corriger et à rectifier leurs conduites dans la perspective d'un retour aux règles approuvées de la communauté. On voit que le casuiste est, de ce point de vue, l'intermédiaire d'une correction fondée d'abord dans l'Institution. La casuistique n'a pas en vue l'originalité ni même la personnalité des consciences ; elle se propose seulement d'uniformiser les conduites, en rationalisant les irrégularités et les déviations. En ce sens, elle est absolument étrangère à tout souci de subjectivité, si l'on entend par ce terme la recherche de la singularité et de l'individualité réduite à son propre horizon. Mais le pouvoir du casuiste est bien réel, son individualité, en relation avec les ordres de l'Église, absolument affirmée, et, surtout, ses décisions ont valeur normative, non de manière ponctuelle, mais universelle.

C'est peut-être sur ce point qu'une sensibilité philosophique à la vie propre de la conscience, comme celle qui apparaît dans certaines thèses du stoïcisme, peut être troublée. Le soin qu'il faut donner, à travers l'application problématique des règles, à la partie hégémonique, comme le dit Épictète, ne peut être délégué. La casuistique, au contraire, exige le consentement à l'autorité d'un délégué d'exception, le casuiste précisément.

Nous sommes en mesure, désormais, de rencontrer la critique que développe Pascal dans les *Provinciales* à l'encontre des casuistes. Critique insistante, et non de principe. Pascal aurait très bien pu se satisfaire d'une condamnation lapidaire de la pratique casuistique : elle aurait été l'art d'accommoder, dans le sens de la nature humaine déchue, les exigences des commandements de la morale. Tout était dit dans l'évocation de la nature humaine née du péché et uniquement tentée par le péché. Mais à cette définition, impossible à sauver, de la casuistique ne se borne pas l'analyse pascalienne. C'est tout l'éventail des procédés en usage chez les casuistes qui va être examiné, et examiné en détail.

C'est ainsi que Pascal s'attarde à analyser le fonctionnement du procédé des opinions probables, puis des circonstances favorables, puis de l'interprétation, puis de la direction d'intention, puis des restrictions mentales. Les opinions probables sont celles qui ont l'approbation d'un docteur considérable ; on devine qu'il ne sera pas difficile de trouver un docteur pour chaque opinion que l'on voudra rendre probable. Les circonstances favorables sont celles qui justifient les exceptions à la règle, comme pour un religieux, de changer l'habit de son état lorsqu'il s'agit de se rendre, pour évangéliser, dans de mauvais lieux. L'interprétation permet de faire varier, à sa fantaisie, le sens de mots comme « assassin », « aumône » : il sera alors permis de tuer en toute sûreté de conscience, ou de ne jamais faire l'aumône dès lors qu'on ne pourra pas le faire de son superflu. La direction d'intention permet de distinguer entre la matière de l'acte et sa finalité : tout deviendra donc permis, dans l'ordre des conduites, à condition seulement de bien tourner l'intention. Quant aux restrictions mentales, elles font jouer des distinctions subtiles et privées qui permettent de valider, verbalement, des conduites immorales : on dira, par exemple, je jure (que je dis) que je n'ai

pas fait cela, la restriction exprimée dans la parenthèse étant inaudible à l'interlocuteur, alors qu'on l'a bel et bien fait.

On dirait Pascal fasciné par l'ingéniosité des casuistes, et surtout par ces mécanismes non quelconques qui permettent de transformer les fautes les plus évidentes en conduites moralement parfaites. Imposture, offense à Dieu, prétention insupportable du pécheur à invoquer une perfection rigoureusement inexistante. Humanisme bénin des casuistes, ils rendent le salut facile et assuré, à peu de frais. La Nature déchue triomphe, et c'est Dieu qui en est absolument offensé.

Mais il semble que plus que tout autre reproche, ce soit la multiplication des intermédiaires humains entre le fidèle et son Dieu qui mérite d'être dénoncée. On voit s'inscrire ici une exigence essentielle de la spiritualité pascalienne : celle de la solitude poussée à l'extrême. Solitude, maître-mot : et c'est bien l'objectif des casuistes que de le vider de tout sens. La théologie, au lieu de mettre l'homme en présence de son Dieu dans la forme d'une relation absolument sans recours, ou sans autre recours que celui, tout divin, de la grâce, se propose de multiplier les médiateurs : on voit alors proliférer les nouveaux auteurs, tout modernes, eux-mêmes relayés par des confesseurs et des casuistes on ne peut plus indulgents. La face de Dieu disparaît, la religion s'humanise, on passe au politique.

On ne peut pas s'adresser à Dieu sans trembler. Aucun médiateur n'y changera rien, et il est vain de vouloir se rassurer à force de paroles humaines. Au contraire, laissé à soi-même, on ne doit s'adresser à Dieu qu'en se déprenant de soi autant qu'il est possible, dans l'oubli des autorités, dans l'oubli de la concupiscence de la parole et des plaisirs du corps, ayant exténué en soi la nature par tous les moyens, y compris les souffrances de la maladie, invoquées pour leurs vertus essentielles dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies,* et nullement assuré, après cela, d'être sauvé.

Le Dieu facile des casuistes répugne à Pascal. Le Dieu familier des opinions probables lui fait horreur. Ce qui est exigé de l'homme c'est qu'il renoue avec la nudité d'une relation sans intermédiaire à Dieu, et qui le laisse désarmé et seul à la disposition d'une grâce qu'il n'est pas en son pouvoir de mériter.

Comme Épictète, Pascal défend les droits imprescriptibles de la partie hégémonique, mais d'une manière bien plus radicale. Le stoïcien accepte, en effet, l'idée de « perdre la raison », et c'est peut-être là la destination réelle du travail de la raison, alors que la revendication de solitude, chez Pascal, est celle d'un moi qui n'en finit jamais, dans son effacement même, de s'affirmer. La casuistique stoïcienne ouvre sur une conduite d'abandon, de pur consentement. Le refus de la casuistique, chez Pascal, implique l'affirmation d'une singularité pleine de misère et d'erreur, mais qui reste, dans son néant, le point d'application de la grâce.

Toute casuistique signifie l'élimination des singularités. Elle définit une sorte d'état de droit, où l'exigence unique à l'endroit des sujets est de conformité : sujets égaux et, en un sens, indifférents à la loi. Contre cette uniformisation par la fonction de sujet, Pascal réclame la possibilité de la retraite. À l'image du Christ, au jardin de Gethsémani, lorsqu'il se retire à l'écart de ses disciples, pour prier en suant le sang.

Il n'est pas rare de rencontrer aujourd'hui des traités de casuistique sacramentelle ; il en existe de récents sur le mariage. Mais la structure des cas reste inchangée : il s'agit toujours de ramener à la forme normative idéale le jeu des circonstances. On le fait à l'aide de cas le plus souvent fictifs, simples variations impersonnelles sur des prénoms sans substance. Ainsi : « Laurent a épousé Caïa. Or quelle n'est pas sa stupéfaction de constater après son mariage que Caïa était enceinte ! Ne pourrait-il pas de ce fait obtenir de l'Officialité une déclaration de nullité ? » (Mgr A. Martin, *Le Mariage,* p. 320).

La résolution d'un cas de conscience implique nécessairement le retour de la singularité à la généralité : c'est toujours dans l'horizon des dogmes, des principes et des règles que se résout le cas. On dira, d'une formule un peu vague et familière, que le droit prime le fait. Il ne semble pas y avoir d'exception à cette évidence. Celui qui voudrait concilier casuistique et reconnaissance des singularités nourrirait donc une prétention sans objet. Se pose, en partant de cette remarque, la question du statut de l'analyse chez Freud, telle qu'elle paraît dans les *Cinq psychanalyses.* Nous devons distinguer deux aspects essentiels dans la définition de la question. Le premier concerne la doctrine freudienne du point de vue de sa composition et de son organisation conceptuelle : arsenal théorique pour saisir autant que possible la structure d'une personnalité en renouant avec sa genèse. Le second concerne ce que nous avons évoqué comme art d'écrire chez Saintebeuve.

On a reproché à Freud son interprétation restrictive des fonctions du rêve. Ainsi fait Michel Foucault dans son introduction à *Rêve et Existence* de L. Binswanger. Le rêve n'a plus que le rôle d'un symbole imagé, sa vérité est ailleurs qu'en lui-même et laisse échapper l'événement ou le désir qui l'ont fait être. L'analyse existentielle prétend retrouver la vérité de l'existence en redonnant à l'imagination et au rêve des fonctions de constitution non dérivées mais originaires. Le rêve n'est pas un résidu d'existence, mais la manifestation d'une liberté qui se concrétisera dans un destin. De ce point de vue, Freud mérite le titre de casuiste, au sens où il privilégie le jeu des formes symboliques, des généralités, contre la singularité existentielle.

Il n'est pas mauvais d'observer que dans les cinq grandes analyses, les sujets de l'analyse finissent tous par échapper à la vigilance de l'analyste. On le voit avec Hans, l'enfant qui avait la phobie des chevaux. Freud estime que le travail d'élucidation de cette phobie aurait pu, aurait dû, être poussé au-delà de son terme effectif. Dans le cas de Dora, on assiste à l'interruption délibérée de l'analyse par la jeune fille, désireuse peut-être de préserver contre la curiosité analytique un secret. Voici la note mélancolique sur laquelle se termine l'analyse de l'Homme aux rats : « [Note de 1923] Le patient auquel l'analyse qui vient d'être rapportée restitua la santé psychique a été tué pendant la Grande Guerre, comme tant de jeunes gens de valeur sur lesquels on pouvait fonder tant d'espoir. » Ce que saisit l'analyse du destin est minime. Elle traverse les « strates successives de ce qui a été individuellement acquis », mais c'est pour retrouver un héritage encore plus ancien, « les vestiges de ce dont l'homme a hérité ». Qu'on se place au point de vue de l'archéologie, ou de la téléologie, toute analyse se présente comme lacunaire.

Écrire la résolution d'un cas de conscience c'est mettre en forme cette résolution à partir de l'énoncé du cas, c'est disposer suivant un ordre logique les moments d'une argumentation appelés à s'inscrire, dans un ordre non quelconque et à point nommé, en vue de justifier une décision. Écrire un cas c'est donc mettre en œuvre tout un art de la composition, un art du récit devrait-on dire, et par là le casuiste s'apparente à l'écrivain, au romancier, il devient producteur de fictions. On ne doit pas donner à ce terme de « fiction » un sens faible, mais bien plutôt celui d'essence du travail d'intelligibilité. Michel Foucault l'utilise en ce sens ; il propose de comprendre le travail de la fiction comme le travail de la vérité, mais on comprend que l'expression a ici la valeur d'une exigence laborieuse, elle est le fruit d'une application et d'une attention de tous les instants. Parfois, à « fiction », Michel Foucault substitue la formule de « polyèdre d'intelligibilité », qui a le mérite de définir le travail de la fiction comme un travail interminable : les faces du polyèdre peuvent, en droit, être multipliées, et l'analyse est de ce fait toujours interminable.

Nous avons cru pouvoir rendre compte de la casuistique sous deux aspects : l'aspect dogmatique, qui exige toujours la soumission des cas de conscience à un *a priori* qui a force de loi, et l'aspect rhétorique, celui qui fait du casuiste un artisan, un écrivain. Sous le premier aspect, la casuistique nous paraît être une pratique détestable, car elle est nécessairement réductrice, c'est la vie contrainte de se soumettre à des formes sans bonté. Sous le second aspect, elle nous donne du bonheur : d'autant plus qu'elle devient alors inoffensive ; elle produit alors des monuments d'écriture, dont la beauté s'accommode volontiers de brièveté. Quelques lignes suffisent, et c'est l'éblouissement. La rêverie prend alors le relais pour essayer de combler les intervalles. L'émotion nous saisit dans Saintebeuve, à l'évocation de ces voleurs de bois mort, que le confesseur absout parce que leur dénuement est sans nom. Sans doute s'agit-il là d'une finalité dérivée, encore ne devrait-on pas en jurer.

On aurait pu évoquer d'autres relais que ceux que nous avons retenus. La casuistique est sûrement une pratique universelle, mais il est vraisemblable que ses caractéristiques essentielles ne varient guère.

► ÉPICTÊTE, *Entretiens*, trad. E. Bréhier, Paris, Gallimard « Pléiade », 1962. — FOUCAULT M., Introduction et notesà L. BINSWANGER, *Rêve et Existence*, trad. de l'all., J. Verdeaux, Paris, Desclée de Brouwer, 1955. — FREUD S., *Cinq psychanalyses* (1905-1915), trad. M. Bonaparte & R. Loewenstein, Paris, Denoël & Steele, 1935 ; *L'Homme aux rats – Journal d'une analyse*, texte all. et trad. E. Ribeiro Hawelka, Paris, PUF, 1974. — KIRK K. E., *Conscience and Its Problem*, Londres, James Clarke & Co., 1999. — KUCZEWSKI M. G., *Fragmentation and Consensus*, Georgetown, Georgetown Univ. Press, 1999. — MARTIN (Mgr) A., *Le Mariage, Précis théologique et canonique*, Rennes, H. Riou-Reuzé, 1964. — MILLER R. B., *Casuistry and Modern Ethics*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1996. — PASCAL B., *Les Provinciales*, Paris, Garnier Frères, 1965. — SAINTEBEUVE J. DE, *Résolutions de plusieurs cas de conscience...*, Paris, Guillaume Desprez, M.DC. LXXXIX. — THIEL M.-J. & THEVENOT X., *Pratiquer l'analyse éthique. Étudier un cas, examiner un texte*, Paris, Le Cerf, 1999.

Pierre CARIOU

→ *Casuistique ; Casuistique contemporaine , Épictète , Fins , Freud ; Pascal ; Responsabilité ; Stoïcisme ancien.*

CASUISTIQUE

Casuistes et casuistique au XVIIe et au XVIIIe s.

La casuistique est le plus souvent définie comme l'application des règles morales générales à des cas concrets. Elle consiste donc à articuler l'universalité d'une norme et la particularité d'un agir. En ce sens, l'espace constitutif de la casuistique n'est libéré que si l'on tient qu'un universel moral abstrait préexiste idéalement à ses applications concrètes. C'est pourquoi l'idée même de la casuistique est étrangère à la philosophie grecque. La prudence aristotélicienne (*phronèsis* / φρόνησις) par exemple, « disposition à choisir (par la délibération qui la caractérise) et agir concernant ce qu'il est en notre pouvoir de faire et de ne pas faire », a certes pour objet propre le contingent. Elle suppose donc une connaissance du singulier, qu'aucune science néanmoins ne pénétrera jamais totalement. En conséquence, loin d'être une sagesse théorique, elle se définit principiellement comme une connaissance pratique, c'est-à-dire comme une certaine intelli-

gence dans une décision ou vertu intellectuelle. La prudence n'ayant pas d'essence ou de loi universelle par rapport auxquelles se définir, elle s'incarne dans l'existence singulière de l'homme prudent, dont la justesse du jugement fournit le type des valeurs les meilleures. C'est pourquoi l'éthique aristotélicienne est une « herméneutique de l'existence humaine » (P. Aubenque). Cette éthique de la *phronèsis*, qui est indissolublement réflexion et action (*praxis* / πρᾶξις), ne saurait donc se dire dans les termes d'une application d'un universel normatif à des cas. Pour que les termes de la casuistique, dans lesquels les époques moderne et contemporaine pensent spontanément, fussent possibles, il fallait non seulement l'idée chrétienne de la Révélation et d'une déductibilité des lois morales à partir d'elle, mais surtout la position hétérogène tardive (à partir de saint Thomas d'Aquin) des moyens – *a posteriori* – et de la fin – *a priori* –, due à l'oubli de ce que le juste milieu (*medium*, milieu plus que moyen) à quoi sont ordonnées les vertus morales puisse être l'élaboration simultanée et homogène de la fin et des moyens dans l'éthique héritée d'Aristote (*Somme de théologie,* IIa IIae, q. 47, a. 6 et 7). Il fallait donc présupposer que, dans une action, la fin fût d'abord connue et les moyens à choisir et à mettre en œuvre ensuite. Enfin, il fallait évidemment pouvoir disposer des concepts de conscience et de syndérèse, pour qu'il y ait des « cas de conscience ».

La casuistique, en tant qu'elle organise l'application d'une norme (connue *a priori*) en vue d'une fin (connue *a priori*) à des moyens à choisir et mettre en œuvre, ne pouvait être qu'une invention de la scolastique tardive. Il fallait donc que l'on soit en mesure de fournir une lecture du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* (en particulier VI, 2) qui pût intégrer une doctrine catholique du péché, les textes décisifs à cet égard étant ceux de saint Thomas d'Aquin (*Somme de théologie,* Ia IIae, q. 19, a. 3, ad 2 et q. 57, a. 5, ad 3). Avec la seconde scolastique ce sont les commentaires de ces grands lieux communs de la théologie morale naissante que constituent la Ia IIae et la IIa IIae pars de la *Somme de théologie* de saint Thomas d'Aquin qui armeront les manuels des confesseurs. Ce n'est donc que par analogie, et pour insister sur l'idée d'adaptation d'une prescription à des convenances, c'est-à-dire sur la distinction entre les modalités d'accommodements à une loi et ses exceptions, que l'on a pu parler de casuistique stoïcienne (par exemple dans les *Entretiens* d'Épictète) ou juive. Le *Talmud* permet par exemple de contourner l'exigence absolue de repos du sabbat. Sans faire d'entorses au principe, la communauté peut cependant composer avec lui. C'est le cas lorsqu'on crée un passage d'une maison à l'autre afin d'éviter de sortir au grand jour (traité *Erubim*). Proposés au Christ, les cas innombrables disputés par les rabbins réapparaissent dans les Évangiles, comme le respect du sabbat, le jeûne ou le divorce.

Le mot même de casuistique est postérieur au terme partisan de « casuiste », utilisé dans les querelles des années 1650. Il désigne, après coup, une part importante de la théologie morale, dans l'Église catholique mais aussi dans les Églises nées des Réformes protestantes. À la suite de Calvin, les théologiens et exégètes réformés hostiles à la casuistique catholique ont quand même dû interpréter à leur tour les immoralités des personnages bibliques : mensonges, polygamie, etc. Au XVIIe s., les docteurs de l'académie de Saumur ont argumenté contre la conception puritaine du dimanche héritier du sabbat. À Genève, Jean Alphonse Turrettini (1671-1737), premier détenteur de la chaire d'histoire ecclésiastique, partisan d'une interprétation philologique et historique des Écritures, a cherché à restreindre à des circonstances particulières bien des préceptes de l'Évangile, tel « Tu ne tueras pas » (qui est aussi le cinquième commandement du décalogue) : il interdit les vengeances privées, mais pour mieux rappeler le droit de glaive du magistrat.

La casuistique doit diriger les actes vers une fin surnaturelle, non sans préciser la licéité des moyens. Un cas de conscience est un « fait concret, réel ou fictif, individuel ou social, pour lequel on décide, conformément aux conclusions de la science théologique, l'existence ou l'inexistence de certaines obligations morales » (E. Dublanchy). Entrent en ligne de compte l'objet, les circonstances (personnes, moyens, habitude, scandale, occasion prochaine de péché), la plus ou moins grande conscience de mal faire et le consentement. Or, un cas est tel précisément parce que sa résolution est impossible par la seule application des principes généraux de la théologie, ni même parfois par la loi naturelle qui englobe ce que la tradition a pris l'habitude d'appeler les « mœurs ». La casuistique se déploie dans un vaste espace à la périphérie du dogme. La décision y implique le recours à l'autorité ecclésiastique qui décide, à tout le moins indique, l'existence ou l'inexistence d'une obligation morale en s'appuyant sur l'Écriture, la Tradition, les Pères de l'Église, voire les théologiens moralistes. « Toute la réflexion des XVIIe et XVIIIe s. tourne autour de cet espace intellectuel du "moralement certain", plus ample encore que celui du vrai. On s'aperçoit que les analyses des plus profondes des théologiens de ce temps déploient sans cesse l'éventail du vrai, du moralement certain, du plus probable, du probable » (B. Neveu). À partir de la seconde moitié du XVIe s., tandis que l'évolution de la société multiplie les cas inédits, ils envisagent pour eux plusieurs modes de résolution, se divisant parfois profondément sur les solutions à apporter.

Casuistique et probabilisme

La spécificité de la casuistique catholique tient au sacrement de pénitence. Il n'est dès lors pas seulement question de la licéité de la conduite

mais aussi des conditions de l'absolution donnée au pécheur par le prêtre. Celui-ci doit apprécier les circonstances de l'acte, mais encore la conscience douteuse ou fausse de son auteur, les modalités du regret des fautes commises (attrition si simple peur de l'enfer, ou contrition si amour de Dieu) et l'intention de ne plus recommencer.

Même si l'on a pu voir le premier essai de casuistique dans les *Sententiarum libri quinque* de Pierre de Poitiers, on ne sera donc pas surpris de voir la casuistique médiévale se développer pour une large part dans les Sommes des confesseurs qui se multiplient à partir du XIIIe s. Le rôle croissant des ordres mendiants, dominicains et franciscains en particulier, et l'obligation à une confession régulière (faite aux fidèles par le IVe concile de Latran en 1215) expliquent cet essor qui vise à mieux former les prêtres. C'est ainsi que Robert de Flamesbury, chanoine de Saint-Victor, écrit vers 1207-1215 un *Poenitentiale*, utilisant les décisions juridiques pour former les jugements du confesseur. D'ailleurs, plusieurs Sommes émanent du milieu de l'université de droit de Bologne. Droit ecclésiastique et théologie servent à résoudre les cas de plus en plus nombreux et rangés selon les préceptes du Décalogue. Les confesseurs disposent de Sommes de cas suivis de solutions dont l'ensemble doit régler les mœurs. Ces ouvrages se multiplient en raison de leur utilité. Une littérature théologique des plus abondantes est née, avec déjà des synthèses et des classifications, telle, en 1515, la *Summa summarum de casibus conscientiae* du dominicain Sylvestre de Prierias, riche de 715 articles et bientôt vouée à 40 rééditions. Les Réformes protestantes qui nient, pour la plupart, la confession auriculaire et le sacrement de pénitence, surviennent alors que les confesseurs disposent déjà de solides traités pour les aider. C'est surtout dans l'Espagne préservée de la guerre et de l'hérésie que se poursuit l'élaboration de la casuistique. L'université de Salamanque y joue, dès les années 1530-1540, un rôle essentiel grâce à l'enseignement et aux commentaires de la *Somme de théologie* (Ia et IIa IIae) de saint Thomas d'Aquin par les détenteurs successifs de la chaire de Prime dont les cours nous sont souvent connus par les notes de leurs auditeurs : Francisco de Vitoria dans les années 1530, puis Melchior Cano vers 1545, Domingo Soto (*De justitia et jure*, Salamanque, 1556). Aux Sommes de cas des confesseurs viennent donc s'ajouter les commentaires de la *Somme*. Les docteurs de Salamanque, comme ceux de Paris et de Louvain au siècle suivant, ont une fonction importante de régulation dogmatique dans l'Église, l'autorité pontificale n'intervenant que rarement et surtout pour trancher des conflits persistants. Les leçons des commentateurs ont un contenu casuistique certain, accru par les questions pour une grande part nouvelles, suscitées, par exemple, par la découverte de l'Amérique. Le célèbre cours de Vitoria en 1539 sur le droit de la guerre appliqué à la conquête des Indes par les Espagnols est en fait un traité de casuistique. Avec les controverses sur la légitimité de la colonisation espagnole et les modalités de l'évangélisation des Indiens, la casuistique s'installe dans les relations internationales et dépasse le seul ministère des confesseurs.

Les commentateurs dominicains de la *Somme de théologie* en viennent aussi à se pencher sur la conscience incertaine. Ils restent attachés à l'idée que dans le doute il faut s'en tenir à la solution la plus sûre (tutiorisme). Ils acceptent qu'on règle son action sur l'opinion probable, c'est-à-dire approuvée par des docteurs, d'ailleurs en nombre accru, approuvée parce qu'elle peut être prouvée, c'est-à-dire raisonnablement argumentée par des preuves. Ils reconnaissent que l'ignorance peut être invincible. Ils reprennent les cas anciens où il est licite d'agir dans l'incertitude selon une opinion autre que la sienne, tel le soldat pris entre le devoir d'obéir au prince et ses doutes sur la justice de la cause de celui-ci. Dans un tel cas, il faut obéir, le prince portant seul la responsabilité. L'action effectuée autrement que selon la conviction intérieure mais sur la foi d'un docteur a acquis, ainsi que la probabilité, droit de cité dans une littérature casuistique déjà foisonnante à un moment où le concile de Trente (1545-1563) a réaffirmé le libre arbitre et le sacrement de pénitence sans toutefois trancher ni sur les rapports de la grâce et de la liberté ni sur les dispositions exigées du pénitent.

La probabilité est déterminée par la possibilité de reprendre l'argumentation rationnelle d'une autorité pour en faire un usage pratique ; elle n'a rien à voir avec notre concept mathématique de probabilité, inventé par Leibniz, qui consiste à calculer les chances qu'un événement a de se produire. Leibniz a pris soin de les distinguer : « Je ne parle pas ici de cette probabilité des casuistes, qui est fondée sur le nombre et la réputation des docteurs, mais de celle qui se tire de la nature des choses à proportion de ce qu'on en connaît, et qu'on peut appeler la vraisemblance » (éd. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften*, t. VII, p. 167). Dans l'histoire de la notion de probabilité, l'*Expositio in Primam Secundae* du dominicain Barthélemy de Medina (1577) représente un tournant décisif. Bientôt suivi par d'autres membres de son ordre et nombre de jésuites, il permet, en présence de plusieurs opinions contradictoires, dont la nôtre propre, de choisir, indépendamment de notre adhésion spontanée à la vérité, l'opinion *la moins* probable, car celle-ci reste encore probable pourvu qu'elle ait pour elle l'autorité d'un sage : *probable*, c'est-à-dire, conformément à l'étymologie et selon son usage constant avant le sens leibnizien, « qui peut se prouver ».

Le consentement extrinsèque des casuistes doté d'une sérieuse probabilité se substitue à la conviction individuelle, mais le sujet, s'il renonce à sa

propre opinion jugée douteuse, se voit reconnaître une large liberté de choix entre les opinions. La confiance accordée à la liberté humaine est grande, ce qui ne va pas sans susciter d'âpres débats, car l'essor de la casuistique probabiliste va de pair avec les querelles sur la grâce. Comment concilier toute-puissance divine et libre arbitre, gratuité de la grâce et mérite humain ? Dix ans avant le livre de Medina furent condamnées, en 1567, des thèses prétendument augustiniennes du théologien de Louvain Baius. Onze après, en 1588, paraît à Lisbonne l'ouvrage du jésuite Molina, la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. Molina, prenant ses distances tant avec Augustin qu'avec Thomas d'Aquin envisage une grâce suffisante permettant à l'homme de faire le bien mais subordonnée au libre arbitre de celui-ci pour devenir efficace. Dès lors, Dieu et l'homme concourent à la même œuvre. Mais cette coopération simultanée fait-elle encore place à la prédestination de Dieu ? Cela suppose que Dieu sache comment peuvent se comporter les créatures libres dans toutes les circonstances possibles : c'est la « science moyenne » (située entre la connaissance des choses réelles passées ou à venir et celle des libres décisions humaines). Dieu connaît d'avance les mérites de chacun et adapte sa prédestination.

Il en résulte de violentes discussions, surtout entre dominicains (dont le P. Bañez, lui-même casuiste) et jésuites sur la question des *auxilia*, des secours, apportés par la grâce divine à l'homme en vue de son salut. Le « molinisme » fait l'objet de fortes attaques. Le Saint-Siège doit intervenir et, en 1597, une commission de cardinaux se penche sur la question, la congrégation *De auxiliis*. Lorsque Paul V la suspend en 1607, elle n'a pas tranché la question, s'en tenant à une sorte de non-lieu finalement favorable aux « molinistes » ; mais plusieurs décrets (1607, 1611, 1625) interdisent de disputer désormais de ces thèmes. Cet épisode, souvent sous-estimé, est capital : il domine tous les débats postérieurs (au moins jusqu'à Malebranche, Leibniz et Bayle) sur la grâce, la prédétermination et le salut. Le « molinisme », devenu largement synonyme de Compagnie de Jésus, se prête admirablement bien au développement du probabilisme. La liberté humaine unie ou informée par la grâce suffisante peut donc choisir l'opinion la moins probable et faire cependant le bien.

Dans ce qu'on a, plus tard, appelé le probabilisme, l'opinion la plus probable, celle qui recueille le plus d'approbation des docteurs, s'oppose à d'autres moins probables, mais dotées toutefois d'une certaine probabilité. Pour le jésuite Gabriel Vazquez, « il est licite à un homme docte d'agir contre sa propre opinion qu'il croit plus probable, selon l'opinion des autres, même si celle-ci lui semble à son jugement moins probable, tant qu'elle n'est pas dépourvue de raison et de probabilité » (*Commentaria ac disputationes in Iam IIae*, disp. LXII, c. 4), proposition dont l'antithomisme est évident. À ces deux critères, autorité et raison, Francisco Suárez en ajoute même un troisième, la certitude pratique de la licéité de l'action (*De bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. XII, sect. IV).

Désormais, une loi douteuse n'oblige plus. On peut agir en bonne conscience dès lors qu'il est sérieusement probable que la loi le permet. En termes modernes, la responsabilité du sujet est dégagée. C'est l'advertence actuelle : puisqu'on ne commet de péché actuel qu'autant qu'on croit pécher, la bonne foi est une excuse. Pour les commentateurs de la *Somme*, des thèmes tels que la conscience probable, douteuse, scrupuleuse, erronée..., le libre arbitre et les lois deviennent autant d'occasions de traiter de casuistique. À rebours, la diversité et le désaccord des opinions sur la licéité d'un acte jettent un doute sérieux sur l'existence d'une loi, d'une obligation. « S'il est vrai qu'alors la violation matérielle de cette loi ne peut être imputée à celui qui, de bonne foi, n'en sait pas l'existence, comme le savoir ne commence que là où cesse l'incertitude, il faut bien avouer que, dans la mesure où l'une des opinions en conflit rend incertaine l'existence de la loi, agir suivant cette opinion ne saurait passer pour mal faire » (Jacques de Blic). Peut-on choisir une opinion moins sûre, mais cependant encore approuvée, parce qu'elle autorise une conduite moins pénible ? C'est licite, répondent les probabilistes. Le doute, exprimé par la notion même de probabilité, s'est trouvé converti en certitude pratique. Du moment qu'une opinion est tenue pour probable, elle autorise une action et la marge de manœuvre humaine s'en trouve considérablement accrue, sans perdre pour autant la sûreté de conscience. Ainsi l'irrésolution, honnie des casuistes comme de saint Ignace de Loyola lui-même, se trouve-t-elle réduite le plus possible. Le paradoxe est patent : loin de suspendre l'agir, le doute le favorise.

L'âge d'or du probabilisme

La recherche des autorités, la probabilité extrinsèque, devient donc essentielle. Mais quels auteurs feront autorité ? Exaltant les modernes aux dépens des anciens, le probabilisme triomphe entre 1580 et 1640, non sans quelques oppositions. En faveur non seulement chez les dominicains mais aussi et surtout chez les jésuites, dont l'existence a été approuvée par le pape en 1540, il est au cœur des débats internes à la Réforme catholique.

La volonté de s'adapter aux circonstances inédites nées d'un monde en plein changement conduit à privilégier en matière morale les « docteurs récents » sur l'autorité des Pères, peu opératoire pour des questions par trop postérieures. La notion même de tradition se trouve en cause. Les probabi-

listes, notamment jésuites, mais pas seulement, l'entendent comme « une mémoire vivante appelant les virtualités du présent à s'actualiser » (M. Fumaroli), un prolongement de l'Antiquité. Tandis que pour les rhéteurs et les pédagogues de la Compagnie, l'histoire est une accumulation d'expériences et d'expressions de la foi dans laquelle on puisera à bon escient en fonction des circonstances, les casuistes, non contents d'affirmer une continuité sans solution, vont parfois encore plus loin en proclamant la supériorité des modernes sur les anciens. « Il n'y a point de loi ni de raison pour obliger à préférer toujours les opinions des Anciens à celle des Nouveaux », écrivait le P. Azor (*Institutiones morales,* 1613). Dans la préface à sa *Pratique des confesseurs* (1617), le P. Regnauld notait : « Dans la résolution des difficultés survenant à propos des choses à croire, plus les auteurs sont anciens, plus leurs maximes auront de poids [...]. Cependant, dans les controverses nées à propos de ce qu'il faut faire, il est préférable de suivre la raison de docteurs plus récents dont l'excellence de la doctrine est reconnue, qui sont montrés exacts à exposer et juger les sentences des autres, tout en appréciant aussi les circonstances de l'action [...] et l'on prête avec raison le meilleur parti à ces docteurs qui ont pris en considération les temps et les mœurs présents. » Avec le cistercien Caramuel y Lobkowitz la nouveauté devient la garantie de pertinence et d'efficacité de la probabilité. De tels « novateurs » sont les ennemis désignés des tenants augustiniens d'une tradition qui s'achève avec les conciles antérieurs à Trente. Le temps est éloignement de la vérité première, et la maxime de l'Antiquité doit reconduire aux sources pures et indiscutées de l'Évangile et des Pères, au premier rang desquels Augustin. Ils refusent que la morale puisse suivre un autre cours que celui de la théologie dogmatique.

Pourtant, avec les nouveaux docteurs, plus nombreux et plus prolixes, s'épanouit une science des casuistes. La théologie morale fleurit particulièrement chez les jésuites, soucieux, dès leurs commencements, de direction de conscience et de confession. Spécialement formés à cet effet, comme le rappelle le P. de Blic, ils ont repris à leur usage deux usages dominicains, le cours de cas de conscience, qu'ils destinent désormais aux scolastiques théologiens, et les conférences de cas. La *ratio studiorum* dans ses versions successives (1596, 1599) prévoit un tel enseignement. Les confesseurs, surtout au début de leur ministère, sont exhortés dans les *Constitutions* (IV, 8, D) à avoir un résumé des cas et censures réservés (pour éviter les problèmes de juridiction), un bref questionnaire sur les péchés et leurs remèdes « et une instruction pour bien remplir ce ministère et pour l'exercer avec prudence dans le Seigneur, sans dommages pour eux-mêmes et avec utilité pour le prochain ». Dans les établissements de la Compagnie était pratiquée, une à deux fois la semaine, une conférence de cas, préparée par quelques membres, discutée et dirigée par un père spécialement compétent, souvent le professeur de théologie morale du collège. À partir de l'expérience du collège de Messine, c'est dès le milieu du XVIe s. qu'est dispensé un enseignement public pour les ecclésiastiques. À Milan, l'ascétique Charles Borromée, même s'il est loin de partager toutes les vues des jésuites plus accommodants envers l'élite politique et sociale, les utilise néanmoins et fait discuter des cas de conscience lors des conférences qu'il instaure pour la formation de son clergé diocésain. Leur enseignement a institué la théologie morale en discipline autonome. Au fur et à mesure qu'une théologie morale se constitue, la morale se fait moins théologique, ou, plus exactement, moins théologale, c'est-à-dire fondée, comme chez saint Thomas, sur les vertus théologales et cardinales.

Tout en en modifiant profondément le sens et la visée (la cohérence aussi), la Compagnie prétend s'appuyer dans le détail sur la *Somme de théologie* de saint Thomas (et, à travers elle, sur l'*Éthique à Nicomaque*). Le plan de la IIa IIae s'autonomise en traités de casuistique, telle la *Theologia scolastica* du futur confesseur de l'empereur Ferdinand II, Martin Becan (Becanus). Mais à côté des ouvrages commentant la *Somme* en tout ou partie, surgissent de véritables manuels de morale, tel celui de Juan Azor. Ils traitent de la conscience, des vertus théologales, du Décalogue, des sacrements, des contrats, des censures, des états de vie. Se multiplient aussi d'autres livres plus proches des Sommes des confesseurs. Les recueils de cas abondent, véritables manuels accessibles aussi bien aux prêtres qu'aux pénitents cultivés. De cette surabondante littérature émergent, dans des genres différents, les *Resolutiones morales* du théatin sicilien Diana avec 6 595 résolutions permettant la résolution de quelque 20 000 cas, la *Summa theologiae moralis* du jésuite espagnol Escobar qui entend faire la synthèse des réflexions de 24 docteurs de la Compagnie, ou encore la *Medulla theologiae moralis* d'un autre jésuite, Busenbaum, très diffusée. Inversement, sont publiés aussi des traités spécifiques sur telle ou telle question, que ce soit le mariage, avec, par exemple, le très controversé *Disputationum de sancto matrimonii...* de Sanchez en 1607, ou bien la règle bénédictine avec la *Theologia regularis* de Caramuel y Lobkowitz. La casuistique fait preuve d'une aspiration encyclopédique et les auteurs multiplient les cas qui, à leur tour, devraient permettre la résolution d'autres similaires.

Les auteurs qui reprennent, discutent, modifient les cas et les solutions de leurs prédécesseurs sont eux-mêmes en nombre croissant, car la logique même de la probabilité extrinsèque conduit à ce foisonnement. La théologie baroque connaît son apogée avec la casuistique. On ne recule devant aucun cas, fût-il le plus étrange

(peut-on lire son bréviaire partout, même aux latrines ?), aucune solution, fût-elle la plus subtile. On en vient à des prouesses de virtuosité, à des cas invraisemblables, voire risibles ou absurdes, combinant toutes sortes de déterminations. Le souci de saisir le monde dans toute sa diversité, dans sa mobilité, peut conduire à un véritable jeu pour l'esprit. Technique du raisonnement, la définition des cas les plus désespérés est la plus belle. Véritable esthétique intellectuelle, la casuistique probabiliste représente le triomphe d'une démarche rationnelle en théologie. Les casuistes entendent parvenir à une exposition analytique et rationnelle des cas. La casuistique passe alors de l'ordre alphabétique des Sommes des confesseurs à celui méthodique que recommande la *Ratio studiorum* jésuite de 1599. À partir de l'avis unanime des docteurs, on en vient à résoudre des cas particuliers qui faciliteront à leur tour la résolution d'autres cas plus complexes. Le raisonnement suffit pour exposer les règles générales et en déduire les solutions. Suárez justifie cet usage de la raison : même les devoirs particuliers du chrétien découlent naturellement des faits d'ordre surnaturel, tels qu'ils se sont produits et ont été manifestés à l'humanité. Il n'y a pas de désaccord entre les interdictions de l'Évangile et celles de la loi naturelle, et tout ce qui est prescrit dérive de la nature morale de l'homme. Par conséquent, le devoir moral, dans toutes ses parties, relève du jugement humain et lui est soumis, non comme un arbitre suprême, mais comme un moyen propre, voulu par Dieu, d'atteindre la vérité morale. Avec Caramuel, « la casuistique revient à soutenir que les cas moraux ne sont pas discernables de manière directe, en s'en tenant à la stricte révélation, ils demandent le recours à l'examen critique de la raison » (J. R. Armogathe). L'homme, incapable d'une fidélité rigoureuse aux commandements, peut au moins s'appuyer sur la raison qui lui permet de résoudre toutes les questions controversées. À partir de principes élémentaires, on peut déduire tous les cas et ceux-ci peuvent être ramenés à ceux-là. Le probabilisme devient une morale rationnelle et efficace, qui permet de se tirer de l'irrésolution. C'est pourquoi il fait aussi irruption en philosophie.

L'irrésolution est en effet la grande crainte de Descartes, en cela fidèle à ses maîtres jésuites, là où il y va de l' « usage de la vie ». C'est pour cette raison que les maximes de la morale par provision relèvent de la doctrine de la probabilité la plus classique, dont elles empruntent strictement le vocabulaire et la problématique, par exemple : « Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées » (*Discours de la méthode,* AT, VI, 24). Celui qui inaugure sa philosophie en refusant le plus radicalement la probabilité quand il s'agit de la vérité (deuxième *Règle pour la direction de l'esprit*) la recommande en morale au point d'en faire un principe pratique décisif. C'est parce que, dans l'usage de la vie, on a le devoir de se décider sans attendre l'évidence, que le probable suffit pour prendre parti en morale : « Les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les vraies opinions, nous devons suivre les plus probables [probabiliorisme] ; et même, qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres [équiprobabilisme], nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer (c'est-à-dire l'intention) se trouve telle » (AT, VI, 25). Cette doctrine de la probabilité requise par la détermination de la volonté là où l'entendement fournit une lumière provisoirement ou définitivement insuffisante, est une des constantes les plus remarquables de la morale cartésienne, du *Discours de la méthode* aux *Passions de l'âme.* L'originalité de Descartes, avec la morale par provision, est d'atteindre une certitude parfaite cependant, celle de devoir choisir dans l'incertain.

L'interdiction de changer de *dictamen* (« ne le changer point pour de faibles raisons » : un tel changement rendrait évidemment inopérante la seconde maxime de la morale) distingue fondamentalement Descartes d'autres probabilistes, comme Caramuel (pour qui le changement de *dictamen* est légitime), et, l'opposant au laxisme, l'excepte des excès et des mésusages du probabilisme. La *lettre à Reneri* pour Pollot d'avril ou mai 1638 insiste sur ce point, rappelant que c'est sous *condition* que le plus douteux peut être suivi comme le meilleur, même si l'on continue de le juger douteux (AT, II, 34-35). Inversement, les *Secondes Réponses,* qui commentent sur ce point le *Discours,* permettent de préciser que Descartes n'est pas non plus tutioriste : « Pour ce qui regarde l'usage de la vie, tant s'en faut que je pense qu'il ne faille suivre que les choses que nous connaissons très clairement, qu'au contraire je tiens qu'il ne faut pas même toujours attendre les vraisemblables, mais qu'il faut quelquefois, entre plusieurs choses tout à fait inconnues, en choisir une et s'y déterminer » (AT, VII, 149, trad. Clerselier modifiée). Au demeurant, ce probabiliorisme rigoureux de Descartes ne va pas sans ses enjeux proprement casuistiques : il permet en particulier de se « délivrer de tous les repentirs et les remords, qui ont coutume d'agiter les consciences de ces esprits faibles et chancelants » (AT, VI, 25 ; voir aussi l'art. 170 des *Passions de l'âme*). Comme l'indiquait déjà explicitement la célèbre comparaison du *Discours de la méthode* avec « les voyageurs

qui se trouvent égarés en quelque forêt » (AT, VI, 24), Descartes préconise et exerce envers lui-même la direction d'intention. Et une direction d'intention bien suivie rend sans doute la confession moins nécessaire et moins fréquente (l'art. 60 des *Passions de l'âme,* sur les occasions du remords de conscience, est un échantillon de casuistique). Il est en outre remarquable qu'alors que Descartes, en métaphysique, évite toujours le vocabulaire de la conscience, il n'hésite pas à l'employer ici, conformément à la casuistique apprise pendant ses années de formation. La morale par provision est donc bien la figure la plus accomplie et la plus rigoureuse de la doctrine de la probabilité en philosophie, armée par une théorie originale de la détermination de la liberté par elle-même.

Surgissant en philosophie, la probabilité va de pair avec une conception large des voies du salut accrues par le double usage de la raison et de la sentence probable. Plus les auteurs envisagent de cas, plus l'espace de la probabilité s'étend et plus le péché recule, surtout lorsque, comme Caramuel, on tient qu'une seule autorité suffit, de préférence la plus récente possible. Jamais le souci d'élargir les portes du ciel ne fut plus fort, moment capital du XVII[e] s. négligé par une historiographie trop tournée vers le péché et la peur. Il s'agit, au contraire, de faire preuve de mansuétude envers les pécheurs pour mieux les ramener au salut. Pour Escobar : « La Providence a voulu, dans son infinie bonté, qu'il y eût plusieurs moyens de se tirer d'affaire en morale et que les voies de la vertu fussent larges » (préambule à son *Universa theologia moralis,* 1652). Nous irons tous au Paradis..., tel était le dessein d'un Caramuel décidé, dans sa *Theologia regularis,* à sauver le plus possible de gens grâce à l'usage extensif de la sentence probable. On comprend son surnom de *princeps laxistarum.* Pas question d'imposer aux âmes la moindre obligation incertaine, et les exigences ne sont que pour les âmes capables de s'y conformer. Ce n'est qu'au fur et à mesure des progrès qu'on deviendra plus exigeant. Il ne faut surtout pas décourager une volonté encore trop faible mais cependant désireuse de bien faire. Il en résulte que l'absolution ne saurait être la récompense des vertueux qui pourraient ensuite communier. Les jésuites ne suivent pas les austères *Instructions pour les confesseurs* de Charles Borromée, très appréciées des rigoristes gallicans, mais prônent un usage fréquent de l'Eucharistie qui devient un point d'affrontement avec Port-Royal lorsque Antoine Arnauld écrit son *De la fréquente communion* (1643). Arnauld estimait utile, dans bien des cas, de différer l'absolution et d'imposer d'abord une pénitence éventuellement longue. Résolument, les jésuites comptent sur la grâce du sacrement *ex opere operato*, y compris pour suppléer à la contrition, voire à l'attrition du pénitent. La vie chrétienne n'est donc pas le fait d'une minorité ascétique, elle est accessible dans toutes les conditions, ou presque. Le souci d'adaptation pour sauver le plus grand nombre d'âmes conduit à avoir des maximes pour toutes sortes de gens, y compris les plus éloignés de la vie chrétienne. Très compréhensifs, les casuistes offrent ainsi des moyens larges pour, par exemple, tenir son rang ou défendre son honneur si on est gentilhomme. Ils distinguent les péchés propres aux différents états dans la société.

Ainsi, tout en énumérant les péchés propres à la vie militaire, ils peuvent encore les classer comme le fait Becan en péchés des chefs, des officiers, des hommes du rang. En un temps qui voit les princes utiliser les services d'entrepreneurs de guerre, ceux-ci sont à même de s'enrichir aux dépens de leurs soldats comme de leur royal employeur. Leurs subordonnés empochent plus de soldes qu'ils n'ont d'hommes dans leur compagnie. Quant aux soldats, ils désertent, pillent, violent et vivent avec des filles. Pourtant les casuistes tiennent qu'une vie chrétienne est possible aussi à l'homme de guerre. Les jésuites ont même élaboré un modèle du soldat chrétien. La tâche des casuistes est de déterminer quand et comment il est licite au soldat de tuer. Rappelant les conditions de la juste guerre selon saint Thomas (autorité légitime déclarant la guerre, juste cause et intention droite), tous permettent de tuer les combattants adverses, tant qu'il y a quelque danger à craindre de leur part. Mais, les cas se multiplient si on introduit d'autres données. Pour Vitoria, au cours d'une rébellion générale on ne peut massacrer toute une ville. Le châtiment doit être proportionné à l'injustice commise. Tuer les prisonniers n'est permis que contre les infidèles. Mais exécuter des otages si l'ennemi ne remplit pas ses engagements est admis par J. Azor, tandis que Vitoria, un siècle plus tôt, y mettait des conditions. L'insistance est générale sur l'interdiction de massacrer les « innocents » (ni coupables ni dangereux) : femmes, enfants, moines, prêtres, ambassadeurs... Toutefois, note Suárez, les moyens nécessaires à la victoire entraînent souvent des victimes innocentes. Leur mort n'est pas recherchée mais peut se comparer à celle d'un enfant tué par accident dans le ventre de sa mère par le remède qui sauve la vie de celle-ci (*Commentaria in IIam IIae,* tract. III, disp. XIII, sectio VII, 17). Le bien public prévaut sur cette injustice. L'intention est droite. C'est ainsi que Caramuel, dans sa *Theologia praeterintentionalis,* reprenant un cas déjà traité par Becan, juge qu'un capitaine de vaisseau, sans espoir de salut, peut faire sauter son vaisseau pour ne pas le laisser aux mains de l'ennemi et détruire ses adversaires les plus proches. La mort de l'équipage est admise car ce n'est pas elle qui est recherchée (intention seconde). Tout est affaire de direction d'intention afin de corriger le vice du moyen par la pureté de la fin. S'il est impossible d'empêcher une action contestable, tâchons au moins d'en purifier la fin.

Crise de la casuistique ou contestation du probabilisme ?

Mais jusqu'où aller dans la bénignité ? Les cas répertoriés par Arnauld (*Théologie morale des jésuites,* 1643) puis Pascal (les *Provinciales,* 1656-1657) n'ont pas été inventés pour les besoins de la cause. Ils sont bien tirés d'auteurs « laxistes ». Dans le doute, l'obligation se réduit à peu. Pour Caramuel, tant qu'il n'est pas possible de *démontrer* son contraire, une opinion reste probable. Poussée à l'extrême, la casuistique probabiliste finit par éroder les lois, naturelle comme divine, et par ne plus envisager qu'une loi positive devant laquelle l'individu garde la plus grande liberté, puisqu'il se décide dans un temps discontinu fait d'une succession d'instants. Il n'y a plus que des codes auxquels on doit une soumission extérieure, et l'amour même dû à Dieu finit par ne plus être une obligation, ce qui rejoint la question de l'attrition. La notion de faute se réduit donc en proportion, rognée par les circonstances atténuantes et l'extension de la probabilité. Le casuiste peut devenir, à sa manière, « celui qui enlève le péché du monde ». Ainsi, Caramuel, cité par Pascal, put-il déclarer : « Diana a rendu plusieurs opinions probables qui ne l'étaient pas auparavant [...] ainsi on ne pèche plus en les suivant, au lieu qu'on péchait auparavant. » La personne morale cède la place à l'individu.

Le surgissement dans l'univers catholique d'un système aussi révolutionnaire provoque des réactions qui prolongent durablement sur le terrain de la morale la querelle *de auxiliis*. Elles rencontrent une hostilité déjà bien établie à la Compagnie de Jésus. Au moment où on leur attribue, non sans abus, la paternité de toute la casuistique probabiliste, les jésuites ont la fâcheuse réputation de légitimer le régicide sous couleur de tyrannicide. Depuis les assassinats de Guillaume d'Orange et d'Henri IV, protestants et gallicans (catholiques français soucieux de limiter l'autorité pontificale) dénoncent la morale politique de la Compagnie qui, disent-ils, délie les sujets de leur fidélité aux monarques et arme le bras des régicides. Le *De rege et regis institutione,* du P. Mariana en 1599, suivi en 1613, malgré l'interdiction du préposé général Aquaviva d'écrire sur ces sujets, de la *Defensio fidei* de Suárez contre Jacques Ier d'Angleterre ont entretenu cette polémique. Bientôt, à l'accusation de régicide, s'ajoute celle de laxisme. Dès lors, du premier tiers du XVIIe s. à l'expulsion des jésuites par le ministre portugais Pombal et les monarchies Bourbons (1759-1767), en attendant leur suppression en 1773, la morale « relâchée » de la Compagnie est le grand thème de propagande antijésuite.

Les dénonciations du laxisme proviennent de milieux différents. En France, elles partent d'abord d'un ancien virtuose de la casuistique, Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, qui écrit sous le pseudonyme de Petrus Aurelius en 1632 contre les jésuites. Alors qu'il n'était qu'un simple prébendé gascon soucieux de se pousser dans le monde, il avait rédigé pour M. de Cramail l'étonnante *Question royale* (1609), réponse favorable à un cas extrême inventé par Henri IV : seul et sans nourriture dans un esquif en mer avec son roi, un sujet doit se tuer pour sauver son souverain. En 1617, écrivant son *Apologie pour M. de la Rocheposay,* évêque chef de guerre, il ne craint pas de proclamer la désuétude de l'Église primitive et même de l'Évangile pour la résolution des questions morales du chrétien moderne. Mais en 1632, il dénonce les casuistes, leur reprochant tant leur amour pour la nouveauté que leur présomptueuse confiance dans la raison humaine. Deux thèmes repris par son disciple Antoine Arnauld en 1643 *(Théologie morale des jésuites)* dans une attaque en règle contre le probabilisme : « Il n'y a presque plus rien que les Jésuites ne permettent aux Chrétiens, en réduisant toutes choses en probabilités, et enseignant qu'on peut quitter la plus probable opinion, que l'on croit vraie, pour suivre la moins probable, et soutenant en suite, qu'une opinion est probable, aussitôt que deux docteurs l'enseignent, voire même un seul » (*Théologie morale des jésuites,* in *OC,* t. 29, p. 74). Face aux recueils de maximes probables, s'élaborent les catalogues de « vérités pernicieuses » laxistes. En 1656, Pascal, pour écrire ses *Lettres écrites à un provincial,* n'aura qu'à puiser dans les dossiers d'Arnauld et de Nicole pour trouver d'autres exemples que ceux involontairement fournis par Escobar. Les *Provinciales* témoignent du caractère public de ces critiques : nous sommes sortis largement du cadre des *in-folio* latins. Molière lui-même, dans le *Tartuffe,* mettra en vers un passage de la 7e Provinciale : « Selon divers besoins, il est une science / D'étendre les liens de notre concience / Et de rectifier le mal de l'action / Avec la pureté de notre intention » (acte IV, sc. V).

En dépit d'une idée répandue, l'attaque est menée contre le laxisme et les excès du probabilisme et non contre la casuistique. Car celle-ci n'est pas absente à Port-Royal. Arnauld s'est prononcé sur des cas, par exemple une promesse de mariage extorquée. Il y a une casuistique janséniste, illustrée par Jacques de Sainte-Beuve *(Résolution de plusieurs cas de conscience...)* ou par Pontas *(Dictionnaire des cas de conscience).* Mais, en plus du fait qu'elle est en français et non en latin, elle refuse toute présentation rationnelle et systématique. Les cas se règlent au cas par cas. C'est ce que signifie la disposition en dictionnaire adoptée par Pontas. Le raisonnement humain, dès Petrus Aurelius, est accusé de rendre probable tout ce que l'on veut. Or tel est l'appui dont font tant de cas les prétendus auteurs graves laxistes. Cette probabilité extrinsèque, qui fait scandaleusement fi de la tradition, n'a donc aucune valeur. Un seul

homme ne saurait faire autorité en matière morale et devenir pour autrui la règle du jugement. Face à l'estompage probabiliste de la loi naturelle, Arnauld la rappelle. Elle est dans le cœur de chacun, interprétable selon l'Écriture, les Pères et les décisions de l'Église. Ignorer le droit naturel n'excuse point de pécher et ce qu'on fait contre la loi de Dieu est mauvais. Aucune probabilité ne peut dès lors être suivie en sûreté de conscience. Le temps est aux assauts multipliés contre des casuistes, souvent jésuites, qui se défendent maladroitement et deviennent la cible des efforts jansénistes et, plus généralement, gallicans. Car les querelles sur la casuistique sont aussi un des aspects du long conflit entre l'Université et les jésuites, et des rapports complexes du clergé de France et de la Curie, des Facultés de théologie et du Siège pontifical. Les docteurs parisiens ne sont pas les seuls à s'alarmer des « nouveaux casuistes ». Dans les Pays-Bas espagnols, patrie de Baius et de Jansénius, il ne manque pas d'adversaires des « maximes relâchées » et la Faculté de théologie de Louvain rend contre elles des censures en 1653 puis en 1657.

Mais ni Paris ni Louvain n'ont le monopole de la dénonciation du probabilisme. Sans attendre Arnauld, on s'était ému à Rome, où la morale sévère avait aussi ses partisans ennemis du molinisme. Dès septembre 1640, avait été mise à l'Index la *Somme des péchés* du jésuite Bauny, parue dix ans auparavant et examinée deux mois plus tard par la Faculté de théologie de Paris que Richelieu empêcha de rendre sa sentence. C'est au pape que l'assemblée du clergé de France de 1641 demanda de nouvelles condamnations. En 1651 fut condamnée une proposition du P. d'Amico permettant à un religieux de tuer son calomniateur. Chez les dominicains, à partir de 1656, il fut rappelé que revenir à saint Thomas était la meilleure garantie contre des opinions peu sûres. Soucieuse de ne pas favoriser une école théologique plutôt qu'une autre, l'autorité pontificale dut intervenir, condamnant tantôt les casuistes les plus outrés, tantôt leurs adversaires rigoristes, parfois jansénistes. Le pontificat d'Alexandre VII vit la papauté intervenir plus directement. Le pape avait tout d'abord demandé au canoniste romain Prosper Fagnan un commentaire des *Décrétales,* dans lequel se développe une nette critique du probabilisme. Fagnan dénonce la dérive qui a conduit à ne plus se soucier du vrai et à ne rechercher que le probable et une autorité extrinsèque, à feindre ainsi la vérité selon nos goûts, à appliquer à la conscience une règle de droit alors que, si le salut est en jeu, il faut aller au plus sûr. Surtout, utilisant les censures de Louvain, il condamne à deux reprises, par les décrets des 24 septembre 1665 et 18 mai 1666, des propositions laxistes tirées des casuistes (mais sans indiquer le nom de leurs auteurs), s'en prenant à la licence d'opiner en théologie morale et à l'éloignement croissant de l'Évangile et des Pères. Alexandre VII restreint l'usage de la probabilité en excluant les sacrements de son champ d'application. Puis, sous le pontificat d'Innocent XI, le Saint-Office condamne, le 2 mai 1679, sur l'ordre du pape, 65 propositions relatives à la morale comme « au moins scandaleuses et pernicieuses dans la pratique ».

Les attaques convergentes contre le probabilisme provoquent une crise sérieuse de la casuistique et des remous dans la Compagnie de Jésus. Un jésuite de Salamanque, le P. Gonzalez, entend explorer de nouvelles voies moins périlleuses, celles du probabiliorisme. Pour chaque cas de conscience, il faut adopter l'opinion la plus probable, la plus sûre mais qui est aussi la plus rigide. Cette redéfinition du bon usage de la probabilité n'eût guère tiré à conséquence si le P. Gonzalez, dont la thèse fut approuvée par le Saint-Office en 1680, n'avait été finalement élu préposé général de la Compagnie sur les instances d'Innocent XI. Persuadé d'être chargé d'en éliminer le laxisme, il s'évertue à imposer ses vues aux jésuites et demande au pape en 1702 de se prononcer sur la véritable règle morale. Les résistances sont fortes. Le pape Alexandre VIII condamne en 1690 le tutiorisme qui entend imposer de choisir l'obligation, même lorsque l'opinion contraire est la plus probable. Jusque dans la Compagnie, la fin du XVII[e] s. est rude pour le probabilisme, largement tenu pour suspect. Les 127 propositions condamnées par l'assemblée du clergé de France de 1700, sous l'impulsion de Bossuet, récapitulent presque toutes les condamnations antérieures et définissent pour un siècle et demi ce que doit être la théologie morale dans l'Église gallicane. La probabilité et la nouveauté en sont exclues.

Pourtant, la probabilité ne disparaît pas. L'avocat napolitain devenu prêtre Alphonse de Liguori (1696-1787) évolue du probabiliorisme de ses études au probabilisme sous la double influence de son ministère dans les campagnes et de la *Medulla theologiae moralis* du jésuite Busenbaum qu'il annote. En 1762, dans sa *Dissertazione sull'uso moderato dell'opinione probabile,* il en vient à définir l'équiprobabilisme : quand l'opinion en faveur de la loi est la plus probable, il faut la suivre ; si l'opinion en faveur de la liberté est seulement probable ou d'une probabilité égale à celle de l'opinion en faveur de la loi, nous ne pouvons la suivre pour cette seule raison ; mais quand deux opinions contraires sont également probables, l'existence de la loi est douteuse, donc cette loi n'oblige pas. La position liguorienne entend ainsi concilier la vérité et la conscience, c'est-à-dire le jugement pratique de la raison. Alphonse de Liguori accorde une grande importance au ministère de la confession pour lequel il estime utile d'aider les prêtres ruraux et veut rompre avec l'excessif rigorisme d'une pastorale janséniste tendant à réserver l'absolution, et donc la communion, à une élite vertueuse. Les pénitences doivent

être adaptées aux forces des pécheurs. « Une fois qu'il s'est confessé, le pénitent bien disposé a un droit strict à l'absolution. Dans le choix des opinions, d'ailleurs, quand il s'agit d'éloigner un pénitent du danger de péché formel (estimé par celui qui le commet comme contraire à la loi de Dieu), le confesseur doit souvent suivre les opinions les plus bénignes, dans la mesure où le lui inspirera la prudence chrétienne. » Il ne doit donc pas l'obliger à des actes qu'il n'est pas sûr de le voir effectuer. S'il constate que son pénitent ignore la gravité des péchés qu'il commet et ne pourrait changer sa conduite, il doit le laisser à sa bonne foi, le péché matériel étant un moindre mal que le péché formel.

Pour mieux aller à Dieu, contre Arnauld, Liguori pousse à une communion fréquente, voire quotidienne. Sa *Theologia moralis* eut une grande influence sur l'attitude des confesseurs envers la vie intime des époux et les conditions de la procréation. Et il recommande aux confesseurs de ne pas interroger les péchés du lit conjugal à moins d'être questionné. Tout but qui justifie le mariage justifie aussi son usage. « Dieu veut que nous soyons des saints, dit saint Paul, mais chacun selon notre état : le religieux comme religieux, le prêtre comme prêtre, l'homme marié dans le mariage, le marchand comme marchand, le soldat comme soldat. Il est certain qu'en nous appuyant sur Dieu nous arriverons graduellement, par de constants efforts, là où beaucoup de saints sont parvenus » *(Pratica di amar Gesu Cristo)*. Canonisé en 1839, Alphonse de Liguori fut proclamé docteur de l'Église en 1871.

La casuistique, autant que de ses réels excès, a souffert du triomphe en morale du jansénisme et d'une historiographie moderne très hostile. Celle-ci a souvent été abusée par un véritable mythe de Port-Royal, aussi tenace que constamment réinterprété. La casuistique s'en est trouvée dévaluée jusqu'à presque disparaître. Mais n'était-ce pas négliger qu'elle était, par essence, une pensée de la limite et donc de l'excès ? À défaut de pouvoir distinguer clairement une bonne et une mauvaise casuistique, ce qui irait contre sa nature même, nous pouvons toutefois parvenir à quelques constatations. La casuistique était utile, dans l'exercice constant, non seulement de la confession, mais aussi de la direction de conscience et de la conduite spirituelle. Ainsi, François de Sales, théoriquement proche du molinisme, avait, selon les cas, une direction douce ou ferme, voire intransigeante s'il s'agissait des « devoirs d'état », très variée selon les personnes, dosant charité et sévérité. La casuistique était sans doute aussi nécessaire pour rendre effective une morale qui ne se tire pas immédiatement de l'Écriture, sans pour autant réduire la religion à la morale – en quoi la casuistique appartient pleinement à la Réforme catholique. La casuistique apparaît enfin comme une pensée du divers social, puisque son propos consiste justement à varier selon les situations, psychologiques certes, mais aussi sociales. C'est pourquoi elle ne peut dire la même chose à un roi, un diplomate, un capitaine, etc. En ce sens, elle fournit, peut-être pour la première fois dans l'histoire, une théorie de la diversité des conditions et de son effet en morale, substituant à une (unique) morale une science (plurielle) des mœurs. C'est, paradoxalement, son point commun avec le Pascal des *Pensées* sur l'imagination ou le divertissement. La casuistique présuppose plus encore une irréductible diversité des individus en tant qu'individus. En ce sens, elle s'est elle-même inscrite dans l'histoire de la morale comme une époque délibérément moderne.

Il est difficile d'assigner à la casuistique un acte de décès. Cependant plusieurs éléments, en plus de ses propres excès et des condamnations du laxisme qui en furent la conséquence, peuvent contribuer à en expliquer la fin au tournant des XIXe et XXe s. D'une part, se sont imposées, hors de l'Église catholique, les morales de la sincérité, nées, directement ou indirectement, de Rousseau (le contemporain exact d'Alphonse de Liguori). L'individualité irréductible des individus y trouve son compte, et la conscience, devenue un « instinct divin », n'a plus besoin d'être dirigée ; au contraire, toute médiation entre la conscience et elle-même, voire entre la conscience et Dieu, est à proscrire. D'autre part, hors de l'Église, puis peu à peu dans l'Église au cours du XIXe s., s'est accrue l'influence de la morale kantienne et d'un impératif moral absolument formel (c'est-à-dire qui n'est déterminé par rien d'autre que la possibilité de son universalité). Et, parallèlement à cet universel en morale, le développement de déontologies, c'est-à-dire la soumission de pratiques, le plus souvent professionnelles, à des codes, et non plus à une morale. Ce qui était perdu dans les deux cas, au profit de l'immédiateté du rapport à soi ou de l'exigence d'universalisation de ses actes, c'est l'idée constitutive de la casuistique selon laquelle l'individu n'est pas par lui-même et immédiatement le juge pertinent de ses actes. L'universalisation de la maxime qui y a présidé ne saurait être l'unique critère qui permettrait de les qualifier de bons. Ainsi a disparu ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui la vérité dialogale de la casuistique.

● BUSENBAUM H., *Medulla theologiae moralis*, Paris, 1657. — CARAMUEL Y LOBKOWITZ J., *Theologia moralis fundamentalis*, Francfort, 1651-1653. — ESCOBAR Y MENDOZA A., *Liber theologiae moralis*, Lyon, 1659. — LIGUORI A.-M. DE, *Theologia moralis*, 3 vol., Paris, 1872-1874. — MEDINA B. DE, *Expositio in Iam IIae*, Venise, 1602. — MOLINA L. DE, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescentia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Lisbonne, 1588 ; *De justitia ac jure*, Mayence, 1614. — PRIERIAS S. DE, *Summa sylvestrina*, 2 vol., Lyon, 1585. — SANCHEZ T., *Disputationum de sancto matrimonii sacramento tomi tres*, 2 vol., Anvers, 1607. — SOTO D. DE, *De justitia et jure libri decem*, Lyon, 1559. — SUÁREZ F., *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1856-

1878 (voir en particulier *De bonitate et malitia humanorum actuum*, t. IV, 1856, et *De legibus*, t. V et VI, 1856). — TAMBURINI T., *Expeditae Decalogi explicationis decem digestae libris*, Venise, 1654. — VAZQUEZ G., *Commentaria ac disputationes in Iam Iliae*, Ingolstadt, 1606.

▶ AMANN E., « Laxisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX-1, col. 37-86 ; « Pénitence », *ibid.*, t. XII-1, col. 722-845. — ANDRES M., *La teologia española en el siglo XVI*, Madrid, 1976, 2 vol. — ARMOGATHE J. R., « Probabilisme et libre arbitre : la théologie morale de Caramuel y Lobkowitz », *in* PISSAVINO P. éd., *Le meraviglie del probabile : Juan Caramuel, 1606-1682*, Vigevano, 1990. — AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963 ; « La prudence chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 1975, 2, 156-182. — AUBERT J.-M., « La querelle de auxiliis », *in* BEDOUELLE G. & FATIO O., *Liberté chrétienne et libre arbitre*, Fribourg, 1994, 203-210. — BLANCO M., *Les Rhétoriques de la pointe : Baltasar Gracián et le conceptisme en Europe*, Paris, 1992. — BLIC J. DE, « Jésuites. Théologie morale », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII-1, col. 1069-1092. — CARIOU P., *Les Idéalités casuistiques*, Paris, 1992. — CARRAUD V., « Morale par provision et probabilité », *in* BIARD J. & RASHED R. éd., *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, 259-279. — CHALINE O., « Le sabre et l'absolution. La casuistique de la guerre », *Communio*, XIX, 4, 1994, 89-104 ; « L'ambassadeur selon les casuistes », *in* BÉLY L. éd., *L'Invention de la diplomatie* (à paraître). — DEMAN T., « Probabilisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIII-1, col. 417-619 ; (éd.), commentaire de saint Thomas d'Aquin, *La Prudence*, Paris, 1949 (2ᵉ éd. in *Somme théologique*, La Revue des Jeunes). — DÖLLINGER J. J. I. VON & REUSCH F. H., *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römischkatholischen Kirche*, Nördlingen, Aalen, 1889, 2ᵉ éd., 1984. — DUBLANCHY E., « Cas de conscience », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II-2, col. 1815-1820 ; « Casuistique », *ibid.*, col., 1859-1877. — FERREYROLLES G., *Pascal et la raison du politique*, Paris, 1984. — FUMAROLI M., « Temps de croissance et temps de corruption : les deux Antiquités dans l'érudition jésuite française du XVIIᵉ s. », *XVIIᵉ siècle*, nº 131, 1981, 149-168. — GAZIER A., *Blaise Pascal et Antoine Escobar*, Paris, 1912. — HURTER H., *Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae*, Innsbruck, 1892-1893, t. I et II. — KIRK K. E., *Conscience and its problems : an introduction to casuistry*, Louisville, Ky., Westminster John Knox Press, 1999. — KRABBENHOFT K., « Pascal contre Caramuel », *XVIIᵉ siècle*, nº 133, 1981, 435-442. — LAPLANCHE F., *L'Écriture, le sacré et l'histoire : érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIᵉ siècle*, Amsterdam, 1986. — LAPORTE J., *La Doctrine de Port-Royal. La morale (d'après Arnauld)*, 2 vol., Paris, 1951. — LEITES E. dir., *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, 1988. — MAHONEY J., « Probabilismus », *Theologische Realencyclopädie*, 27, 465-468. — MARTINEAU E., « Prudence et considération », *La Provenance des espèces*, Paris, 1982, 207-267. — MICHAUD-QUANTIN P., *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XIIᵉ-XVIᵉ siècles)*, Louvain, 1962. — NEVEU B., *L'Erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, 1993 ; « Pouvoir et savoir : l'Église et la régulation théologique », *Communio*, XX, 6, 1995, 111-137. — ORCIBAL J., *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, Louvain / Paris, 1947 et 1948. — PASTINE D., *Juan Caramuel : probabilismo ed enciclopedia*, Florence, 1975. — REY-MERMET T., *La Morale selon saint Alphonse de Liguori*, Paris, 1987. — RICHARD T., *Le Probabilisme moral et la philosophie*, Paris, 1922. — TENTLER T. N., *Sin and confession on the eve of the Reformation*, Princeton, 1977. — VALLANCE E. & BRAUN H. éd., *Conscience and the early modern world, 1500-1800*, New York, Palgrave Macmillan, 2003. — VEREECKE L., *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne*, Rome, 1986. — WEISS K., *P. Antonio de Escobar y Mendoza als Moraltheologie in Pascalsbeleuchtung und im Lichte der Wahreit*, Fribourg-en-Brisgau, 1911.

Vincent CARRAUD
et Olivier CHALINE

→ *Bioéthique ; Casuistique contemporaine ; Décalogue ; Descartes ; Fins ; Jansénisme ; Pascal ; Responsabilité ; Suárez ; Théologie morale.*

CASUISTIQUE CONTEMPORAINE
Formes et usages contemporains de la casuistique

La casuistique connaît un regain d'intérêt depuis les années 1980, principalement dans les pays anglo-saxons, et particulièrement dans le domaine de la clinique médicale (Jonsen, 1995*a*, 348 ; Kuczewski, 1998*a*, 424). Sans surprise par ailleurs : les pays de *common law* se sentent plus à l'aise dans les approches cliniques que les pays de tradition continentale où la loi prévaut dans l'élaboration de la décision (Toulmin, 1981, 33-34 ; Arras, 1998, 108-109). La constitution d'un nouvel intermédiaire dans les centres hospitaliers, les *éthiciens*, a consacré la promotion de la casuistique outre-Atlantique. Jonsen et Toulmin (JT, 1988) font figure de pionniers en proposant un premier modèle casuistique qui sera contesté, adapté, transformé. D'autres auteurs mettent en œuvre, sans les conceptualiser, des procédures casuistiques. La casuistique apparaît donc tantôt comme un modèle théorique pour la recherche de solutions aux situations difficiles, tantôt comme la mise en exercice de ce modèle. Nous distinguerons des usages *théoriques* de la casuistique (les méthodes et les modèles), au premier chef celui de Jonsen et Toulmin, et des usages *pratiques* casuistiques (les applications de ces méthodes).

Usages théoriques contemporains de la casuistique

La casuistique ne s'est jamais vraiment penchée sur ses méthodes (Jonsen, 1986, 68 ; Jonsen, 1995*a*, 348). Le lecteur chercherait en vain chez Sénèque (*L.* 94 et 95, par exemple) ou dans Cicéron (*Off.* III) l'amorce d'une réflexion sur les attendus des jugements casuistiques. Même silence dans les pénitentiels, dans les recueils et les dictionnaires de cas de conscience du siècle d'or de la casuistique. Cela ne va pas sans exceptions. La notion de « cas réservés » a éveillé la réflexion de théologiens : la *Sylvestrina* (Prieras, 1593, I, 92-94) et l'*Angelica* (Clavasio, 1578, I, 128-130) s'y intéressent. Les conférences ecclésiastiques et les cours

de cas de conscience (*Ratio studiorum*, 1603, 10-11 ; 79-82) devaient sans nul doute s'ouvrir des méthodes à employer – mais les imprimés ne s'en font guère l'écho. Le *Journal chrétien dédié à la reine* de l'abbé Joannet offre, le premier peut-être, une rubrique : « Méthode pour décider les cas de conscience les plus difficiles » (tenue de janvier 1759 à septembre 1764 malgré l'annonce de sa dissolution en janvier 1761, 1761, 1 : 73-76) sans que le corps des articles de la rubrique exauce les promesses du titre.

L'essor de la « nouvelle casuistique » (Kuczewski, 1997, 3) est tributaire aux États-Unis d'Amérique de facteurs historiques, politiques et sociaux (la guerre du Viet-nâm ; la discrimination raciale ; la question de l'avortement), du développement de nouvelles technologies biomédicales (Jonsen & Toulmin [JT], 1988, 305-306 ; Jonsen, 1995*a*, 348, 1995*b*, 238-239). Les modèles théoriques moraux s'enlisaient quand ils en venaient aux questions de morale pratique (Jonsen, 1986, 67 ; Strong, 1988, 193 ; JT, 1988, 305). Albert Jonsen a donné l'élan à une réflexion morale soucieuse de la singularité (Kuczewski, 1998*a*, 423-424) sans prétendre créer de toutes pièces une nouvelle casuistique (Jonsen, 1986, 73). Il existe deux interprétations du statut et du rôle de la casuistique. Dans une version faible, la casuistique serait l'art d'interpréter les normes en fonction des circonstances singulières (Jonsen, 1995*a*, 344) de sorte que la casuistique pourrait bien n'être qu'un art inavoué d'appliquer les normes aux cas. En cela elle se confondrait avec une éthique appliquée dont elle voudrait pourtant être l'adversaire (Jonsen, 1995*a*, 349 ; Kuczewski, 1997, 60). Dans sa version la plus radicale, la casuistique se veut l'art de résoudre les cas sans se référer jamais aux normes morales (Arras, 1991, 44, 1998, 108), à partir de la seule considération des circonstances de l'action à accomplir (Jonsen, 1986, 68). La première approche accorde un statut scientifique à la connaissance du champ pratique ; la seconde débouche sur une approche herméneutique.

1) Le jeu de mots contenu dans le titre de l'ouvrage de Jonsen et Toulmin, *The Abuse of Casuistry* (1988), en définit le projet : la casuistique classique a été exécrée pour ses excès (JT, 1988, 16) ; les auteurs entendent la réhabiliter après leur participation à la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*. En réaction à des expérimentations contestables, cette commission a été chargée de définir des principes directeurs de la recherche biomédicale et comportementale (JT, 1988, 16-19). Les onze membres qui la composaient, de convictions et d'intérêts très divers, adoptèrent spontanément une démarche casuistique, rangeant les situations difficiles selon leurs ressemblances et les différences dans des classes de cas. Tant que la commission s'en tenait à cette approche taxinomique, l'accord régnait. En revanche les dissentiments restaient vifs sur les principes théoriques. Le « babelisme » tant redouté survenait non pas *pendant* la discussion des cas, mais bien *après*, lors de la confrontation des raisons données. Les membres de la commission parvenaient à un accord sans qu'ils puissent s'entendre sur les raisons qui motivaient cet accord (Toulmin, 1981, 31-32 ; Toulmin, 1982, 741-742). Leurs décisions n'étaient donc pas *déduites* de principes moraux généraux (JT, 1988, 18-19), réduisant ainsi à néant le modèle *géométrique* selon lequel les maximes de l'action sont les conclusions d'un raisonnement démonstratif. L'usage pratique de la raison *(phronèsis)* doit être réaffirmé contre son usage théorique *(épistémè)*, et contre la « tyrannie des principes » abstraits, intemporels, inflexibles (JT, 1988, 23-35).

La méthode suivie par la Commission et son succès que couronne le *Rapport Belmont* inspirent à Jonsen et Toulmin un modèle de raisonnement moral pratique (JT, 1988, 304-332) qui définira une *morisprudence*, pendant de la *jurisprudence* en Droit (Jonsen, 1995*a*, 348). Toute situation difficile sera rangée dans une catégorie de cas paradigmatiques, dont le traitement antérieur est étendu au traitement du cas nouveau (JT, 1988, 35). Résoudre un cas difficile, c'est donc grâce au jeu des circonstances qui lui sont propres (1° *morphologie*) trouver le paradigme qui peut lui convenir au mieux (2° *taxinomie*), les règles valables pour l'un valant désormais pour l'autre (3° *cinétique*) (JT, 1988, 306-307 ; Keenan, 1996, 127-130 ; Kuczewski, 1998*b*, 511-512). La procédure reçoit le nom de *triangulation* (Toulmin, 1981, 37-38). La résolution d'un cas n'est jamais que *probable* : la validité du raisonnement pratique dépend de la netteté de la *ressemblance* entre les deux cas rapportés l'un à l'autre (Jonsen, 1991, 16). Pour discerner cette ressemblance, entrent en jeu l'expérience personnelle du consultant, mais aussi l'expérience collective de la culture avec l'appréhension *évolutive* des problèmes moraux. Les situations inédites, comme celle de l'époux transsexuel évoquée par Brody, obligent à rompre avec les cas paradigmatiques *archétypiques* pour promouvoir des cas paradigmatiques *prototypiques* (JT, 1988, 318-322). Les cas paradigmatiques anciens reçoivent alors un jour nouveau pour s'adapter aux nouvelles pratiques émergeant dans une culture (JT, 1988, 325-326).

Au fil des textes, de nouvelles caractéristiques de la casuistique apparaissent : la référence au consensus (Jonsen, 1986, 71, 72), la nécessité de fonder en raison la procédure casuistique (Jonsen *in* Kopelman, 1994, 22). Des variantes apparaissent sur un même canevas. La casuistique dégage la morphologie des cas spécifiques à l'aide de *topoï* analogues à ceux de la rhétorique (Jonsen, 1995*b*, 241-243), afin de considérer comment les circonstances singularisent le cas en *ce* cas (243), de trouver les maximes morales en présence qui se déchirent (244-245), de comparer enfin le cas singularisé

par les circonstances avec d'autres cas analogues précédemment traités (245).

2) Jonsen et Toulmin semblaient déjà hésiter en faveur d'une conception plus radicale de la casuistique selon laquelle le principe moral dérive du cas (« [...] the case is the base of moral perception, reasoning, and judgment », Jonsen, 1995*b,* 250 ; Toulmin, 1988, 346 ; JT, 1988, 316 ; Levi, 1996, 21). Dans cette version, la casuistique tend à devenir une herméneutique. La pratique confessionnelle annonçait cette mutation herméneutique de la casuistique classique. La gravité de la faute ne peut être estimée que par la formulation d'énoncés, préparée par les manuels de confessions et retravaillée par le confesseur qui guide et interroge le pénitent. Pour Kopfensteiner, la compréhension du sens de la norme nécessite la compréhension des métaphores que le contexte historique accepte comme pertinentes pour parler du monde des normes (Keenan, Shannon, 1995, 212-213).

De même, pour Hauerwas, les notions morales sont l'explicitation de la compréhension progressive qu'une culture prend d'elle-même (Hauerwas, 1988, 137-139 ; 1993, 379). La casuistique est l'effort commun et total (Hauerwas, 1993, 387) par lequel une tradition culturelle teste les obligations morales en vigueur, pour en mesurer la pertinence dans les situations nouvelles, en en essayant fictivement les limites (Hauerwas, 1993, 380-381). Cette casuistique est une herméneutique pratique : la description des situations difficiles nouvelles que la culture rencontrerait en maintenant ses normes constitue ces situations (Hauerwas, 1993, 384). La vie morale est le récit descriptif de soi en tant que ce faisant il est constitutif de soi. Le pacifiste n'a pas à choisir entre la violence et la non-violence ; il a à choisir la construction de sa vie entière comme non violente. À proprement parler, le Mennonite ne décide pas de ne pas porter plainte contre l'homme qui a rompu un contrat. Il agit en tant que Mennonite, dans le prolongement de l'histoire des épîtres pauliniennes : sa décision résulte de son histoire et de celle de sa communauté confessionnelle (Hauerwas, 1988, 142-150).

Sur cette tendance se greffe une éthique du récit *(narrative ethics)* pour laquelle l'homme se définit en tant qu'espèce par sa capacité à produire des récits sur lui-même (Hunter, 1995, 1789). S'inspirant des travaux de Ricœur, proche aussi de l'ethnométhodologie, elle réserve à l'entretien médical le rôle de comprendre l'être en souffrance de cet homme singulier *(illness)*, et non point seulement de prédire la maladie *(disease)*. L'entretien clinique n'est pas un compte rendu : il entre dans les circuits de l'interprétation pour savoir ce qui doit être moralement fait – ce qui l'expose aux périls de l'interprétation comme tout autre récit (Hunter, 1995, 1791-1792). Une décision morale ne peut être prise qu'avec la compréhension du récit du cas comme avec la compréhension de la vie de la personne dans sa totalité ; la décision émerge du récit du cas (Brody, 1994, 208-211).

3) Arrivée à sa seconde génération, la casuistique contemporaine dialogue avec d'autres courants de la pensée éthique avec lesquels elle offre des traits communs (Kuczewski, 1998*a,* 430-431). Jonsen soulignait le rôle des principes intermédiaires entre les faits qui composent le cas et les normes universelles. Or, le *principisme (principlism)* retient les quatre principes intermédiaires de respect de l'autonomie, de non-nuisance, de bienfaisance et de justice (Beauchamp, Childress, 1994, 37-38). Les cas difficiles sont ceux dans lesquels ces principes intermédiaires entrent en conflit. Mais la casuistique dénoncerait dans le principisme cette démarche de bas en haut, déduisant des principes ce qui est à faire dans le cas considéré (Levi, 1996, 21). Pour le principisme, tout est affaire de « jugement moral » sans définir cette opération. La divergence résiderait davantage dans la présentation des principes, qui n'ont pas le même rang dans l'une ou l'autre de ces conceptions (Kuczewski, 1998*b,* 521). Rejetons de l'aristotélisme, la casuistique et le communautarisme (MacIntyre, Sandel) contestent la thèse d'une science du singulier (Kuczewski, 1997, 17), partagent sur la nature et les buts de l'éthique l'idée qu'elle ne peut pas se dégager des valeurs à l'instar des sciences humaines, qu'elle ne peut pas revendiquer des règles universelles, qu'elle doit reconnaître le rôle pratique de la raison (Kuczewski, 1997, 8). Ils rejettent la distinction des faits et des valeurs (Kuczewski, 1997, 10). Les décisions morales ont pour propriété de réaliser l'accord, mais pour le communautarisme, l'accord précède la décision et il la fonde (Kuczewski, 1997, 7). Le rôle fédérateur autour de ces décisions incombe à la communauté qui partage les mêmes valeurs morales.

Usages pratiques contemporains de la casuistique

Même si la plupart des éthiciens se considèrent comme des casuistes (Jonsen, 1986, 66), la casuistique ne se réduit pas au domaine de la bioéthique.

1) Terre natale de la casuistique, la vie religieuse n'a pas rompu avec cette pratique. La collection *The Casuist* (1906-1917) sélectionne et reproduit des cas de conscience soumis au *Homiletic Monthly*. Née de la rencontre avec des pratiques culturelles nouvelles dans une culture – comme l'usure, l'esclavage (Noonan in Keenan, Shannon, 1995, 188-204 ; Keenan, 1996, 125 ; Vereecke, 1986, 391-422) – ou inconnues de cette culture (Kuczewski, 1997, 66), la casuistique a connu de beaux jours avec la colonisation. Léopold Denis propose trois volumes de *Cas de conscience à l'usage des pays africains* où les diversités culturelles se heurtent dans l'interprétation des normes. En vertu du privilège paulinien, le polygame catéchumène a-t-il le droit de choisir celle qui restera sa femme légitime ? (Cas 205 *in* Denis, 1964, 157-159).

Les questions classiques, comme celle de l'empêchement des sacrements, réapparaissent avec les drames de l'actualité : Simon, jeune séropositif, peut-il entrer dans un ordre religieux apostolique ? (Keenan, 1996, 123, 124-125).

Les théologiens de l'après-guerre n'ont pas été insensibles à la notion de cas. Vialatoux conteste la description du cas comme conflit de devoirs et le représente comme le conflit issu de la pluralité des lois. Dans les circonstances singulières rencontrées, les devoirs varieront selon la loi morale considérée : l'interdiction du mensonge contre le secret, la justice contre la mansuétude, la franchise contre la douceur (Vialatoux, 1950, 376). La loi chrétienne se ramifie en des lois différentes pour entrer dans le monde matériel des objets (377-378). Résoudre un cas, c'est par la prudence savoir le ramener sous la norme de la loi (381). Leclercq oppose une casuistique objective qui cherche à appliquer la loi dans le détail des circonstances en fournissant une justification aux décisions qui y sont prises (avec les risques corrélatifs de laxisme, de juridisme, de légalisme) à une casuistique subjective plus soucieuse de la rectitude de l'intention mais qui s'appuie sur un ensemble de qualités difficiles à fonder (Leclercq, 1977, 255-261). Une morale de la prudence qui garde le contact avec le concret et l'infinie complexité des circonstances est préférée à une morale de la conscience que la casuistique illustre et qui ne peut faire que du « survol, en rase-mottes peut-être, mais du survol » (Raulin, 1993, 127 ; Hamel, 1964, 71-74).

D'autres courants théologiques partagent avec la casuistique certaines des positions fondamentales : singularité irréductible de la situation ; non déductibilité du devoir (Toulmin, 1988, 345-348). L'*éthique de situation* oppose une éthique des cas à une éthique des règles, en n'accordant de pertinence qu'à la considération des circonstances dans lesquelles les actions s'inscrivent (Toulmin, 1982, 740). L'*éthique existentiale* de Rahner conteste l'idée d'une morale déductible (Rahner, 1966, 148-149 ; 1970, 61). Mais ni l'une ni l'autre ne fondent en raison l'invention de la norme morale dans la situation concrète, et toutes s'empêtrent dans un nominalisme qui laisse l'individu dans une inconfortable position monologique.

2) La réflexion sur la notion de *cas* n'est pas étrangère à la sociologie (Ragin, Becker, 1992) ou à la psychanalyse (Villa, Fedida, 1999). Le Droit et la clinique médicale sont les terres d'élection de la pratique casuistique contemporaine. Baumann regrette l'absence de préparation des médecins français aux difficultés éthiques qu'ils rencontreront, et propose une méthode d'analyse des cas dont l'originalité est d'en permettre un traitement collectif entre médecins (Baumann, 1999, 5-8, 73-78). Les chroniques des revues médicales se font l'écho de cas de conscience. Parfois très classiques : le médecin doit-il accepter les cadeaux de ses patients ? (Lyckholm, 1998) ; entre le mensonge qui protège le malade et la véracité qui lui est due, comment le médecin doit-il agir ? (Bakhurst, 1992). Parfois très douloureux : quelles limites doivent restreindre l'accompagnement par un médecin de Diane, leucémique en fin de vie ? (Quill, 1991). Le célèbre, et anonyme, « It's over, Debbie » est rangé dans la rubrique *A Piece of My Mind* du JAMA, rappelant ainsi la *littérature* des cas de la casuistique classique. Posant chacun la question du rôle du médecin et de ses limites dans les derniers soins, le cas de Diane et celui de Debbie sont symétriques. L'un est réel, à la manière des recueils de Saintebeuve, l'autre, fictif, à la manière du *Dictionnaire* de Pontas (Cariou, 1992, 3-4). Le suicide de l'une est accompagné par son médecin de famille, la fin de vie de l'autre est provoquée par un interne de garde ignorant le dossier de Debbie.

Jenicek jette les bases d'une casuistique médicale reposant sur la clinimétrie (Jenicek, 1997, 6-7), et renoue avec une tradition de l'école française. Après avoir relevé l'équivocité du terme et la diversité des méthodes qu'il recouvre, il la définit comme une « méthode d'exploration de cas individuels de maladie en vue d'améliorer les soins administrés aux malades souffrant de la même affection » (Jenicek, 1997, 23). À la différence d'autres domaines, l'inférence en casuistique médicale va du cas spécifique au phénomène plus général pour mieux le comprendre (Jenicek, 1997, 21).

3) Bedau dégage des trois choix mortels, qu'il emprunte au domaine du Droit, les principes qui ont prévalu dans l'exécution d'une décision ayant entraîné la mort et ceux qui ont déterminé la sanction juridique de cette décision. Après un naufrage, sur l'ordre du commandant en second, le matelot Holmes doit jeter des passagers hors du canot de sauvetage surchargé afin de sauvegarder les autres vies. Doit-il obéir ? Qui doit-il vouer à une mort certaine ? La méthode de Bedau consiste à supposer les principes qui ont pu prévaloir dans le choix du matelot, seul traîné en justice, et à chercher quels principes auraient pu prédominer dans les mêmes circonstances (Bedau, 1997, 11). L'action est donc examinée à la fois rétrospectivement depuis la matérialité des faits, fictivement en retrouvant quelle série de normes a pu les produire, les unes ayant été explicitées (ne pas séparer les époux, protéger les femmes, 8) et les autres restant implicites dans la conscience des acteurs (sauver les familles plus l'équipage, 9), rétrospectivement *et* fictivement en confrontant ces normes à d'autres qui eussent été possibles dans la situation décrite (15-17). Enfin il teste les normes qui auraient pu être plus équitables dans cette situation d'urgence selon, entre autres, les principes du désastre partagé (19-21), du sacrifice volontaire du faible (21-22), des risques égaux par un tirage au sort (22-24). La casuistique de Bedau est une mise à l'épreuve des normes par les faits eux-mêmes (argument technique), par la cohérence

avec l'effet recherché (argument téléologique), par la justice enfin des valeurs poursuivies (argument axiologique).

Limites et objections

Le modèle de Jonsen et Toulmin a essuyé quelques critiques. Les objections les plus fortes concernent l'ambition du projet casuistique : le réalisme moral (les faits comprennent les normes morales) ; l'existence d'une conception commune des attentes morales (la solution apportée *résout* le problème) ; la compétence éthique des personnes exerçant la fonction d'éthicien et les procédures d'habilitation de ces personnes. Si certaines objections ont été aperçues par les auteurs, les réponses apportées restent courtes : citer à l'appui l'expérience de la participation à la *National Commission* ne suffit pas à remplir les conditions requises pour un raisonnement pratique visant le singulier (Jonsen, 1986, 71).

1) Dans la société contemporaine, le pluralisme des valeurs morales met à mal le modèle de Jonsen et Toulmin. La casuistique classique s'enracinait dans le terreau d'une hiérarchie des valeurs morales (Wildes, 1993, 34, 40) ; elle supposait l'existence d'une loi naturelle que la diversité des circonstances parvenait à prendre en défaut (Kuczewski, 1997, 70-71). Le modèle casuistique ne peut pas se prévaloir de la casuistique catholique ; il ne peut pas davantage exciper de l'analogie avec la *common law* (Toulmin, 1981, 38) puisque les procédures juridiques prennent le soin d'investir l'autorité légitime qui tranchera le cas difficile (Arras, 1998, 112). Jonsen et Toulmin ne peuvent pas échapper à cette question de la compétence éthique (Levi, 1996, 23) ou, selon le titre de la contribution de Jonsen : « Can an ethicist be a consultant ? » (Jonsen, 1980). Enfin le décalque sur la consultation médicale ôte au modèle casuistique la pertinence qu'il en croit retirer : le diagnostic établit ce qui est, sans préjuger de ce qu'il faut faire (Tomlinson, 1994, 10-11).

La notion de *ressemblance* occupe une position cruciale puisqu'elle fonde la constitution de paradigmes, sans être bien établie pourtant (Tomlinson, 1994, 8, 11, 14, 18). D'une part, la description devrait fidèlement restituer les caractères qui singularisent le cas (Wildes, 1993, 41). D'autre part, invoquer la notion de ressemblance peut faire craindre un cercle : un cas difficile est semblable à un cas paradigmatique parce que telle circonstance qu'il contient donne plus de poids à tel principe intermédiaire. Mais le poids reconnu de cette circonstance dépend du choix de la référence à *ce* cas paradigmatique (Kuczewski, 1998*b*, 513 ; Kopelman, 1994, 29). De plus si pareil cas paradigmatique était connu, le cas présent n'offrirait plus aucune difficulté (Tomlinson, 1994, 15-16). Enfin, la casuistique devrait se donner les règles de la constitution de ces cas paradigmatiques autorisant les rapprochements des cas selon leur ressemblance (Arras, 1991, 40).

L'absence de définition rigoureuse de la notion de *cas*, malgré quelques efforts (Arras, 1991, 38-39 ; Jonsen, 1995*b*, 241-242 ; Keenan, 1996, 131, 133 ; Hunter, 1997, 163, 168), reste criante (Jenicek, 1997, 17). Un cas est ce qui est identifié par qui le perçoit comme tel. Le cas relèverait autant d'un regard subjectif que d'un conflit de normes, ou que d'un hiatus entre le contenu des normes et les situations. La notion de cas désigne l'aspect subjectif (hésitations, embarras, doutes de la conscience qui délibère), alors que celle de situation marque l'aspect objectif de la contrainte des normes (Hamel, 1964, 69-70). La porte est ouverte à une *sophistique* des cas (Jonsen, 1995*b*, 247) par laquelle chaque protagoniste constituerait le cas à l'aide des circonstances que lui seul peut-être retiendrait comme pertinentes (Kopelman, 1994, 26-27). Il conviendrait au moins de mieux distinguer le *cas* des *circonstances*, de distinguer les cas *singuliers*, ceux qui présentent les caractères de l'irréductible singularité, et les cas *spécifiques*, ceux dans lesquels se retrouvent les mêmes relations (« great cases », Jonsen, 1995*b*, 242 ; Raulin, 1993, 110, 117-118). Enfin, la capacité à déceler cette ressemblance repose sur l'opportunité du coup d'œil, opération déjà présente chez saint Thomas (II-II, q. 49, a. 7 *in* Thomas d'Aquin, 1985, 340-341 ; II-II, q. 47, a. 3, s. 2 *in* Thomas d'Aquin, 1985, 321-322), dont il reste à expliquer la nature et à fonder en droit la pertinence de l'exercice (Tomlinson, 1994, 11, 14). Sans cela nos jugements pourraient bien être faussés par des préjugés ou influencés par la connaissance parcellaire des cas (Kopelman, 1994, 25-30). La possibilité de changer de *paradigme* pour traiter de nouveaux cas doit être expliquée. Quand les pratiques d'une culture changent, les circonstances n'occupent plus la même place dans l'identification du cas – les unes sont reléguées au dernier rang comme futiles désormais alors que d'autres retiennent toute l'attention. Cette nouvelle lecture des circonstances appelle un éclaircissement que les nouveaux casuistes ne fournissent pourtant pas. Il s'ensuit qu'il faudrait soit s'abandonner à l'arbitraire du jugement solitaire du casuiste-consultant (Zaner, 1993, 20-21) érigé en expert (Kopelman, 1994, 31-32 ; Dermange, Fuchs, 1995, 387), soit promouvoir une réflexion sur cette aptitude intuitionniste (Kopelman, 1994, 33), soit fonder en raison l'existence d'un consensus de fait autour du jugement rendu par celui qui dispose d'un tel coup d'œil (Arras, 1991, 43 ; 1998, 108), soit développer une théorie génétique de l'existence de ce coup d'œil (Levi, 1996, 23-24 ; Raulin, 1993, 119-120, 122, 124-125).

2) Si la casuistique n'est qu'un art de réparer les mailles du filet des normes, mailles défaites par la singularité des circonstances, elle devient une *éthique appliquée*, servante des morales prescriptives. Elle va vers l'*épistémè* et délaisse la *phronèsis* (Zaner, 1993, 20). En cela, elle manque à son pro-

jet comme à l'intention de ses promoteurs (Jonsen, 1995*a,* 349). La différence est d'ailleurs mince entre *appliquer (apply)* une norme et déterminer quelle norme *convient (fit)* le mieux au cas (Zaner, 1993, 29, n. 4). Enfin, en s'affranchissant de la tutelle des systèmes normatifs, il lui faut veiller à ne pas perdre sa capacité de prescrire, capacité sans laquelle une morale se confondrait avec les mœurs. La casuistique reposerait alors sur une conception métaphysique, un réalisme moral (JT, 1988, 305), qui encourage un certain optimisme moral puisqu'une solution serait toujours en droit possible – si du moins une description complète du cas est fournie (Tomlinson, 1994, 19). Puisque les faits contiennent les normes (« You will find this case full of facts and maxims », Jonsen, 1995*b,* 249), une lecture des faits présents dans le cas permettrait de dégager la norme à appliquer. Cet optimisme trouve une autre variante dans la téléologie implicite de toute réflexion casuistique : il s'agit d'élaborer la meilleure décision possible sans que soit précisée et fondée cette notion de « meilleur » (Kuczewski, 1998*b,* 514).

3) Enfin, comment la casuistique peut-elle se fonder ? Refusant d'être une éthique appliquée, il lui faut cependant justifier sa pratique sous peine de devenir une variante de *l'émotivisme* (nos valeurs ne sont rien d'autre que nos préférences – MacIntyre, 1997, 14) ou une variante du *situationnisme* (une action n'est bonne que si elle répond à l'*agapè* divine dans chaque situation singulière – Fletcher, 1970, 30). Ce que les partisans de la nouvelle casuistique refusent également (Jonsen, 1986, 71 ; 1995*a,* 349). D'où les embarras de Jonsen pour penser la place et le rôle des principes dans la casuistique (Jonsen, 1995*a,* 349-350) et pour surmonter les accusations de conservatisme et d'inadaptation aux changements sociaux et technologiques (Tomlinson, 1994, 16-17, 18 ; Jonsen, 1995*b,* 246 ; Dermange, Fuchs, 1995, 388 ; Arras, 1998, 113). Ce n'est pas le moindre paradoxe que de voir trébucher une méthode dans la tâche même qui l'a rendue nécessaire : le traitement des situations nouvelles (Keenan, 1996, 125). La prégnance du modèle médical dans l'élaboration de la casuistique mériterait d'être reconsidérée (Jonsen, 1986, 66). Ce qui *doit* se faire, c'est ce qui se fait effectivement, mais, on peut le craindre, ce qui se fait *effectivement*, c'est bien cela aussi qui doit se faire (Keenan, Shannon, 1995, 227 ; Tomlinson, 1994, 14). Il s'agit d'innover tout en maintenant le consensus des membres de la situation, et, par-delà, tout en maintenant le consensus des membres de la culture.

Ces objections ne sont pas insurmontables si, en revenant à la conception des faits institutionnels de Searle, on conçoit que le réel humain ne coïncide pas avec les faits bruts et que ce réel humain est d'emblée un réel *éthique* – sans être pour cela un réel moral –, dans lequel les acteurs des situations difficiles disposent de la compétence d'identifier, de traiter et de résoudre ces situations en entrant dans des tractations éthiques (JT, 1988, 335 ; Levi, 1996, 19-24). Il s'agit alors de trouver les fondements de cette compétence si l'on ne veut pas la confondre avec une *phronèsis* qui repose sur une expérience indéfinissable de la vie. Si cette compétence n'est pas une disposition innée, et si elle n'est pas une vertu, il reste qu'elle peut être déléguée par la culture à chacun de ses membres par les processus d'acculturation entre lesquels l'éducation joue un rôle crucial.

► ANGELI DE CLAVASIO, *Svmma Angelica De Casibus conscientialibus,* 2 vol., Venetiis, *in* Ædibus Ægidij Regazolæ, 765 p. (t. I) ; 590 p. (t. II), 1578. — ARRAS J. D., « Getting down to cases : the revival of casuistry in bioethics », *The Journal of Medicine and Philosophy,* vol. 16, n° 1, February 1991, 29-51 ; « A case approach », *in* KUHSE H., SINGER P. eds, *A Companion to Bioethics,* edited by Helga Kuhse and Peter Singer, Oxford, Malden (Massachusetts), Blackwell Publishers, 1998 ; *Blackwell Companions to Philosophy,* 106-114. — BAKHURST D., « On lying and deceiving », *Journal of medical ethics,* n° 18, 1992, 63-66. — BAUMANN Fr., *Les Cas de conscience du médecin généraliste. L'éthique médicale au quotidien,* Paris, Éditions de Santé, Éditions Josette Lyon, 1999, 137 p. — BEAUCHAMP T. L., CHILDRESS J. L., *Principles of Biomedical Ethics,* 4th edition, 1rst ed., 1979, New York, Oxford, Oxford University Press, 1994, X-546 p. — BEDAU H. A., *Making Mortal Choices. Three Exercices in Moral Casuistry,* New York, Oxford, Oxford University Press, 1997, IX-123 p. — BRODY H., « The Four Principles and Narrative Ethics », *in* GILLON R. éd., *Principles of Health Care Ethics,* edited by Raanan Gillon, Assistant Director, Ann Lloyd, Chichester, John Wiley & Sons, 1994, 207-215. — BRODY B. A., *Taking issue : pluralism and casuistry in bioethics,* Washington DC, Georgetown Univ. Press, 2003. — CARIOU P., *Les idéalités casuistiques. Aux origines de la psychanalyse,* Paris, PUF « Questions », 1992, VII-350 p. — DENIS L., *Cas de conscience à l'usage surtout des pays africains,* 3 vol., s.l. (Louvain), Desclée de Brouwer, s.d., *Museum Lessianum,* 1962-1964 (t. I, 421 p. ; t. II., 329 p. ; t. III, 367 p.) — DERMANGE Fr., FUCHS E., « Une nouvelle casuistique menace-t-elle l'éthique ? », *Études théologiques et religieuses,* vol. 70, n° 3, 1995, 377-389. — FLETCHER J. F., *Situation Ethics. The new morality,* 3rd impr., London, SCM Press, 1970, 176 p. — HAMEL É., *Loi naturelle et loi du christ,* Bruges, Paris, Desclée de Brouwer, *Studia,* 17. *Recherches de philosophie et de théologie publiées par les Facultés SJ de Montréal,* 1964, 171 p. — HAUERWAS S., Reconciling the Practice of Reason : Casuistry in a Christian Context », *in* BRODY B. A. éd., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics,* Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, *Philosophy and Medicine,* vol. 32, 135-155 ; « Casuistry as a Narrative Art », *Interpretation,* vol. 37, 1993, 377-388. — HUNTER K. M., « Narrative ethics », *in* REICH W. Th. éd., *Encyclopedia of Bioethics,* vol. 4, New York, London, MacMillan Library, Simon & Schuster MacMillan, Simon & Schuster and Prentice Hall International, 1995, 1789-1794 ; « From *Doctors' Stories* », *in* JECKER N., JONSEN A. R., PEARLMAN R. A., *Bioethics. An Introduction to the History, Methods, and Practice,* Boston, London, Singapore, Jones & Bartlett Publichers, 1997, 162-174. — JENICEK M., *Casuistique médicale. Bien présenter un cas clinique,* Sainte-Hyacinthe (Québec), EDISEM, 1997, XIX-113 p. — JOANNET J.-B., *Journal chretien, dédié à la reine,* Paris,

Michel Lambert, avec approbation et privilège du roi, 1754-1764. — JONSEN A. R., « Can an ethicist be a consultant ? », *in* ABERNETHY V. ed., *Frontiers in Medical Ethics,* Cambridge (MA), Ballinger, 1980, 157-171 ; « Casuistry and Clinical Ethics », *Theoretical Medicine,* vol. 7, n° 1, February 1986, 65-74 ; « Of Balloons and Bicycles or The Relationship between Ethical Theory and Practical Judgment », *Hastings Center Report,* vol. 21, n° 5, 1991, 14-16 ; « Casuistry », *in* REICH W. Th. éd., *Encyclopedia of Bioethics,* vol. 1, New York, London, MacMillan Library, Simon & Schuster MacMillan, Simon & Schuster and Prentice Hall International, 1995*a,* 344-350 ; « Casuistry : An Alternative or Complement to Principles ? », *Kennedy Institute of Ethics Journal,* vol. 5, n° 3, september 1995*b,* 237-251. — JONSEN A. R., TOULMIN S. E., *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning,* Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1988, IX-420 p. — KEENAN J. F., « The Return of Casuistry », *Theological Studies,* vol. 57, n° 1, March 1996, 123-139. — KEENAN J. F., SHANNON Th. A. éd., *The Context of Casuistry,* Washington, DC, Georgetown University Press, *Moral Traditions & Moral Arguments,* 1995, XXIII-231 p. — KOPELMAN L. M., « Case Method and Casuistry : The Problem of Bias », *Theoretical Medicine,* vol. 15, n° 1, March 1994, 21-37. — KUCZEWSKI M. G., *Fragmentation and Consensus. Communitarian and Casuist Bioethics,* Washington, DC, Georgetown University Press, 1997, XI-177 p. ; « Casuistry », *in* CHADWICK R. éd., *Encyclopedia of Applied Ethics,* vol. 1, San Diego, London, Academic Press, 1998*a,* 423-432 ; « Casuistry and Principlism : The Convergence in Method in Biomedical Ethics », *Theoretical Medicine,* vol. 19, n° 6, December 1998*b,* 509-524. — LECLERCQ G., « Morale et casuistique », in *Universitas. Philosophie, Théologie, Lettres, Histoire, Questions d'aujourd'hui,* Mélanges de science religieuse, numéro spécial pour le centenaire des Facultés catholiques de Lille (1877-1977), XXXIV[e] année, Lille, Facultés catholiques, 1977, 254-270. — LEVI B. H., « Four Approaches to Doing Ethics », *The Journal of Medicine and Philosophy,* vol. 21, n° 1, February 1996, 7-39. — LYCKHOLM L. J., « Should Physicians Accept Gifts From Patients ? », *The Journal of the American Medical Association,* vol. 280, n° 22, December 1998, 1944-1946. — MACINTYRE A., *Après la vertu. Étude de théorie morale* [*After virtue. A study in Moral Theory,* 1981, 1984], traduit de l'anglais par Laurent Bury, Paris, PUF « Léviathan », 1997, 282 p. — PRIERAS S., *Svmmæ Sylvestrinæ, qvæ Svmma svmmrvm merito nvnvpatvr,* 2 vol., Venetiis, Ad Signum Concordiæ, 1593, 387 p. (t. I) ; 411 p. (t. II). — QUILL T. E., « Death and Dignity. A Case of Individualized Decision Making », *The New England Journal of Medicine,* London, The Massachusetts Medical Society, vol. 324, n° 10, 1991, 691-694. — RAGIN C. C., BECKER H. S. éd., *What is a case ? Exploring the foundations of social inquiry,* Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1992, VIII-242 p. — RAHNER K., *Écrits théologiques* [t. V : *Schriften zur Theologie* ; t. I-II : Einsiedeln : Benzinger], traduction par R. Givord, Paris, Desclée de Brouwer « Textes et études théologiques », 1966, 264 p. ; *Écrits théologiques.* t. XII : *Problèmes moraux et sciences humaines,* introduction de F. Bourdeau, traduction par H. Rochais, Paris, Desclée de Brouwer, Mame « Textes et études théologiques », 1970, 165 p. — *Ratio Studiorum, Ratio atqve institvtio stvdiorvm societatis Iesv,* Superiorvm Permissv, Turnoni, Apud Clavdivm Michaelem, 1603, 198 p. — RAULIN A., « Conscience et casuistique », *Le Supplément, Revue d'éthique et théologie morale,* n° 187, décembre 1993, 109-128. — STRONG C., « Justification in Ethics », *in* BRODY B. A. éd., *Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics,* Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988 ; *Philosophy and Medicine,* vol. 32, 193-211. — *The Casuist,* 1906-1917, *The casuist : a Collection of cases in moral and pastoral theology,* 5 vol., New York, J.-F. Wagner. — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* t. 3 : *II-II. Second volume de la deuxième Partie. La foi, l'espérance et la charité. La prudence. La justice. La force. La tempérance. Les charismes et la vie humaine,* Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, 1 158 p. — TOMLINSON T., « Casuistry in Medical Ethics : Rehabilitated, or Repeat Offender ? », *Theoretical Medicine,* vol. 15, n° 1, March 1994, 5-20. — TOULMIN S., « The Tyranny of Principles », *Hastings Center Report,* vol. 11, n° 6, 1981, 31-39 ; « How medicine saved the life of ethics », *Perspectives in Biology and Medicine,* n° 4, 1982, 736-750 ; « The Recovery of Practical Philosophy », *The American Scholar,* vol. 53, n° 3, Summer 1988, 337-352. — VEREECKE L., *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori,* Étude d'histoire de la théologie moderne, 1300-1787, Romæ, Collegium S. Alfonsi de Urbe « Bibliotheca Historica Congregationis SSmi Redemptoris », vol. XII, 1986, 606 p. — VIALATOUX J., « Réflexions sur l'idée de casuistique », in *Mémorial J. Chaine,* Lyon, Facultés catholiques « Bibliothèque de la faculté catholique de théologie de Lyon », vol. 5, 1950, 373-384. — VILLA Fr., FEDIDA P. (dir.), *Le cas en controverse,* Recueil établi par Mareike Wolf, Paris, PUF « Monographies de psychopathologie », 1999, 270 p. — WILDES W. M. K., « The priesthood of bioethics and the return of casuistry », *The journal of medicine and philosophy,* vol. 18, n° 1, February 1993, 33-49. — ZANER R. M., « Voices and Time : The Venture of Clinical Ethics », *The journal of medicine and philosophy,* February 1993, vol. 18, n° 1, 9-31. — « It's Over, Debbie », *The Journal of the American Medical Association,* vol. 259, n° 2, January 1988, 272.

Serge BOARINI

→ *Bioéthique ; Cas ; Dilemmes moraux ; Médicale (Éthique) ; Professionnelle (Éthique) ; Responsabilité.*

CATASTROPHISME

On appelle « catastrophiste » tout un courant de pensée inspiré de la pensée du philosophe allemand Hans Jonas qui, dans son livre *Le Principe Responsabilité,* énonce le commandement suivant : « En matière d'affaires d'un certain ordre de gravité – celles qui comportent un potentiel apocalyptique – on doit accorder un plus grand poids au pronostic de malheur qu'au pronostic de salut. La présupposition de toute cette considération [est] qu'aujourd'hui et à l'avenir nous avons précisément affaire à des interventions de cet ordre de gravité, ce qui est en soi un fait nouveau dans les affaires humaines » (p. 79). Au prétexte que le principe de précaution *(Vorsorgeprinzip)* trouve l'une de ses sources dans la philosophie de Jonas, les opposants à ce principe le rejettent dans le camp, honni, du catastrophisme, au grand dam des partisans du principe, économistes raisonnables ou théoriciens de l'assurance, qui entendent bien se démarquer du catastrophisme. On le voit,

les protagonistes de cette affaire sont unanimes à rejeter la position catastrophiste.

On soutiendra ici qu'il est rationnel aujourd'hui d'être catastrophiste dans le sens indiqué par le commandement de Jonas et que le principe de précaution souffre non pas d'être catastrophiste mais de ne l'être pas. Nous n'insistons pas sur les menaces qui mettent en péril la survie même de la planète et de l'espèce humaine. Qu'il s'agisse des comportements prédateurs de l'humanité détruisant la biodiversité et les équilibres climatiques de la planète ; de la prolifération du nucléaire, des avancées du génie génétique et bientôt des nanotechnologies ; du risque que ces produits de l'ingéniosité de l'homme échappent à son contrôle, soit par erreur, soit par terreur – il existe sur tous ces dangers une littérature immense et un savoir très précis. Contrairement à ce que pensent les promoteurs du principe de précaution, ce n'est pas l'incertitude scientifique qui est la cause de notre inaction. Nous savons, mais nous n'arrivons pas à croire ce que nous savons. L'obstacle à vaincre absolument, c'est l'impossibilité de croire que le pire va arriver.

Posons la question simple de savoir quelle était la pratique des responsables avant que l'idée de précaution voie le jour. Mettaient-ils en place des politiques de *prévention*, cette prévention par rapport à laquelle la précaution entend innover ? Pas du tout, ils attendaient simplement que la catastrophe arrive avant d'agir – comme si sa venue à l'existence constituait la seule base factuelle légitimant qu'on se permette de la prévoir, trop tard évidemment.

Même lorsqu'on sait qu'elle va se produire, la catastrophe n'est pas crédible, tel est l'obstacle majeur. Sur la base de nombreux exemples, un chercheur anglais a dégagé ce qu'il appelle un « principe inverse d'évaluation des risques » : la propension d'une communauté à reconnaître l'existence d'un risque serait déterminée par l'idée qu'elle se fait de l'existence de solutions. Remettre en cause ce que nous avons appris à assimiler au progrès aurait des répercussions si phénoménales que nous ne croyons pas que la catastrophe est devant nous. Il n'y a pas d'incertitude, ici, ou si peu. Elle est tout au plus l'alibi.

Au-delà de la psychologie, la question de la catastrophe future engage toute une métaphysique de la temporalité. Le monde a vécu la tragédie du 11 septembre 2001, moins comme l'inscription dans le réel de quelque chose d'insensé, donc d'impossible, que comme l'irruption du possible dans l'impossible. La pire horreur devient désormais possible, a-t-on dit ici et là. Si elle *devient* possible, c'est qu'elle ne l'était pas. Et pourtant, objecte le bon sens, si elle s'est produite, c'est bien qu'elle *était* possible.

Réfléchissant sur l'œuvre d'art, Henri Bergson écrit : « Je crois qu'on finira par trouver évident que l'artiste *crée du possible en même temps que du réel* quand il exécute son œuvre. » On hésite à étendre cette réflexion à l'activité destructrice. Et pourtant, il est aussi permis de dire des terroristes qu'ils ont créé du possible en même temps que du réel.

Le temps des catastrophes, c'est cette temporalité en quelque sorte inversée. La catastrophe, comme événement surgissant du néant, ne devient possible qu'en se « possibilisant », pour parler comme Sartre qui, sur ce point, aura retenu la leçon de son maître Bergson. C'est bien là la source de notre problème. Car s'il faut *prévenir* la catastrophe, on a besoin de croire en sa possibilité *avant* qu'elle se produise. Si, inversement, on réussit à la prévenir, sa non-réalisation la maintient dans le domaine de l'impossible, et les efforts de prévention en apparaissent rétrospectivement inutiles.

La Réalité de l'avenir

Soit le problème philosophique de la *réalité* de l'avenir catastrophiste. Non pas que la catastrophe soit nécessairement devant nous, mais si nous n'accordons pas à l'avenir son poids de réalité, nous n'aurons aucune chance d'échapper à ce qui est peut-être depuis toujours notre destin, l'autodestruction. Mais si destin il y a, c'est un destin que nous pouvons *choisir de refuser*. C'est ici que se glissent, et notre libre arbitre et les raisons d'un optimisme modéré.

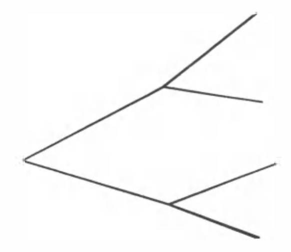
La catastrophe a ceci de terrible que non seulement on ne *croit* pas qu'elle va se produire alors même qu'on a toutes les raisons de *savoir* qu'elle va se produire, mais qu'une fois produite elle apparaît comme relevant de l'ordre normal des choses. Sa réalité même la rend banale. Elle n'était pas jugée possible avant qu'elle se réalise ; la voici intégrée sans autre forme de procès dans le « mobilier ontologique » du monde.

C'est cette métaphysique spontanée du temps des catastrophes qui est l'obstacle majeur à la définition d'une prudence adaptée aux temps actuels. C'est ce que nous nous sommes efforcé de montrer dans notre livre *Pour un catastrophisme éclairé*, tout en faisant fond sur cette même métaphysique pour proposer une solution. Notre démarche a consisté à prendre au sérieux la métaphysique spontanée des humbles, des naïfs, des « non-habiles » – celle qui consiste à croire que si un événement marquant se produit par exemple une catastrophe –, c'est qu'il ne pouvait pas ne pas se produire ; tout en pensant, tant qu'il ne s'est pas produit, qu'il n'est pas inévitable. C'est donc l'actualisation de l'événement – le fait qu'il se produise – qui crée rétrospectivement de la nécessité. La métaphysique que nous avons proposée comme fondement d'une prudence adaptée au temps des catastrophes consiste à *se projeter* dans l'après-catastrophe, et à voir rétrospectivement en celle-ci un événement *tout à la fois nécessaire et improbable*. Cette figure est-

elle si nouvelle ? On y aura reconnu la figure du tragique par excellence. Lorsque Œdipe tue son père au carrefour fatal, lorsque Meursault, l'Étranger de Camus, tue l'Arabe sous le soleil d'Alger, ces événements apparaissent tout à la fois à la conscience et à la philosophie méditerranéennes comme des accidents et comme des fatalités : *le hasard et le destin viennent à s'y confondre.*

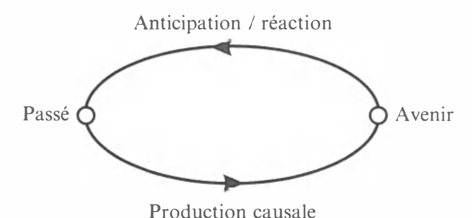
Fondements d'une métaphysique adaptée au temps des catastrophes

Le paradoxe du « catastrophisme éclairé » se présente comme suit. Rendre crédible la perspective de la catastrophe nécessite que l'on accroisse la force ontologique de son inscription dans l'avenir. Mais si l'on réussit trop bien dans cette tâche, on aura perdu de vue sa finalité, qui est précisément de motiver la prise de conscience et l'action afin que la catastrophe *ne se produise pas.* Ce paradoxe est au cœur d'une figure classique de la littérature et de la philosophie, celle du juge meurtrier. Le juge meurtrier « neutralise » (assassine) les criminels dont il est écrit qu'ils vont commettre un crime, mais la neutralisation en question fait précisément que le crime ne sera pas commis ! L'intuition nous dit que le paradoxe provient d'un bouclage qui devrait se faire et ne se fait pas, entre la prévision passée et l'évènement futur. Mais l'idée même de ce bouclage ne fait aucunement sens dans notre métaphysique ordinaire, comme le montre la structure métaphysique de la prévention. La prévention consiste à faire qu'un possible dont on ne veut pas soit envoyé dans le domaine ontologique des possibles non actualisés. La catastrophe, bien que non réalisée, conservera le statut de possible, non pas au sens où il serait encore possible qu'elle se réalisât, mais au sens qu'il restera à jamais vrai qu'elle aurait pu se réaliser. Lorsqu'on annonce, *afin de l'éviter,* qu'une catastrophe est sur le chemin, cette annonce n'a pas le statut d'une *prévision,* au sens strict du terme : elle ne prétend pas dire ce que sera l'avenir, mais simplement ce qu'il aurait été si l'on n'y avait pas pris garde. Aucune condition de bouclage n'intervient ici : l'avenir annoncé n'a pas à coïncider avec l'avenir actuel, l'anticipation n'a pas à se réaliser, car l' « avenir » annoncé ou anticipé n'est de fait pas l'avenir du tout, mais un monde possible qui est et restera non actuel. Cette figure nous est familière car elle correspond à notre métaphysique « ordinaire », dans laquelle le temps bifurque et prend la forme d'une arborescence, le monde actuel constituant un chemin au sein de cette dernière. Le temps est « un jardin aux sentiers qui bifurquent », pour citer Borges. Nous avons nommé « temps de l'histoire » cette métaphysique de la temporalité ; elle a la structure d'un arbre de décision :



Le temps de l'histoire

Tout notre travail a consisté à montrer la cohérence d'une métaphysique autre de la temporalité, adaptée à l'obstacle que constitue le caractère non crédible de la catastrophe. Nous l'avons nommée le temps du projet. Elle prend la forme d'une boucle, dans laquelle le passé et l'avenir se déterminent réciproquement :



Temps du projet

Dans le temps du projet, l'avenir est tenu pour fixe, ce qui signifie que tout événement qui ne fait partie ni du présent ni de l'avenir est un événement impossible. Il est immédiat que dans le temps du projet, la prudence ne peut jamais prendre la forme de la prévention. Encore une fois, la prévention suppose que l'événement indésirable que l'on prévient soit un possible qui ne se réalise pas. Il faut que l'événement soit possible pour que nous ayons une raison d'agir ; mais si notre action est efficace, il ne se réalise pas. Cela est impensable dans le temps du projet.

La prévision de l'avenir dans le temps du projet consiste à chercher le point fixe d'un bouclage, celui qui fait se rencontrer une anticipation (du passé au sujet de l'avenir) et une production causale (de l'avenir par le passé). Le prédicteur, sachant que sa prédiction va produire des effets causaux dans le monde, se doit d'en tenir compte s'il veut que l'avenir confirme ce qu'il a prévu. Traditionnellement, c'est-à-dire dans un monde dominé par le religieux, cette figure est celle du prophète, et singulièrement celle du prophète biblique. C'est un homme extraordinaire, souvent excentrique, qui ne passe pas inaperçu. Ses prophéties ont un effet sur le monde et le

cours des événements pour ces raisons purement humaines et sociales, mais aussi parce que ceux qui les entendent croient que la parole du prophète est la parole de Yahvé et que celle-ci, qui ne peut être ouïe directement, a le pouvoir de faire arriver cela même qu'elle annonce. Nous dirions aujourd'hui que la parole du prophète a un pouvoir *performatif* : en disant les choses, elle les fait venir à l'existence. Or, le prophète sait cela. On pourrait être tenté de conclure que le prophète a le pouvoir d'un révolutionnaire : il parle pour que les choses changent dans le sens qu'il veut leur imprimer. Ce serait oublier l'aspect fataliste de la prophétie : elle dit ce que sont les événements à venir tels qu'ils sont écrits sur le grand rouleau de l'histoire, immuables, inéluctables. La prophétie révolutionnaire a gardé ce mélange hautement paradoxal de fatalisme et de volontarisme qui caractérise la prophétie biblique. Le marxisme en constitue l'illustration la plus saisissante.

Cependant, on parle de prophétie, ici, en un sens purement laïc et technique. Le prophète est celui qui, plus prosaïquement, cherche le *point fixe* du problème, ce point où le volontarisme accomplit cela même que dicte la fatalité. La prophétie s'inclut dans son propre discours, elle se voit réaliser ce qu'elle annonce comme destin. En ce sens, les prophètes sont légion dans nos sociétés modernes, démocratiques, fondées sur la science et la technique. L'expérience du temps du projet est facilitée, encouragée, organisée, voire imposée par maints traits de nos institutions. De partout, des voix plus ou moins autorisées se font entendre qui proclament ce que sera l'avenir plus ou moins proche : le trafic sur la route du lendemain, le résultat des élections prochaines, les taux d'inflation et de croissance de l'année qui vient, l'évolution des émissions de gaz à effet de serre, etc. Ces prophètes que nous appelons *prévisionnistes* savent fort bien, et nous avec eux, que cet avenir qu'ils nous annoncent comme s'il était inscrit dans les astres, c'est nous qui le faisons. Nous ne nous rebellons pas devant ce qui pourrait passer pour un scandale métaphysique (sauf, parfois, comme électeurs). C'est la cohérence de ce mode de coordination par rapport à l'avenir que nous nous sommes employé à dégager.

Un exemple éclairant de détermination de l'avenir dans le temps du projet est celui de la planification française telle que l'avait conçue Pierre Massé et telle que Roger Guesnerie en synthétise l'esprit dans la formule fulgurante suivante : la planification, écrit-il, « visait à obtenir par la concertation et l'étude une image de l'avenir suffisamment optimiste pour être souhaitable et suffisamment crédible pour déclencher les actions qui engendreraient sa propre réalisation ». On se convaincra aisément que cette formule ne peut trouver sens que dans la métaphysique du temps du projet, dont elle décrit parfaitement la boucle reliant le passé et l'avenir. La coordination s'y réalise sur une *image* de l'avenir capable d'assurer le bouclage entre une production causale de l'avenir et son anticipation auto-réalisatrice.

Le paradoxe de la solution catastrophiste au problème des menaces qui pèsent sur l'avenir de l'aventure humaine est maintenant en place. Il s'agit de se coordonner sur un projet négatif qui prend la forme d'un avenir fixe, d'un destin, *dont on ne veut pas*. On pourrait songer à transposer la formule de Guesnerie ainsi : « Obtenir par la futurologie scientifique et la méditation sur les fins de l'homme une image de l'avenir suffisamment catastrophiste pour être repoussante et suffisamment crédible pour déclencher les actions qui empêcheraient sa réalisation », mais cette formulation laisserait échapper un élément essentiel. Une telle entreprise semble en effet entachée d'emblée d'une faute rédhibitoire : l'autocontradiction. Si l'on réussit à éviter l'avenir indésirable, comment peut-on dire qu'on se sera coordonné, *fixé* sur l'avenir en question ? L'aporie reste entière.

Notre solution à ce paradoxe, a consisté à faire fond sur l'indétermination de l'avenir – mais une indétermination dont la nature et la structure échappent aux catégories traditionnelles du calcul des probabilités.

Il s'agit de voir sur quel type de point fixe se referme, dans ce cas, la boucle qui relie le futur au passé dans le temps du projet. La catastrophe ne peut être ce point fixe, nous le savons : les signaux qu'elle enverrait vers le passé déclencheraient les actions qui empêcheraient que l'avenir catastrophique se réalise. Si l'effet dissuasif de la catastrophe fonctionnait parfaitement, il s'auto-annihilerait. Pour que des signaux venus de l'avenir atteignent le passé sans déclencher cela même qui va annihiler leur source, il faut que subsiste, inscrite dans l'avenir, une *imperfection du bouclage*. Nous avons proposé ci-dessus de retourner la formule par laquelle Roger Guesnerie décrit l'ambition ancienne de la planification française, afin de dire ce que pourrait être la maxime d'un catastrophisme rationnel. Nous avons ajouté qu'aussitôt exprimée, cette maxime s'abîmait dans l'autoréfutation. Nous voyons maintenant comment nous pourrions l'amender pour lui éviter ce sort indésirable. Cela serait : « Obtenir... une image de l'avenir suffisamment catastrophiste pour être repoussante et suffisamment crédible pour déclencher les actions qui empêcheraient sa réalisation, *à un accident près*. »

On peut vouloir quantifier la « probabilité » de cet accident. Disons que c'est un ε, par définition faible ou très faible. L'explication qui précède peut alors se dire de manière ramassée : c'est parce qu'il y a une probabilité ε que la dissuasion ne marche pas qu'elle marche avec une probabilité $1-\varepsilon$. Ce qui pourrait passer pour une tautologie (ce serait évidemment le cas dans la mé-

taphysique du temps de l'histoire) n'en est absolument pas une ici, puisque la proposition précédente n'est pas vraie pour $\varepsilon = 0$. Le fait que la dissuasion ne marche pas avec une probabilité ε strictement positive est ce qui permet l'inscription de la catastrophe dans l'avenir, et c'est cette inscription qui rend la dissuasion efficace, *à ε près.* Notons qu'il serait tout à fait incorrect de dire que c'est la *possibilité* de l'erreur, avec la probabilité ε, qui sauve l'efficacité de la dissuasion – comme si l'erreur et l'absence d'erreur constituaient les deux branches d'une bifurcation. Il n'y a pas de sentiers qui bifurquent dans le temps du projet. L'erreur n'est pas seulement possible, elle est actuelle, inscrite dans le temps – comme un raté de plume, en quelque sorte. En d'autres termes, ce qui a des chances de nous sauver est cela même qui nous menace.

► BERGSON H., *Œuvres,* Édition du centenaire, Paris, PUF, 1991. — DUPUY J.-P., *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain,* Paris, Le Seuil, 2002 ; *La Panique,* Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2003. — GUESNERIE R., *L'Économie de marché,* Paris, Dominos, Flammarion, 1996. — JONAS H., *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique,* Paris, Flammarion « Champs », 1995 ; *Pour une éthique du futur,* Paris, Rivages Poche, 1998. — VUILLEMIN J., *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques,* Paris, Minuit, 1984.

Jean-Pierre DUPUY

→ *Développement durable ; Dissuasion nucléaire ; Environnement ; Éthique appliquée , Nanotechnologies ; Nature ; Précaution ; Rationalité ; Relations internationales ; Risque*

CATHOLICISME CONTEMPORAIN

La réflexion morale dans le catholicisme contemporain

Vatican II et le projet de renouveler la théologie morale

Le Concile œcuménique de Vatican II (Rome, 1962-1965) constitue l'événement à partir duquel fut relancée la réflexion morale dans le catholicisme contemporain. Cette assemblée mondiale promulgua lors de sa dernière session la *Constitution sur l'Église dans le monde de ce temps* (*Gaudium et spes*, 1965), qui exprime la volonté de nouer des liens positifs avec la modernité. Après une première partie qui présente une charte de la vision personnaliste de l'homme en société, ce document aborde en seconde partie les problèmes du temps : la famille, la culture, la vie économico-sociale, la vie politique, les relations internationales. Se voulant ouvert et constructif, l'exposé contraste avec les déplorations et les polémiques antérieures du magistère catholique. On peut noter aussi son caractère assez occidental : les pays de l'Est et le Tiers Monde n'y firent guère entendre leur voix.

À propos de la morale, le Concile marqua des refus et suggéra un programme. Les refus : une morale sclérosée dans une vision descendante et dogmatique, une construction d'allure juridique fondée sur une conception étriquée du droit naturel, l'insuffisance de référence à l'expérience chrétienne et aux sources de la foi. D'où quelques propositions programmatiques, rassemblées au détour du Décret conciliaire sur la formation des prêtres (*Optatam totius*, n° 16) : « On s'appliquera, avec un soin spécial, à perfectionner la théologie morale dont la présentation scientifique, plus nourrie de la doctrine de la Sainte Écriture, mettra en lumière la grandeur de la vocation des fidèles dans le Christ et leur obligation de porter des fruits dans la charité, pour la vie du monde. » Rapport à une vocation dans la foi, ouverture au monde dans la charité, référence à l'Écriture, présentation raisonnée : ce programme sera de façons diverses mis en œuvre dans les décennies post-conciliaires. Car la réflexion morale catholique fut provoquée selon les différentes aires culturelles du catholicisme, d'abord par les questions morales « de terrain » (politique, vie internationale, économie, famille, biomédecine...) renvoyant à des débats sur le fond. Ces débats eux-mêmes se nourrirent de la lecture de philosophes contemporains marquants, de la réflexion sur les sciences humaines, du renouveau de l'exégèse biblique, de la rencontre des théologies non catholiques. D'où un ensemble foisonnant, difficile à cerner, mais dont on ne peut oublier qu'il fut dès 1968 ébranlé par le coup de tonnerre que représenta, dans l'univers catholique lui-même, l'encyclique de Paul VI *Humanae vitae* sur la régulation des naissances : tant la problématique de ce document, avec ses références à la nature humaine, que ses conclusions strictes à contre-courant des idées modernes, suscitèrent des débats de toutes sortes sur les fondements de la morale et sur sa mise en œuvre. Discussions que n'apaise sans doute pas l'encyclique de Jean-Paul II sur la morale, *Veritatis splendor* (1993).

La morale politique

Promulguée le 11 avril 1963, entre deux sessions du Concile, l'encyclique de Jean XXIII *Pacem in terris* sur les questions internationales eut un écho important. Non seulement pour son contenu, les problèmes de paix au temps de la guerre froide, mais pour le ton d'ouverture et les formulations modernes, par exemple sur le lien entre la loi morale, les aspirations humaines et les droits de l'homme. Le Concile tint à garder cet esprit dans ses travaux et conclusions concernant la morale politique : *Gaudium et spes* (II[e] partie, chap. IV et V) et la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse. Cette déclaration constitue le tournant officiel le plus important par rapport

aux condamnations pontificales fulminées au siècle précédent contre l'esprit des libertés modernes, voire des droits humains. On reconnaît là l'inspiration de penseurs tels le philosophe Jacques Maritain, le jésuite nord-américain John Courtney Murray ou le conseiller pontifical Mgr Pavan : le régime démocratique et la vie politique réglée par ses institutions sont non seulement compatibles avec la foi chrétienne, mais proposés comme un modèle directeur. L'adoption de cette problématique est l'un des éléments qui provoqueront, à terme, la scission avec Rome du mouvement intégriste de Mgr Lefebvre.

Dans les années qui suivirent le Concile, la réflexion en morale politique fut provoquée par les situations des divers continents : le développement en Afrique et en Amérique latine, l'affrontement Est-Ouest et la dissuasion nucléaire, la loi civile dans les sociétés occidentales sécularisées.

Développement et libération. Mettre l'économie au service de l'homme, cette exigence d'éthique sociale ne faisait pas d'emblée l'objet de débats nouveaux dans un catholicisme en principe ouvert, depuis la fin du XIX[e] s., à la « question sociale » (*Rerum novarum*, de Léon XIII, 1891) et à la critique tant du libéralisme que du socialisme. La nouveauté qui provoqua les moralistes fut la prise de conscience mondiale du sous-développement, avec sa dimension politique. Paul VI déclarait lui-même que « la question sociale est devenue mondiale » et que « le développement est le nouveau nom de la paix » (*Populorum progressio*, 1967).

Mais dès 1968 s'exprima une critique du néocolonialisme qui s'infiltrait dans les actions de développement – telle l'Alliance pour le progrès proposée par les États-Unis pour l'Amérique latine. Certains « théologiens de la libération » proposèrent un autre regard sur la situation. Leur analyse empruntait au marxisme la dénonciation des aliénations économiques, politiques et culturelles entretenues par le « desarrolisme » (ou politique de développement), l'idéologie libérale d'une aide non conflictuelle. Ils dénonçaient les compromissions de la démocratie chrétienne et des institutions ecclésiastiques, et proposaient, face à la violence instituée, un engagement dans des luttes de libération calquées sur la lutte des classes. Enfin, préférant parler d'« orthopraxie » que de morale, ils se référaient à une interprétation globale du christianisme comme à un mouvement historique de libération. Les débats furent des plus vifs : que pouvait-on reconnaître de ces propositions qui soit compatible avec la foi chrétienne, avec la réconciliation évangélique, et avec les doctrines classiques de la recherche du bien commun ? En 1984 et 1986, deux documents romains donnèrent la position du magistère, au total positive, des approches « libérationnistes ». Cependant, les encycliques sociales de Jean-Paul II ne gardèrent pas ces thèmes de façon privilégiée.

Au plan philosophique, les tentatives de la théologie de la libération manifestent à la fois le désir et la difficulté d'introduire une vision dialectique et historique de type hégélien dans la pensée chrétienne. Le jésuite Gaston Fessard avait produit des essais dans ce sens (*Pax nostra*, 1937). Après 1968, on porta attention à ceux d'un Moltmann (*Théologie de l'espérance,* 1972), lui même lecteur du marxiste utopiste Ernst Bloch, ou à ceux de Jean-Baptiste Metz invitant à déprivatiser la théologie existentielle du théologien Karl Rahner.

Les questions de justice économique à l'intérieur des nations ont fait l'objet de réflexions locales significatives, quoique de problématique moins originale : aux États-Unis avec la préparation progressive de la lettre des évêques sur l'économie libérale (1986) ; en Grande-Bretagne avec le mouvement d'assistance aux défavorisés ; en France avec les déclarations sociales des évêques et des mouvements d'action catholique ou les colloques sur la théologie de la charité. Les encycliques sociales de Jean-Paul II (*Laborem exercens* en 1981, *Sollicitudo rei socialis* en 1988 et *Centesimus annus* en 1991) développent des idées contemporaines sur le travail et la solidarité, et un jugement sur le capitalisme.

Paix internationale, armements. Pacem in terris reste le document inaugural de nombreuses prises de positions pontificales concernant la paix entre les nations, question dominée jusqu'en 1989 par l'affrontement des blocs de l'Est et de l'Ouest, la menace et la dissuasion nucléaires, et le commerce des armes.

La nouveauté des réflexions et positions tient ici à une vigoureuse réévaluation de la doctrine thomiste classique de la « guerre juste ». L'expression est abandonnée. On actualise les raisons graves à avancer pour engager un conflit armé : cause juste, autorité compétente, intention droite, dernier recours. On souligne les autres conditions, comme la proportionnalité des moyens aux objectifs et la probabilité de succès. Et surtout, la qualification de « crime », portée par le Concile sur l'emploi « anti-cités » des armes modernes, conduit à énoncer pour de tels cas le devoir de désobéir. Des discussions épineuses ont lieu sur la légitimité morale des stratégies de dissuasion (la distinction entre possession et emploi des armes). Par ailleurs, des théologiens développent les thèmes de la non-violence. Aux États-Unis, la Conférence épiscopale rendra public ce débat lors de la publication, de 1980 à 1983, des états successifs de la lettre pastorale *Le Défi de la paix*.

À travers les actes politiques du Saint-Siège se dessine également une adhésion de principe à ce qui peut préfigurer une autorité politique internationale. La question philosophique de la possibilité et de la légitimité d'une telle instance reste débattue entre catholiques, connexe de celle de la définition et de la valeur morale des « nations » ; mais on note

une attention particulière à toute institution susceptible de limiter les nationalismes, et de permettre des règlements triangulés des conflits internationaux. Dans le même esprit, le droit d'ingérence n'est pas exclu de ces réflexions catholiques.

La cité séculière. Dernier thème important de la réflexion de morale politique actuelle : les droits et devoirs respectifs des législateurs et des citoyens dans les sociétés démocratiques ouvertes à un pluralisme éthique. Dans les années 1970, le problème est à vif autour des législations libéralisant l'avortement (ou les projets sur l'euthanasie) : « Le légal est-il moral ? » Les catholiques se divisent sur les réponses, entre nostalgiques d'une chrétienté retrouvant l'augustinisme politique, les tenants de systèmes concordataires dans lesquels des accords sont négociés entre l'Église et l'État, arrivant à une moralité des lois ou à des espaces réservés, les partisans d'une interface plus souple où les confessions religieuses apportent leur point de vue de façon concurrentielle dans la vie publique, enfin ceux pour lesquels aucune moralisation ne doit sortir de la sphère privée. Dans cette gamme, les positions médianes sont les plus largement admises. Cependant, en 1995, l'encyclique de Jean-Paul II *Evangelium vitae* émet une vive critique des législations autorisant l'avortement et l'euthanasie dans les pays démocratiques.

La morale familiale

Deux situations, souvent corrélatives, provoquent la réflexion catholique en morale familiale : l'évolution rapide des mœurs des pays occidentaux depuis le milieu des années 1960 et la prise au sérieux des structures familiales issues de traditions culturelles d'origine non européenne. Le modèle catholique de mariage monogame et indissoluble, base de la famille et cadre exclusif de l'union sexuelle, rencontre la contradiction des faits et des idées, ce qui avive le questionnement. Nombreuses sont les propositions d'un nouveau regard sur la sexualité, plus conforme à une visée personnaliste intégrant l'apport des sciences humaines.

Le contentieux de la régulation des naissances. Le Concile avait franchi un pas décisif en admettant non seulement la légitimité mais la valeur morale de la régulation des naissances pratiquée comme paternité et maternité responsables : considérer les aléas biologiques de la conception non plus sous le seul signe d'une providence divine, mais comme un lieu d'exercice d'une responsabilité morale, incombant essentiellement aux époux. Cependant, à peine reconnu ce champ encore inexploré de responsabilités, une objection fut maintenue à l'emploi des méthodes contraceptives au sens strict – à savoir qui entravent les effets spontanés d'une rencontre sexuelle. L'argumentation d'*Humanae vitae* s'appuie sur la nécessité de ne pas dissocier intentionnellement les deux « significations » – unitive et procréative – de cette rencontre, dont le lien est affirmé comme inscrit dans la nature humaine, et à respecter conformément à la loi naturelle. Au poids de cette argumentation s'ajoute celui d'une tradition ancienne réaffirmée par Pie XI (*Casti connubii*, 1930) sur laquelle il parut à Paul VI impossible de revenir. La plupart des débats de morale fondamentale qu'on évoquera ci-dessous ont été avivés par cette position, qui provoque un clivage entre les moralistes catholiques eux-mêmes, et qui demeure, vingt-cinq ans après, exacerbé plus que résorbé par les rappels romains en matière de sexualité (*Persona humana*, 1977) ou de vie familiale (*Familiaris consortio*, 1981 ; *Evangelium vitae*, 1995).

Deux questions anthropologiques s'entrecroisent dans les débats sur la régulation des naissances. Tout d'abord l'interprétation éthique des processus biologiques « naturels » de la reproduction : faut-il y lire une loi morale à respecter, ou sont-ils à soumettre à une rationalité plus haute ? Des arguments écologistes sont avancés par certains pour le respect du plan biologique. Plus couramment, et dans les documents officiels eux mêmes, on rappelle que la référence de base doit être à la « nature de la *personne* humaine », à propos de laquelle tout dualisme entre corps et esprit doit être évité. *La question du corps* surgit. L'autre question porte sur l'articulation entre sexualité et génération : comment la penser sans séparer ni identifier les deux termes ? Parlant de leurs « significations », *Humanae vitae* dirige l'attention sur les données des sciences humaines comme la psychologie et l'anthropologie sociale. Mais le débat se déplace alors vers celui de *l'objectivité* ou de la subjectivité de ces significations, ou encore vers celui de leur caractère universel ou relatif. Au travers de ces débats, comme de ceux qui persistent sur d'autres points de la morale sexuelle (liberté, plaisir, homosexualité), se dessine la recherche dans l'univers catholique d'une « anthropologie sexuelle ».

La gravité de l'avortement provoqué. La question a été évoquée dans le champ de la morale politique. Après bien d'autres rappels depuis le Concile, Jean-Paul II redit que cet acte tombe sous l'interdit divin « tu ne tueras pas » (*Evangelium vitae*, 1995). Les raisons de cette fermeté sont essentiellement théologiques et traditionnelles : dès la première génération, les chrétiens ont considéré que le témoignage, donné dans l'Écriture, de la bénédiction de Dieu à ses prophètes et au Christ « dès le sein de leur mère », était incompatible avec l'avortement provoqué « du moindre de ces petits ». Si, dans des débats plus tardifs, les autorités ecclésiales n'ont pas tranché la question philosophique du moment de « l'animation » de l'embryon, et donc ne se sont pas prononcées sur son statut ontologique, elles ont toujours maintenu, et même durci, son statut éthique : l'être

humain doit être respecté comme une personne dès sa conception. D'où une tension, tant du côté des praticiens (question du diagnostic prénatal, par exemple), que des moralistes qui s'interrogent sur la possibilité d'une casuistique face à des situations dramatiques.

Mariage, divorce et fidélité. Les pays anciennement catholiques, après les protestants, sont atteints par la vague des divorces, entraînant la crise du mariage et l'extension du concubinage. Dans les pays de christianisation récente, l'adoption des règles catholiques du mariage se fait mal. Partout se multiplient les situations « irrégulières » au regard de la morale et du droit canonique, à propos desquelles les pasteurs inquiets interrogent les moralistes : quelles adaptations sont possibles ? Au-delà du contraste classique entre réponses rigoristes et « pastorales », s'esquisse une ligne nouvelle, argumentant de la nécessaire « loi de gradualité » (Synode de 1980 sur la famille et Jean-Paul II dans *Familiaris consortio*, 1981) : cette « loi » – il s'agit plutôt d'une règle de pédagogie – invite à prendre en compte, dans toute existence, un cheminement historique concret et ses étapes progressives, afin de juger comment une exigence morale, de formulation nécessairement générale, est à entendre à tel moment. Encore discutée, cette interprétation marque une avancée des perspectives historiques et existentielles dans la morale catholique.

La question féminine. Tout catholique latin traversant l'Atlantique se voit interpellé sur la question du féminisme : l'Église fait-elle vraiment leur place aux femmes, les reconnaît-elle pour ce qu'elles sont ? Au-delà du champ de la sexualité ou de la maternité, la question a de multiples aspects : socio-politique, théologique, juridico-canonique. Mais elle a un fond anthropologique, et donc moral parce qu'il en va de la dignité humaine. Les catholiques nord-américaines ont lu Simone de Beauvoir, et elles militent pour l'égalité de leurs droits humains. À leurs yeux, l'institution qui les tient dans une situation de moindre reconnaissance reste entachée d'immoralité.

L'éthique biomédicale

Dès l'après-guerre 1939-1945, devant les progrès de la médecine, des moralistes catholiques s'étaient intéressés, notamment en France (Eugène Tesson dans *Cahiers Laennec* et *Études*) et aux États-Unis (Gerald Kelly, *Contemporary Moral Theology*, 1963), aux questions nouvelles de morale médicale. Pie XII, sensible à ces réflexions, produisit dès ces années une série de discours substantiels sur l'insémination artificielle, l'expérimentation médicale sur l'homme, les greffes de tissus et d'organes, l'analgésie, la réanimation. Quand, vers 1970 aux États-Unis, la conscience des problèmes posés par les critères de la mort, les greffes, et les graves abus qui s'étaient produits dans l'expérimentation sur l'homme, donna naissance à ce qui fut appelé « bioéthique », la morale catholique disposait déjà d'un horizon balisé. Cependant, l'amplification des pouvoirs de la biomédecine et son extension sociale relancèrent la réflexion des catholiques. Des théologiens comme Richard MacCormick et Charles Curran prirent une part active a l'élan de la bioéthique nord-américaine.

L'expérimentation sur l'homme. La recherche scientifique doit être encadrée par la morale. Sur ce point central, la pensée catholique s'accorde substantiellement avec les principes directeurs mondialement proposés par les déclarations de Nuremberg (1947), Helsinki et Tokyo, elles-mêmes adossées aux droits de l'homme. Les principes formulés aux États-Unis (*Rapport Belmont*, 1978) de bienfaisance, d'autonomie et de justice sont admis, toute la réflexion portant sur les modalités d'application dans des situations variées. On note cependant des différences et des débats intercontinentaux à propos de l'extension prise outre-Atlantique par le principe d'autonomie, notamment chez certains auteurs comme Tristram Engelhart. À une interprétation par trop individualiste de l'autonomie du sujet humain, on oppose sa dimension interpersonnelle et communautaire.

La maîtrise de la conception par les procréations artificielles constitue un point beaucoup plus litigieux. Majoritairement opposés au don de gamètes, les théologiens catholiques étaient dans l'ensemble favorables à l'usage de ces techniques à l'intérieur du couple, à l'exception d'une minorité (Germain Grisez, William May, John Finnis). En 1987, l'instruction romaine *Donum vitae* adopta la position de cette minorité, en déclarant illicites toutes les procréations artificielles, même « homologues » (dans le couple établi). Deux raisons étaient avancées : l'exigence de ne pas séparer la procréation de la sexualité (argument analogue à celui avancé à propos de la contraception), et le respect de l'embryon humain. À la question de l'anthropologie sexuelle, déjà signalée, s'ajoute ici celle du *statut de l'embryon.* À défaut de prendre parti dans le débat philosophique sur son statut ontologique (*Donum vitae* rappelle cette prudence), le magistère adopte à l'égard de l'embryon *in vitro* la position éthique tutioriste (« Dans le doute, abstiens-toi ») et requiert de le respecter « comme une personne, dès la conception ». Position qui s'appuie sur la tradition immémoriale d'interdit de l'avortement. Discutée par certains mais rappelée avec insistance, cette règle aiguise les dilemmes éthiques rendus fréquents par l'extension du diagnostic prénatal ou préimplantatoire et par la demande scientifique d'expérimentation sur les embryons.

L'euthanasie. Pour la fin de la vie, la ratification par Pie XII de la réflexion menée antérieurement sur la limitation des traitements lourds de survie et sur l'analgésie (R. Brouillard, *Catholicisme*, 1948), tout en maintenant un non absolu à toute forme d'euthanasie, a conforté les médecins et les moralistes catholiques qui agirent et militèrent dès 1975 pour le développement des soins palliatifs et de l'accompagnement des mourants. Ces initiatives ont contribué à poser autrement la question de l'euthanasie, tout en ne supprimant évidemment pas tout cas de conscience. Elles vont dans le sens d'une réhumanisation d'une médecine scientifique portée à ne prendre en compte que des éléments objectifs au détriment des réalités subjectives telles que la douleur physique et la souffrance morale.

La question du corps. Outre la sexualité et le statut de l'embryon, d'autres secteurs de la biomédecine posent la question du corps dans sa relation à la personne (à l'esprit ?) : la « définition » (médicale) de la mort, la génétique, les neurosciences. Une fois récusé un certain dualisme cartésien, sur quelle approche positive du corps appuyer une bioéthique ? Pour leur part, les moralistes français des années 1970 ont été sensibles aux approches existentielles du corps propre, à l'apport d'un Merleau-Ponty, ou plus encore à l'influence de la psychanalyse lacanienne (Louis Beirnaert, Marc Oraison, Albert Plé, Xavier Thévenot). Mais les conclusions morales qu'ils en tirent pour des décisions médicales aiguës restent prudentielles et non déterminantes. Le fossé demeure entre les déterminismes techniques et l'approche des sciences humaines.

L'autorité d'un magistère institué

L'intervention fréquente du magistère romain en matière morale, plutôt rigoriste dans le domaine sexuel, n'a cessé d'animer la réflexion catholique depuis *Humanae vitae*. Des critiques, voire des « affaires », ont visé des théologiens moralistes connus pour leur ouverture (S. Pfürtner, John MacNeill, Charles Curran, Bernhard Häring). D'où une interrogation lancinante sur l'autorité même d'un magistère institué. L'interrogation est d'ordre théologique plus que philosophique, comme le montrent à la fois les échanges entre catholiques et protestants et les explications des autorités (Congrégation pour la doctrine de la foi, 1990, et Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 1993). Mais, concernant les acteurs principaux de la réflexion morale catholique, elle se répercute dans des débats sur les fondements de la morale et ses sources, sur le rapport entre raison et révélation, sur les catégories de pensée et les méthodes d'analyse, sur la possibilité même d'une pensée neuve et libre devant les questions nouvelles d'une culture en mutation. Les trois questions qui suivent ont été spécialement discutées depuis les années 1970.

Spécificité et autonomie de la morale chrétienne

Dans sa volonté de dialogue avec le monde moderne dans des sociétés sécularisées, le Concile avait parlé de la « légitime autonomie des réalités terrestres » (*Gaudium et spes*, n° 36), signifiant par là que « les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître et à organiser ». Une telle affirmation rappelait la doctrine thomiste du rôle de la raison dans les affaires humaines. Cependant, le contexte pluraliste actuel questionne sur le particularisme de certaines déterminations morales enseignées par l'Église. En France et en Allemagne, les années 1970 virent un réexamen de la notion thomiste de *lex naturae*, d'une part au plan théologique face au désir de préciser l'apport de la révélation biblique reçue dans la foi, d'autre part face aux déplacements modernes des concepts de loi naturelle et de nature. Derrière Alfons Auer, nombre de théologiens (Dietmar Mieth, Josef Fuchs, Franz Böckle, Bruno Schüller en Allemagne, Jean-Marie Aubert et René Simon en France, Richard MacCormick aux États-Unis...) se retrouvèrent, avec des variantes mineures, sur une interprétation modernisée de saint Thomas : si la foi chrétienne, comme « option fondamentale », apporte à l'engagement moral un contexte *(éthos)*, des significations, des motivations, une intentionnalité – Karl Rahner parle de « normes transcendantales » –, et des dynamismes spécifiques, elle ne modifie pas le contenu des principes moraux universels, cette « loi de la raison humaine » ; et elle laisse à cette dernière l'essentiel du travail, toujours à reprendre, pour déterminer des normes particulières à chaque contexte historique, social ou culturel – déterminations « catégoriales ». Bref, on pouvait parler d'autonomie de la morale, en un sens marqué par le kantisme. Cette position fut discutée par une autre ligne de moralistes, protagonistes d'une « éthique de la foi » (Gustav Ermecke, Bernhard Stöckle, Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthazar, Karl Hilpert, Servais Pinckaers), redoutant la dissolution du christianisme dans un conformisme social, et soutenant que l'homme déchu (dans la condition pécheresse) ne peut, hors de la Révélation, établir par lui-même, avec certitude, le fondement ultime et le contenu nécessaire de normes morales qui s'imposent absolument. Le débat risquant de se bloquer dans l'académisme et l'opposition caricaturale entre autonomie et hétéronomie, certains proposent d'en revenir à l'expérience d'un sujet moral toujours en devenir. L'intérêt se déplace vers les vertus (André Léonard) ou vers la décision morale (Paul Valadier, René Simon). Mais entre-temps s'est développée une polémique sur la question des actes humains.

Le jugement sur les actes humains

Faire place à l'expérience morale, c'est s'intéresser à ce qui en est le centre, la décision. Le sujet qui décide étant toujours en situation, des théologiens protestants reprirent avec vigueur la proposition d'une *morale de situation* : le refus de toute référence normative générale, pour s'en tenir à ce que manifeste la situation singulière (Joseph Fletcher et John A. T. Robinson). Une telle éthique se pose comme celle de l'homme moderne, autonome et créatif, et comme celle du chrétien mû par l'amour et en relation vivante à Dieu. Cette position fut discutée par d'autres protestants (Paul Ramsey, James Gustafson), critiquant le subjectivisme et l'utilitarisme dont elle fait preuve, et qui furent rejoints sur ce point par des catholiques intéressés cependant par le projet d'une morale « en situation », une morale de la décision pratique, et qui fasse droit à l'apport des sciences sociales dans l'analyse des situations.

Cet intérêt conduisit à reprendre l'analyse des actes humains, avec en perspective la question : existe-t-il des actes intrinsèquement mauvais, voire absolument mauvais, que nulle circonstance ne peut légitimer ? L'analyse classique des actes humains distingue leur objet, leur intention, leurs circonstances. À propos de l'intention, on a vu l'idée, issue de Rahner, que c'est elle qu'anime spécifiquement la foi. C'est elle qui, dans le discours chrétien, fait l'objet de la « parénèse » (exhortation morale), elle enfin qui qualifie le sujet comme orienté au « bien » ou au « mal » *(good/evil)*. Mais cela ne suffit pas pour qualifier l'acte lui-même de « bon » ou « mauvais », plus précisément de « juste » ou « erroné » *(right/wrong)*. Est alors examiné le couple objet-circonstances. À propos de l'objet, Josef Fuchs (suivi par Richard MacCormick, entre autres) propose de distinguer un mal « prémoral » (Peter Knauer parle de même de mal « physique » et Louis Janssens de mal « ontique ») d'un mal moral. Il désigne par là une altération ou suppression d'être, de relation, de qualité d'être, mais affirme qu'un acte impliquant un tel mal n'est pas toujours un mal moral, car il peut être légitimé dans certaines circonstances par une « raison proportionnée ». Dans cette optique, on hésite à juger d'un acte indépendamment de ses circonstances, parmi lesquelles interviennent les conséquences possibles ou escomptées. Mais alors resurgit le débat classique sur la fin et les moyens : « Peut-on faire un mal pour obtenir un bien ? » (MacCormick). C'est pourquoi cette analyse provoque dissensions et polémiques. D'un côté les partisans d'un légitime « proportionnalisme », qui font observer que la réflexion catholique a toujours fait place – notamment dans l'usage casuistique des règles du « double effet » ou du « volontaire indirect » – aux raisons proportionnées, et qui refusent un « déontologisme » dictant des devoirs en toute circonstance. De l'autre, les partisans de l'existence de règles, en particulier d'interdits valant « semper et pro semper » et portant sur certaines catégories d'actes définis (Germain Grisez, Servais Pinckaers) ; le « téléologisme » des précédents leur paraît verser dans le « conséquentialisme », tendant à légitimer un acte par ses seules conséquences. Si les étiquettes caricaturent les positions, le débat met en lumière les limites de chacune. Pour sa part, l'encyclique de Jean-Paul II, *Veritatis splendor* (1993), réserve toutes ses mises en garde aux « téléologistes ».

La conscience et ses conditions

L'usure de la polémique sur les actes conduit divers moralistes catholiques à élargir à nouveau les perspectives, notamment à l'aide de la lecture d'autres penseurs. Richard Niebuhr (*The Responsible Self*, 1963) avait inspiré bien des théologiens nord-américains. John Howard Yoder introduit un Stanley Hauerwas aux thèmes de la communauté morale, de la narrativité et de la vertu. En France, on lit avec attention Éric Weil, Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, John Rawls, Hans Jonas... (René Simon, Paul Valadier). Mais un dernier thème cher au catholicisme peut retenir encore l'attention : la position, la valeur et la liberté de la conscience.

C'est en termes vibrants que *Gaudium et spes* (nº 16) avait parlé de la dignité de la conscience, « le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre ». L'intention était bien de sortir du légalisme et de s'accorder aux désirs et convictions les plus profonds de l'homme moderne. De réaffirmer aussi, dans la multiplicité des éthiques et la complexité de l'environnement, que la conscience est la norme prochaine de la moralité d'un acte : agir selon sa conscience, c'est agir bien. Cependant ces affirmations de principe durent affronter, notamment en France, deux séries de difficultés dans l'après-Concile. La première fut la critique convergente portée par ceux que Paul Ricœur appela « les maîtres du soupçon », Marx, Freud et Nietzsche. Était-il possible d'éviter les « aliénations », la « fausse conscience » ? La seconde venait du soupçon de subjectivisme porté par des théologiens conservateurs et – pouvait-on penser – par un magistère romain plus prolixe sur l'objectivité des normes que sur l'appel à la conscience, les uns et les autres rejoints par les analyses d'un Alasdair MacIntyre *(After Virtue)*. Face à ces questions, les dissidents des pays totalitaires, renouvelant le geste d'Antigone et joignant les actes aux paroles, apportèrent dans ces décennies la preuve de la force subversive de cette fragile conscience. « Niée » parfois, « jouée » souvent, elle n'en demeure pas moins présente (Paul Valadier). Le moraliste peut encore se proposer de l'aider à se former par l'instruction et dans l'expérience, à éclairer ses incertitudes. Il souhaite la promouvoir chez les individus et dans les sociétés actuelles ouvertes.

▶ AUBERT J.-M., *Droits de l'homme et libération évangélique*, Paris, Le Centurion, 1987. — BALTHAZAR H. U. VON, « Neuf thèses pour une éthique chrétienne », *La Documentation catholique*, n° 1675, 4 mai 1975, 421-426. — COLIN P., *L'Audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997. — DEMMER K., *Shaping the moral life : an approach to moral Theology*, éd. J. F. Keenan, Washington DC, Georgetown Univ. Press, 2000. — FUCHS J., *Existe-t-il une « morale chrétienne » ?*, Gembloux, Duculot, 1973. — GAZIAUX E., *L'Autonomie en morale : au croisement de la théologie et de la philosophie*, Leuven Univ. Press, Peeters, 1998. — GRISEZ G., *The Way of the Lord Jesus*, vol. 1, *Christian Moral Principles*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983. — HÄRING B., *Une morale pour la personne*, Paris, Mame, 1973 ; *La Théologie morale, idées maîtresses*, Paris, Le Cerf, 1992. — JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique* Veritatis splendor *à tous les évêques de l'Église catholique sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église*, Éd. Vaticanes, 1993 (et divers éditeurs français) ; *Lettre encyclique* Fides et Ratio *sur la foi et la raison*, Éditions vaticanes, 1998 (et divers éditeurs français). — LÉONARD Mgr A., *Le Fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique*, Paris, Le Cerf, 1991. — MACCORMICK R. A., *Notes on Moral Theology*, t. 1, 1965-1980 ; t. 2, 1981-1984, Univ. Press of America, 1981-1984. — MAHONEY J., *The Making of Moral Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1984. — MAUGENEST D. dir., *Le Discours social de l'Église catholique, de Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Le Centurion, 2ᵉ éd., 1990. — MELLON C., *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Paris, Le Centurion, 1984. — PINCKAERS S. T., *Les Sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg, Éd. Univ., et Paris, Le Cerf, 1985. — RAHNER K., « La question d'une éthique existentiale formelle », in *Écrits théologiques*, t. 5, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, 141-163. — SIMON R., *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Paris, Le Seuil, 1974 ; *Éthique de la responsabilité*, Paris, Le Cerf, 1993. — SPOHN W., *Go and do likewise : Jesus and ethics*, Continuum, New York 1999. — THÉVENOT X., *Une éthique au risque de l'Évangile*, Paris, DDB/Le Cerf, 1993. — THOMASSET A., *Paul Ricœur, une poétique de la morale*, Leuven, Presses Universitaires de Leuven et Peeters, 1996. — VALADIER P., *Éloge de la conscience*, Paris, Le Seuil, 1994 ; *Morale en désordre*, Paris, Le Seuil, 2002. — VATICAN II (Concile), *Constitutions, décrets, déclarations*, Le Centurion, 1967. — VIDAL M., *Nueva Moral Fundamental : el hogar teologico de la Etica*, Bilbao, DDB, 2000. — Coll. : *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992. — VERSPIEREN P. éd., *Biologie, médecine et éthique. Textes du magistère catholique*, Paris, Le Centurion, 1987.

Olivier DE DINECHIN

→ *Amour familial et conjugalité ; Avortement ; Christianisme ; Christianisme en France ; Dilemmes moraux ; Euthanasie ; Grâce ; Jésus ; Loi naturelle ; Maritain ; Protestantisme ; Sexualité ; Théologie morale ; Thomisme.*

CAUSES DE L'ACTION

Causes, raisons et circonstances de l'action

Les trois concepts sur lesquels porte le présent article correspondent à trois points de vue qu'il est possible d'avoir sur une action pour expliquer qu'elle ait eu lieu. Pourquoi l'agent a-t-il fait ce qu'il a fait, et pourquoi l'a-t-il fait de la manière dont il l'a fait ? On peut expliquer la conduite de quelqu'un en indiquant une *cause* (exemple : il a crié parce qu'il a reçu une pierre sur le pied), en donnant une *raison* (il a crié pour appeler au secours), en mentionnant des *circonstances* (il a crié au moment où il a aperçu l'ennemi qui avançait). Chacune de ces réponses peut passer pour une explication. Le concept le plus général est celui de circonstance, ou, si l'on préfère, d'un contexte permettant de comprendre qu'une action ait été accomplie comme elle l'a été. Parmi les circonstances, certaines peuvent avoir joué une fonction causale, tandis que d'autres ont pu fournir des motifs d'agir à l'agent. Il s'agit pour nous de savoir s'il faut faire une différence entre chercher une explication du côté des causes de l'action (de ce qui *a fait agir* le sujet) et chercher une explication du côté des raisons de l'action (de ces raisons que donnera le sujet pour *justifier* son acte et la façon dont il s'y est pris pour agir).

Hegel fait remarquer que, de nos jours, Œdipe serait peut-être jugé coupable d'homicide, mais pas de parricide. En effet, Œdipe pourrait plaider qu'il ne savait pas qui était l'homme avec lequel il s'était querellé sur la route (*Principes de la philosophie du droit*, § 117-118). Cet exemple permet à Hegel de souligner que notre concept de l'action humaine inclut ce qu'il appelle « le droit du savoir » : le sujet de l'action a le droit de refuser qu'on lui impute les choses dont il ne pouvait pas savoir qu'il les faisait. Œdipe savait qu'il se querellait avec un homme. Mais il ne savait pas, et ne pouvait pas savoir, qu'il était en présence de son propre père. À d'autres époques (et en particulier à l'âge que Hegel appelle « héroïque » et qui se reflète pour lui dans la tragédie antique), on n'attachait pas la même importance à la distinction entre ce qui a résulté de l'action de quelqu'un et ce que le sujet a fait en sachant ce qu'il faisait. Dans le mythe grec, l'ignorance d'Œdipe quant à l'identité de son adversaire porte sur l'une des circonstances de son action. Il se trouve que l'homme qu'il a rencontré sur la route est son père. S'il avait su qu'il s'agissait de son père, il y aurait là contre lui une circonstance aggravante. Mais la tragédie d'Œdipe est que la réalité de son action soit double. Considérée sous la description « combat avec un inconnu rencontré sur la route », cette action est de sa part une action qui exécute ce que Hegel appelle son « propos » *(Absicht)* : c'est en connaissance de cause qu'il a porté des coups à cet inconnu. Mais considérée sous la description « combat avec son père », cette action sienne n'est pourtant pas celle qu'il projetait de faire, car Œdipe n'aurait pas été combattre quelqu'un qui était à ses yeux un étranger si son intention avait été de commettre le parricide.

Hegel rend cette distinction en opposant les faits et gestes d'un homme *(Tat)* et l'action d'un homme *(Handlung)*. Il retrouve ainsi le concept

traditionnel de l'*actus humanus*, c'est-à-dire de ce qu'on appelle aujourd'hui l'action intentionnelle, l'action en tant qu'elle est imputable à la personne elle-même (à la différence des mouvements des parties de son corps dont la personne n'a pas le contrôle, l'*actio hominis*). Ce que fait quelqu'un constitue son action, dans le sens fort du mot, si cela peut lui être imputé sous une description qui réponde à une intention de sa part.

Les circonstances

La notion des circonstances morales de l'action est empruntée à la rhétorique judiciaire. L'art oratoire contient, parmi ses ressources, une connaissance des différents éléments qui constituent une affaire ou une action : le jugement à porter va dépendre de chacun de ces éléments.

Aristote, dans la *Rhétorique* (III, chap. 15-17), ramène à quatre les points sur lesquels les parties opposées dans un procès peuvent diverger. En se plaçant du point de vue de la défense, on considérera successivement quatre questions : *1)* L'action en cause a-t-elle été accomplie ? *2)* Si l'on doit accorder à l'accusation qu'elle l'a été, était-elle dommageable pour la partie adverse ? *3)* Si elle l'était, l'était-elle autant que le soutient la partie adverse ? *4)* Si elle l'était, était-ce une action contraire au droit ?

À chaque fois, la réponse à donner va dépendre d'une appréciation des propriétés particulières de l'action. Dans l'*Éthique à Nicomaque* (1111 *a*), Aristote propose un classement des éléments de l'action : *1) l'agent* (qui l'a fait ?) ; *2) l'acte* (qu'est-ce qui a été fait ?) ; *3) l'objet* de l'action (sur quoi l'agent a-t-il agi ?) ; 4) *l'instrument* (avec quoi l'action a-t-elle été faite ?) ; *5) le résultat visé* (dans quel but ?) ; *6)* la *manière* dont la chose a été faite (par exemple, violemment, rapidement, etc.).

Pour que l'action soit volontaire, il faut que l'agent sache ce qu'il fait. Du coup, explique Aristote, chacun des éléments de l'action dont la liste vient d'être donnée – à l'exception du premier – peut conduire à prononcer un non-lieu. Il est vrai que l'agent ne peut pas plaider qu'il ne savait pas qui était celui qui accomplissait l'action en question. Mais il peut très bien chercher à établir qu'il ne savait pas ce qu'il faisait (voici l'exemple d'Aristote : quelqu'un qui est accusé d'avoir trahi un secret peut se défendre en disant qu'il ne savait pas que c'était un secret). Ou bien, qu'il y a eu méprise sur l'objet, ou sur l'instrument, etc.

Quintilien applique le mot *circumstantia* aux particularités exceptionnelles de certains cas (*Institutions oratoires*, V, X, 104). Ce que nous-mêmes appelons « circonstances » doit être cherché chez lui sous la rubrique des *loci argumentorum*, au sens des endroits dont l'orateur peut partir pour produire un argument (*ibid.*, V, X, 20). Ces lieux sont les qualités des personnes (comme la naissance, la nationalité, le sexe, le statut, etc.) et les « accidents des choses », parmi lesquels Quintilien cite la cause, le temps, le lieu, l'occasion, l'instrument, le mode (*ibid.*, V, X, 23).

Dans les traités de morale, au chapitre des circonstances de l'action, les auteurs font volontiers appel à une formule mnémonique empruntée à Cicéron (*De l'invention*, I, chap. 24-27) : *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*. Cette liste est destinée à guider l'orateur. Elle lui permet de construire sa description des faits *(narratio)* et de préparer, sur tel ou tel point, ses preuves à la charge ou à la décharge de l'accusé.

Une question classique de la philosophie morale porte sur la relation entre la valeur d'une action et les circonstances dans lesquelles cette action a été accomplie. Est-ce qu'une activité en elle-même indifférente peut devenir mauvaise et répréhensible si l'on tient compte des circonstances ? Est-ce qu'un délit peut être excusé, voire approuvé, en vertu de circonstances spéciales ? De façon générale, le problème est de savoir si la valeur d'un acte découle de sa nature propre, ou bien si elle dépend de la personne, de l'occasion, de l'objet. Par exemple, est-ce que la violence comme telle est mauvaise absolument et en toutes circonstances ? Est-ce qu'elle est en elle-même mauvaise, mais excusable en cas de nécessité ? Est-ce qu'elle est en réalité indifférente, auquel cas sa bonté ou sa méchanceté lui viendraient entièrement des circonstances ?

Cette interrogation comporte en réalité plusieurs aspects. Il en est un qui est familier : c'est celui de savoir si l'on peut faire dépendre la valeur des choses et des actes de leurs relations au monde environnant. L'objection inévitable est celle du relativisme qu'entraîne une telle subordination du jugement à des questions extérieures à l'acte. Une célèbre pensée de Pascal exprime bien ce sentiment qu'un jugement moral qui reposerait sur les circonstances de l'acte aurait quelque chose d'arbitraire. « Pourquoi me tuez-vous ? – Eh quoi ! ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ? Mon ami, si vous demeuriez de ce côté, je serais un assassin et cela serait injuste de vous tuer de la sorte ; mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave et cela est juste » (*Pensées*, n° 293, éd. Brunschvicg).

Toutefois, il est un autre aspect du problème : c'est celui de savoir comment nous parvenons à dire ce qu'est un acte en dehors de la considération des circonstances. Comment va-t-on caractériser le travail d'un chirurgien qui ampute un blessé ou du dentiste qui arrache une dent de sagesse ? À l'égard des organes sur lesquels ils opèrent, c'est une agression et une violence. Mais à l'égard de la personne du patient, ce travail consiste dans des soins. Il n'est donc pas nécessairement ridicule de parler d'une frontière capable de changer un acte nocif (à l'égard d'un organe) en un acte bienfaisant (à l'égard de l'organisme).

Il suffit de considérer les listes de « circonstances » mentionnées ci-dessus pour apercevoir l'origine de la difficulté. Le mot même de circonstance *(circum-stantia)* fait penser à des conditions extérieures qui doivent s'ajouter à une chose déjà déterminée. Pourtant, dans les listes d'Aristote et de Cicéron, nous trouvons le quoi *(quid),* c'est-à-dire le contenu ou la nature de l'acte. Ces listes contiennent également les questions « qui ? » et « sur quel objet ? ». Mais il est difficile de tenir l'identité du sujet de l'acte et celle de son objet pour des circonstances entièrement extérieures à l'acte. La même question se posera encore au sujet des fins de l'acte. Finalement, il n'est pas une seule des questions mentionnées dans nos listes dont on puisse dire d'avance qu'elle porte nécessairement sur un élément secondaire ou extérieur de l'acte. La raison de ce fait est bien exprimée par cette remarque d'A. Kenny : « Toute action humaine peut être décrite de plus d'une façon. On peut la décrire avec plus ou moins de détails, et il est difficile de fixer *a priori* des frontières entre les détails qui comptent parmi les éléments de la description de l'action et les détails qui sont seulement des descriptions de ses circonstances » (*Action, Emotion and Will*, p. 130).

Il y a donc une difficulté inhérente au concept de « circonstance morale » d'une action. Le mot semble indiquer qu'il s'agit de quelque chose d'extérieur : il est même souvent question à ce sujet d' « accidents de l'acte », sur le modèle des accidents de la substance. Et, en effet, il doit bien être possible de marquer le point où l'on sort de la description du cas ou de l'acte : sinon, on ne pourrait pas décrire ce qu'a fait quelqu'un sans raconter la totalité de l'histoire universelle. Néanmoins, il se découvre en réalité impossible de dire ce que quelqu'un a fait abstraction faite de certaines des circonstances dans lesquelles il est intervenu. Ce sont donc là les deux points qu'il s'agit de concilier.

D'abord, peut-on parler des circonstances comme des « accidents de l'action » ? Le fusil est tout autant un fusil, qu'il soit rangé dans son râtelier ou qu'il soit entre les mains d'un chasseur. La différence entre les deux situations est qu'un fusil entre les mains de quelqu'un est plus dangereux (plus proche d'une entrée en action) qu'un fusil rangé dans un râtelier. De même, dira-t-on, le coup de feu est tout autant un coup de feu, qu'il soit tiré par le chasseur sur un lapin, ou bien tiré par le chasseur maladroit sur son chien (qu'il a confondu avec le lapin), ou bien tiré par le meurtrier sur la victime. Les circonstances affectent sans doute notre jugement sur l'acte, mais non la nature de l'acte lui-même, lequel peut être et doit pouvoir être déterminé intrinsèquement.

Le fait de parler de « circonstance atténuante » ou « aggravante » renforce d'ailleurs l'idée que la connaissance des circonstances de l'acte va affecter le jugement sur la valeur de l'acte, pas le jugement sur sa réalité.

Pourtant, et c'est le second point annoncé, il est impossible de s'en tenir à cette façon de faire le partage entre la réalité de l'acte et la réalité des circonstances. Le chasseur habile, le chasseur maladroit et le meurtrier ont-ils fait la même chose, le même genre d'action ? Le chasseur maladroit a sans doute *cru faire* la même chose que le chasseur habile (tirer un coup de feu sur un lapin), mais il est clair qu'il a fait en réalité autre chose. S'il avait effectivement agi comme le chasseur habile, il aurait tué un lapin au lieu de tuer son chien. En vertu du même raisonnement, l'assassin qui a tiré un coup de feu sur un homme n'a fait ni comme le chasseur habile, ni comme le chasseur maladroit.

On peut se reporter sur ce point à un texte de Thomas d'Aquin dans lequel la difficulté qui nous occupe donne lieu à une distinction utile. Le problème posé est de savoir comment les questions « qui ? », « dans quel but ? », « sur quel objet ? » peuvent être énumérées parmi les circonstances de l'action, alors que ces questions portent respectivement sur les *causes efficiente, finale et matérielle* de l'acte, et qu'elles ont donc trait à sa réalité intrinsèque (substance). La réponse est qu'il faut distinguer deux niveaux dans la description d'un acte. À chaque niveau, nous pouvons poser les trois questions ci-dessus, ainsi d'ailleurs que la question « quoi ? ». Mais les circonstances du niveau inférieur deviennent, à un niveau supérieur, les éléments constitutifs de la description des éléments de l'action. Soit pour exemple un acte qui consiste dans un vol : on ne peut pas tenir pour une circonstance relative à l'objet (cause matérielle) que l'objet soit la propriété d'autrui, car cela fait partie de la « substance » ou de l' « essence » même du vol qu'il porte sur le bien d'autrui. L'objet *formel* du vol, c'est la chose en tant qu'elle est le bien d'autrui. En revanche, on pourra tenir pour une circonstance (atténuante) le fait qu'il s'agisse d'un petit objet. « De même pour le *quoi* : qu'en versant de l'eau sur quelqu'un on le lave, ce n'est pas une circonstance de l'ablution ; mais que, ce faisant, on le refroidisse ou on le réchauffe, on le guérisse ou on lui nuise, voilà des circonstances » (*Somme théologique*, IaIIae, q.7, a.3, ad 3um). Ce dernier exemple met en place un schéma d'analyse que la philosophie contemporaine de l'action appelle « structure intentionnelle ». Elle s'exprime par une série de gérondifs : en penchant ce vase, on verse de l'eau sur quelqu'un – en versant de l'eau sur cette personne, on la lave – en la lavant, on la refroidit – en la refroidissant, on la guérit. Chacun des membres de cette série fait apparaître un terme subordonné (le gérondif) qui, dans certaines circonstances particulières, équivaut à un terme superordonné (le verbe principal). Considéré en lui-même, l'acte de verser de l'eau n'est pas la même chose que l'acte de laver quelqu'un (on peut verser de l'eau sans laver personne), mais, dans telle circonstance, c'est en versant de l'eau qu'on lavera la personne en question.

Cette structure a été particulièrement étudiée par E. Anscombe dans son livre *Intention*. Une action de type B (laver) s'analyse comme une action de type A (verser de l'eau) faite dans certaines circonstances. Ainsi, pour reprendre le vocabulaire traditionnel, les « accidents » de l'action A sont bel et bien des « parties essentielles » de l'action B. Une distinction analogue est faite dans une autre terminologie par G. H. von Wright lorsqu'il distingue, à propos d'une action donnée, le *résultat* et les *conséquences* (*Explanation and Understanding*, chap. 3). Soit l'action de verser de l'eau : elle est identifiée par son résultat, par le fait que de l'eau ait été versée. L'action n'a été accomplie que si le résultat est donné. Il y a donc un rapport logique (interne) entre l'action et le résultat qui la définit. Supposons que cette eau versée sur quelqu'un le rafraîchisse et le guérisse : ce sont là des résultats des actions de rafraîchir et de guérir, mais seulement des conséquences (causales, historiques) de l'action de verser de l'eau. A son tour, l'action définie par le fait qu'elle résulte dans un rafraîchissement du corps peut, selon les circonstances, avoir pour conséquence causale la guérison du malade ou l'aggravation de son mal.

Les inventaires des circonstances contiennent toujours une ou plusieurs catégories que l'on traduit par « pourquoi ? ». On a mentionné aussi l'application du schéma des quatre « causes » à l'action : l'identification de l'agent donne la cause efficiente, l'identification de l'objet donne la cause matérielle, la spécification du but donne la cause finale, la spécification des moyens utilisés dans ce but donne la cause formelle. Mais la plupart des philosophes contemporains réservent le langage de la causalité à quelque chose de plus restreint et de plus strict : il s'agit de la relation de corrélation naturelle entre un événement et un autre événement. Par exemple, on ne dira plus tout simplement que le vent est la cause du mouvement des ailes du moulin, mais on dira que le fait que le vent se soit levé est la cause de ce que les ailes du moulin se soient mises à tourner. C'est cette notion restreinte de la causalité qu'il faut retenir pour considérer les deux principales discussions philosophiques au sujet de l'explication de l'action : la discussion sur le déterminisme psychologique, et la discussion sur la différence entre les raisons d'agir et les causes de l'action.

Déterminisme et libre arbitre

La psychologie de l'action traite des motifs de l'acteur. Cette notion de « motif » est claire dans son usage familier, mais les difficultés commencent dès qu'on cherche à indiquer sa place dans le système conceptuel d'une philosophie de l'esprit.

Si les motifs d'une action sont pris pour des causes, au sens d'événements antécédents déterminants, tout progrès dans la connaissance des motifs est un progrès dans la connaissance d'une espèce de machinerie mentale qui est censée gouverner ou contrôler la conduite humaine. Les motifs sont conçus comme des causes ou des quasi-causes : ce sont des éléments dont la présence ou l'occurrence dans la vie mentale d'un sujet déterminent l'action de ce dernier.

On trouvera un écho direct de cette conception du motif psychologique dans une scène de *Jacques le fataliste*. Ce roman de Diderot met en présence le couple de Jacques, qui soutient la thèse « fataliste » (déterministe), et de son maître, qui croit au libre arbitre. Diderot met dans la bouche de Jacques un argument dialectique qui révèle bien le présupposé de toute la controverse. Le libertaire (partisan du libre arbitre) prétend qu'il est assuré de sa liberté par le sentiment qu'il a, au-dedans de lui-même, de faire ce qu'il veut. Jacques use alors contre son maître d'un argument « fataliste » : est-ce que vous vous précipiteriez de votre cheval si vous décidiez de le faire ? Réponse du maître : je le ferais peut-être avec répugnance, « mais qu'importe, pourvu que je me précipite, et que je prouve que je suis libre ». Le fataliste estime alors avoir remporté la victoire dans la dispute : « Quoi ! vous ne voyez pas que sans ma contradiction il ne vous serait jamais venu en fantaisie de vous rompre le cou ? C'est donc moi qui vous prends par le pied, et qui vous jette hors de selle. » Toute la démonstration du déterministe repose donc sur l'alternative suivante : ou bien l'action accomplie est faite « sans motif », et elle est celle d'un fou, ou bien elle est faite pour un motif ou pour un autre, et ce motif a le caractère métaphysique d'une cause efficiente (lorsque le motif fixe l'objet de la volonté du sujet, c'est comme si une force physique étrangère déterminait ses mouvements).

Dans la *Critique de la raison pure* (*Antinomie de la raison pure*, section IX, solution III), Kant envisage le cas suivant : un homme a fait un mensonge pernicieux pour lequel il est poursuivi en justice. Pour expliquer cet acte volontaire (car il n'est de mensonge que volontaire), un expert reconstitue les antécédents psychologiques de l'accusé : sa mauvaise éducation, ses habitudes, etc. Une telle recherche sur toutes les influences subies par l'homme conduira à la conclusion que son acte était déterminé, qu'il était, comme tout phénomène, l'effet nécessaire d'une série de causes déterminantes. Si nous persistons pourtant à le blâmer, donc à le tenir pour responsable, c'est seulement parce que, lorsque vient le moment de juger, nous écartons toutes les explications psychologiques. Nous nous en tenons au point de vue moral : nous laissons de côté les « conditions de l'acte », c'est-à-dire que nous faisons comme si l'auteur du mensonge avait agi de façon inaugurale, comme si son acte n'avait rien à faire avec « la série écoulée des conditions ». Comme tous les penseurs de son temps, Kant croit qu'une science n'est concevable que sous le présupposé du déterminisme universel. Kant estime donc qu'une psy-

chologie empirique de la motivation, si elle existe, sera par définition une psychologie déterministe. Pour retrouver le sujet moral, auteur de sa conduite, il faut donc soutenir la thèse selon laquelle le déterminisme psychologique est *compatible* avec la liberté morale : une compatibilité qui est assurée chez Kant par sa grande distinction du point de vue du phénomène et du point de vue de la chose en soi. Quoi qu'il en soit de cette dernière distinction, le présupposé de cet éclaircissement est donc voisin de celui qu'on trouve chez Diderot : si une action s'explique par un motif, alors elle a été psychologiquement nécessitée par les causes qui ont fait que le sujet a voulu faire cette action.

Aujourd'hui, la querelle du déterminisme n'a nullement disparu, bien au contraire. Pourtant, le problème ne peut plus être posé dans les termes de la philosophie classique. La controverse entre les « fatalistes » et les « libertaires » suppose un accord sur une thèse préalable : le vouloir est la cause de l'action. C'est pourquoi tout leur débat porte, non pas sur l'action volontaire, mais sur la genèse causale de la volonté. Un cavalier est précipité au sol, soit par une force supérieure, soit par sa volonté. Toute l'attention se porte alors sur la genèse de cette volonté : est-ce lui qui a voulu que sa volonté soit de se précipiter de son cheval, ou bien ce motif lui a-t-il été imposé du dehors ? La théorie causale classique de l'action faisait donc appel à une relation de causation entre des événements. L'événement antécédent (cause) est ce qu'on appelle un acte de vouloir (ou, chez les empiristes, seulement une « impression » de vouloir). Le terme technique appliqué à cet événement mental du vouloir est *volition*. L'événement conséquent (effet) est un mouvement du corps. Pour que l'action soit volontaire, il faut que le mouvement du corps ait pour cause une volition et non pas une force extérieure à l'agent. C'est pourquoi la question de la liberté a pu être reformulée comme une question de savoir si les volitions sont librement posées ou si elles sont elles-mêmes soumises à des lois.

Aujourd'hui, la théorie des volitions n'est plus soutenue par personne, du moins sous sa forme classique. Elle a été discréditée par divers arguments développés d'abord par Wittgenstein, et ensuite par G. Ryle *(Le Concept d'esprit)*. Le principe de ces arguments est donné par la fameuse question de Wittgenstein : « N'oublions pas ceci : lorsque "je lève mon bras", mon bras se lève. Et le problème surgit : que reste-t-il, si je soustrais le fait que mon bras se lève du fait que je lève le bras ? » (*Recherches philosophiques*, § 621). L'exemple donné est celui que les philosophes ont souvent pris dans leurs arguments anti-déterministes : j'ai le pouvoir de lever le bras, car c'est moi qui suis l'auteur de ce mouvement. Pour que ce mouvement de mon corps se produise, il suffit que je fasse l'acte de vouloir qu'il ait lieu. Wittgenstein demande alors ce que peut bien être cet « acte de vouloir lever le bras » en dehors du fait de lever son bras. Prenons le tout d'une action humaine élémentaire : je lève mon bras. Opérons la soustraction de la composante qui semble extérieure ou physique (le simple mouvement du bras). Il devrait rester la composante mentale ou intérieure. Pourtant, rien de ce qu'on peut imaginer s'ajouter au mouvement physique du bras et constituer la composante mentale (volition) ne peut passer pour une volonté de lever le bras : ni une représentation de ce mouvement comme désirable, ni une impression de souhaiter intensément que ce mouvement ait lieu, ni la conscience de faire telle ou telle opération destinée à le déclencher. Une fois mise en évidence la vacuité de toutes ces fausses réponses, il devient inévitable de renoncer au schéma causal selon lequel une donnée mentale (le vouloir) produit une donnée physique (le comportement extérieur).

Les raisons et les causes

Aujourd'hui, toute réflexion sur les formes de l'explication de l'action doit passer par la discussion philosophique sur « les raisons et les causes », ou, comme on dit encore, sur la causalité psychologique des raisons. Les philosophes opposent ici deux théories de l'action intentionnelle, qui sont aussi deux théories de l'intention (voir G. H. von Wright, *op. cit.*, p. 95). La théorie *causaliste* soutient qu'une explication intentionnelle (une explication de l'action par les intentions) doit être une explication de type causal : elle doit montrer comment les raisons d'agir du sujet ont causé ses gestes, les mouvements effectués par son corps. De son côté, la théorie *intentionnaliste* soutient que la relation entre une action et l'intention dans laquelle cette action est faite ne peut en aucun cas être une connexion causale (dans le sens d'un événement qui en provoque un autre ou qui est l'antécédent nécessaire). En effet, cette connexion est téléologique : ce n'est pas l'intention qui produit ou effectue l'action, c'est plutôt l'action qui, lorsqu'elle réussit, produit le résultat visé. Selon cette théorie intentionnaliste de l'action, la relation entre une action et l'intention qu'elle cherche à accomplir est une relation entre deux aspects ou deux moments d'une seule et même réalité. L'intention, c'est l'action inachevée, l'action en tant qu'elle reste (encore) à faire (jusqu'au bout). L'action achevée, c'est l'intention qui a été entièrement conduite jusqu'à son terme, avec pour résultat effectif l'état des choses qui était visé tout au long du progrès de la chose en train de se faire vers la chose faite. Quant à l'action manquée, c'est l'intention qui n'a pas pu trouver son terme dans le résultat qui était visé.

L'origine de toute la discussion contemporaine est à chercher dans la « philosophie de la psychologie » de Wittgenstein. Les élèves de ce dernier ont particulièrement développé la critique wittgensteinienne du causalisme sur le terrain de la philosophie de l'action (voir les travaux d'Ans-

combe, de von Wright, de Kenny). Pourtant, depuis une vingtaine d'années, on a assisté à une renaissance des théories causales de l'action, principalement sous l'influence des idées de Donald Davidson.

Pour comprendre la façon dont Wittgenstein fait la différence entre le « jeu de langage » de la recherche des causes et celui de la recherche des raisons, on peut partir de la réflexion sur ce que c'est qu'une action faite conformément à une règle. La philosophie classique manifeste une préférence pour une conception unitaire de l'ordre et de la régularité. D'un côté, on nous parle des « lois de la nature » auxquelles obéissent les phénomènes. De l'autre, on traite des « lois de la pensée » et des « lois de la liberté » auxquelles doivent obéir nos inférences et nos actions. Il y aurait une forme commune à la relation *logique* de conséquence et à la relation *empirique* de genèse causale, à savoir la forme de la légalité. Cette forme commune serait quelque chose comme : si un terme A est posé, alors le terme B qui lui est lié (que ce soit comme son « effet » ou comme son « conséquent ») *doit* être posé. Mais la valeur modale de ce « doit » reste à préciser. Wittgenstein n'a cessé de nous mettre en garde contre une insensibilité à la pluralité des emplois du mot « doit » (cf. *Le Cahier bleu*). Si nous sommes à la recherche d'une cause, le « doit » introduit ce à quoi il faut s'attendre en vertu de la nature des choses telle que nous l'avons peu à peu découverte (partiellement). Lorsque le vent se lève, les ailes du moulin *doivent* tourner, à moins que leur mécanisme ne soit bloqué ou détraqué. Mais si nous sommes à la recherche d'une raison, le « doit » introduit ce qui est le *résultat correct* en vertu de la règle telle que nous l'avons apprise ou fixée. Autrement dit, ce dernier « doit » est logique. L'instituteur sait ce que l'élève *doit* écrire pour que le résultat de son calcul soit correct. Or, la connaissance de la règle ne permet pas à l'instituteur de prédire si l'élève donnera le bon résultat, ni d'ailleurs si cet élève donnera le bon résultat par hasard ou bien parce qu'il a fait les opérations conformément à la règle. Pour savoir ce qu'il en est, il faudrait demander à l'élève de justifier son résultat : une telle justification consistera à donner les *raisons* du résultat (les raisons de l'acte d'écrire au tableau tel résultat particulier plutôt qu'un autre). L'énoncé de ces raisons dira *ce qui fait* (causalité formelle) que tel résultat est correct ou incorrect : il ne mentionnera aucune cause empirique, aucun fait relatif aux conditions psychologiques de l'apprentissage et de l'assimilation des règles d'une opération correcte.

Le débat contemporain sur les causes et les raisons ne saurait être résumé dans les limites de cet article, mais on peut indiquer les questions qu'il permet de mieux poser.

L'explication psychologique d'une action par ses motifs consiste-t-elle à invoquer des causes antécédentes ? Les explications psychologiques ordinaires contiennent les mots « parce que », « à cause de ». Exemple : « il a acheté des fleurs *pour les offrir à sa femme* » peut être considéré comme l'équivalent de « il a acheté des fleurs *parce qu'il voulait en offrir à sa femme* ». Mais prenons le cas suivant : quelqu'un a en effet une bonne raison d'acheter des fleurs (c'est, dit-il, pour les offrir à sa femme), et pourtant nous nous demandons si le véritable motif de son action ne serait pas d'avoir une occasion de rencontrer la belle fleuriste. Davidson attire notre attention sur le point suivant : c'est une chose de dire que quelqu'un avait des raisons de faire l'action qu'il a faite, c'en est une autre de dire qu'il a agi comme il l'a fait précisément pour ces raisons. Comment faire la différence entre les raisons qui peuvent être invoquées (par exemple, par un avocat) et les raisons qui sont les motifs réels de l'agent, sinon en attribuant à ces dernières une causalité ?

De telles considérations ont conduit beaucoup de philosophes à revenir, avec Davidson, à une thèse causaliste : les raisons d'agir ne peuvent expliquer une action que si elles en sont la cause.

À ce propos, on remarquera que la causalité psychologique ne peut pas être attachée aux *raisons* elles-mêmes. Soit l'explication de ma conduite par une raison : je vais me promener parce qu'il fait beau. La raison qui fait de ma promenade une chose plaisante à faire est le beau temps. Or, le beau temps n'est assurément pas la *cause* de ma promenade (au sens où il y aurait une « relation causale » entre le temps qu'il fait et mes promenades). Le beau temps n'est pas non plus un état mental de ma personne, c'est un état du ciel. En fait, l'argument de Davidson ne porte pas sur la causalité des raisons, mais sur la causalité de leur possession par le sujet. À lui seul, cet argument ne saurait établir que cette possession puisse ou doive jouer le rôle d'un antécédent causal, mais il attire légitimement l'attention sur un point important. Supposons qu'il y ait maintenant de bonnes raisons de faire une promenade (par exemple, le beau temps). S'il en est ainsi, quelqu'un qui fait maintenant une promenade est occupé à faire une chose raisonnable, une chose pour laquelle on peut donner des raisons. Pourtant, cela ne veut pas dire qu'il fasse cette chose pour ces bonnes raisons (il peut la faire pour d'autres raisons, qui sont peut-être mauvaises). Par conséquent, il faut faire la différence entre deux types de justification : se demander s'il y a de bonnes raisons de l'acte, et se demander si les raisons effectives du sujet sont ces bonnes raisons. Inversement, je puis très bien comprendre théoriquement les bonnes raisons que j'aurais de faire quelque chose, et malgré cela ne pas faire cette chose, faute d'avoir la force de faire miennes ces raisons (phénomène dit de la « faiblesse de la volonté »). Le débat sur la causalité des raisons porte avant tout sur les deux sens dans lesquels un acteur possède une raison. C'est une

chose pour l'acteur de comprendre les raisons qu'il aurait de faire quelque chose (sans forcément donner suite), c'en est une autre d'*adopter* une raison qui se présente à son esprit. Si la raison est effectivement adoptée, le sujet doit entrer en action.

Y a-t-il une cause de l'action ? Venons en à un point fort de l'argument de Davidson (*Actions et événements*, p. 35). Il discerne une contradiction dans la position du philosophe anticausaliste : ce dernier accorde d'abord que les actions soient en général identiques à des mouvements du corps, il accorde ensuite que les mouvements du corps aient des causes, et pourtant il refuse la conséquence disant que les causes des mouvements du corps sont les causes des actions. La contradiction semble flagrante : si un X est un Y, toute cause d'un X est *ipso facto* une cause d'un Y. Selon Davidson, l'anticausaliste veut éviter d'accorder cette conclusion parce qu'il craint de diminuer le rôle du sujet moral, supposé maître de ses actes, en déplaçant la causalité sur les motifs d'agir. Pourtant, remarque Davidson, si vous accordez que les mouvements corporels ont une cause (naturelle), vous devez accorder que l'action a une cause (naturelle). La seule façon de rétablir une explication de l'action par des raisons est de poser que les causes psychologiques de l'action (les opinions et les préférences du sujet) coïncident à chaque fois avec les causes naturelles des mouvements du corps. Cette coïncidence, ajoute-t-il, n'a rien de réducteur, car il ne s'agit nullement de proposer ou de réclamer une traduction de la description psychologique en une description physique. Une telle traduction supposerait que des équivalences générales (et non des coïncidences épisodiques) soient établies entre le vocabulaire de la psychologie et celui de la physique. Mais il se trouve que la description psychologique, à la différence de la description physique, a un caractère holiste (qu'elle ne peut attribuer au sujet une attitude particulière qu'en prenant en compte la totalité de son comportement dans le monde), et c'est là ce qui ruine tout projet de faire de la psychologie une science positive formulant des lois générales du comportement.

Toutefois, à cet argument de Davidson, il est possible de répondre en appliquant ici les remarques faites plus haut sur le concept des circonstances de l'action. S'il était possible de fixer *a priori*, une fois pour toutes, la frontière entre l'action et les circonstances, il serait possible d'être causaliste. Mais si vous reconnaissez qu'une telle frontière n'existe pas, vous avez déjà refusé la prémisse initiale de l'argument. En réalité, une action n'est pas identique à des mouvements (séparés de leurs circonstances). L'action ne se réduit pas à des mouvements, elle consiste dans ces mouvements exécutés dans des conditions que l'agent croit être celles qui permettent d'obtenir le résultat par lui visé.

► ANSCOMBE G. E. M., *L'Intention*, Oxford, Blackwell, 1957, trad. M. Maurice et C. Michon, Gallimard, 2002. — ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, introd., trad. et comm. R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 2 t., 4 vol., 2ᵉ éd., 1970. — BENNET J., *The Acte Itself*, Oxford, Clarendon Press, 1995. — DAVIDSON D., *Actions et événements* (1982), trad. P. Engel, Paris, PUF, 1994. — HEGEL, *Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'état en abrégé*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 2ᵉ éd., 1982. — HOLLIS M., *Reason in Action. Essays in the Philosophy of Social Sciences*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — KENNY A., *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963 ; *The Metaphysics of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 1989. — OGIEN R., *La Faiblesse de la volonté*, Paris, PUF, 1993 ; *Les Causes et les raisons*, Nîmes, Chambon, 1995. — RYLE G., *Le Concept d'esprit* (1949), trad. S. Stern-Gillet, Paris, Payot, 1978. — TAYLOR C., *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1998. — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Les actes humains*, t. I (IaIIae, question 7 : « Les circonstances des actes humains »), trad. H. D. Gardeil, Paris, Le Cerf, 2ᵉ éd., 1962. — WITTGENSTEIN L., *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, (1933-1935 ; publ., 1958), trad. G. Durand, Paris, Gallimard « Tel », 1988 ; *Investigations philosophiques*, publié à la suite du *Tractatus*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard « Tel », 1986. — WRIGHT G. H. VON, *Explanation and Understanding*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1971.

Vincent DESCOMBES

→ *Action ; Blâme et approbation ; Caractère ; Internalisme ; Philosophie pratique ; Pratique ; Wittgenstein.*

CENSURE → Liberté d'expression

CHARITÉ

Le concept

Le concept de *caritas* relève du champ sémantique latin des termes *amor, dilectio* et *amicitia ;* à l'origine, il désigne l'amour de l'homme pour Dieu, par opposition à l'*amor naturalis,* considéré comme une tendance fondamentale et naturelle de l'être. Par sa racine étymologique *caro* (cher), il désigne aussi l'aspect affectif de l'amour. Dans ce sens, la « charité » peut, dans la théologie mystique, servir à désigner l'ascension de l'âme vers Dieu et la contemplation divine de Dieu. Dans le rapport entre êtres humains, le terme de « charité » désigne l'amour affectif comme un épiphénomène de l'attirance érotique des sexes ou de l'amour personnel pour le toi du partenaire. Au sein du champ sémantique grec *éros* / ἔρως, *philia* / φιλία et *agapè* / ἀγάπη, c'est de l'*agapè* biblique que le concept latin de *caritas* se rapproche le plus ; pourtant, l'idée platonicienne de l'ascension et le thème aristotélicien de l'amitié y sont aussi inclus.

Sur le fond, le concept de « charité » a intégré tout le contenu sémantique de la pensée biblique

de l'amour, pensée qui, dans l'Ancien Testament, détermine déjà le rapport entre Yahvé et son peuple (cf. Jr. 31, 3) et signifie le commandement fondamental de l'éthique judéo-chrétienne : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces » (Dt 6, 5 ; Lv 19, 18 ; Mt 12, 30 *sq.*) Parmi les témoignages du Nouveau Testament, ce sont surtout la théologie de saint Paul (cf. 1 Co. 13 ; Rm 5, 5 *b*) et celle de saint Jean qui ont inspiré la réflexion philosophique sur l'amour. Dans ce contexte biblique, le concept de « charité » est chargé d'une triple signification : il désigne l'amour créateur et rédempteur de Dieu pour l'homme, l'amour voué, en réponse, par l'homme à Dieu et, inclus dans cet amour-là, l'amour que se portent mutuellement les êtres humains.

La caritas *comme amitié avec Dieu*

Au sein de l'éthique médiévale, c'est Thomas d'Aquin (1224/1225 - 1274) qui, le premier, désigne expressément l'amour de Dieu comme une amitié entre l'homme et le Dieu infini : « La charité est une amitié de l'homme avec Dieu, fondée sur la communication de la béatitude éternelle » (*Somme théologique,* II-II, 24, 2). Les divers éléments de cette brève formule désignent précisément la nature, la direction et le fondement de l'amour. Thomas d'Aquin comprend le rapport de l'homme à Dieu qui se révèle (pour la première fois) dans la *caritas* en fonction du modèle aristotélicien de l'amitié – c'est la raison pour laquelle l'amour lui apparaît, premièrement, comme « une amitié » *(quaedam amicitia).* Mais tandis que chez Aristote les dieux, en raison de leur réalité supérieure, se situent à une distance qu'ils n'effacent pas pour venir vers les hommes et telle que les hommes ne puissent pas se tourner vers eux, si bien qu'une véritable amitié entre eux est impensable (cf. *Éthique à Nicomaque*, VII, 9 1158 *b* 35 - 1159 *a* 6), Thomas d'Aquin accepte expressément les conditions d'une amitié humaine sincère, les considérant comme des préalables nécessaires à l'amour de Dieu. Les deux premiers éléments de la définition du concept aristotélicien de l'amitié, le caractère réciproque de la relation et le fait que les deux partenaires en aient conscience, peuvent encore être introduits sans grande difficulté dans l'analyse théologique de la charité. Pourtant, Thomas d'Aquin croit aussi pouvoir remplir la troisième condition, l'égalité proportionnelle entre les amis, et l'appliquer à cette relation unique en son genre qui détermine la communauté formée par l'amour entre le Dieu infini et sa créature. Ce qu'apporte Thomas d'Aquin, du point de vue de la pensée, c'est le fait de maintenir, d'une part, les éléments significatifs de la théorie artistotélicienne de l'amitié, tout en les faisant, d'autre part, sortir de leur ordre horizontal pour les replacer sur un axe vertical. Cette refonte lui ouvre la possibilité de concevoir, dans la descente de Dieu vers sa créature et dans l'œuvre de l'amour, par laquelle le créateur se rend semblable à sa créature, un fondement sur lequel puisse s'édifier l'amour de l'homme pour Dieu.

En tant que réponse de l'homme à l'amour de Dieu qui lui parvient d'abord, l'amour désigne, en second lieu, une relation « de l'homme à Dieu » *(hominis ad Deum),* qui, en tant qu'orientation fondamentale vers Dieu, est commune à toutes les vertus théologales et détermine aussi le mouvement de la *caritas.* A travers elle, l'homme atteint immédiatement Dieu lui-même, il aime Dieu par-dessus tout et pour lui-même. En cela, l'amour dépasse encore la foi et l'espérance, car celles-ci ne s'orientent jamais vers Dieu qu'en tenant compte d'un élément déterminé : c'est le cas de la foi, dans la mesure où Dieu se présente à elle en se faisant reconnaître comme la vérité première ; c'est le cas de l'espérance, parce qu'elle se sait ancrée dans la toute-puissance de Dieu. Seul l'amour incite l'homme à chercher Dieu pour lui-même et à trouver le repos en lui.

En tant qu'amitié avec Dieu, l'amour est, troisièmement, fondé sur la communication de la béatitude éternelle : la faculté naturelle d'aimer qui est celle de l'être humain est trop limitée pour que celui-ci puisse atteindre par ses propres forces le Dieu infini. Le fondement de la charité doit être posé par Dieu lui-même, dans la mesure où il fait participer l'homme à la vie divine de sa propre béatitude *(beatitudo).* Cette « communication » fondamentale, qui se trouve au commencement de tout amour humain pour Dieu, est une activité créative et dynamique de Dieu en direction de l'homme (de manière transitive) et désigne aussi le fondement ontologique sur lequel repose la communauté formée par l'amour entre l'un et l'autre (de manière intransitive). En tant qu'événement créatif, provoqué par la descente de l'Esprit saint en l'homme, la communication au cours de laquelle l'amour de l'homme s'élève vers Dieu est, tout à son origine, concentrée en Dieu, et elle est pourtant en même temps véritablement donnée à l'homme comme une chose qui lui appartient en propre. Comme l'établit Thomas d'Aquin dans une vive antithèse à la position de Pierre Lombard, la charité est « quelque chose de créé dans l'âme », un fondement créé, suscité par Dieu, de l'amour humain pour Dieu. La vertu de l'amour est, en tant que *caritas creata,* une participation créée à l'amour éternel du Père, une réponse de l'amour suscitée par Dieu et pourtant libre, humaine au plein sens de ce terme (*Somme théologique*, II-II qu. 23, a-2).

Amour de Dieu et amour de soi

Dans la logique du modèle thomiste de l'amitié, l'amour divin prouve précisément son caractère créatif dans le fait qu'il permet l'amour-réponse de l'homme, et qu'il le constitue dans sa réalité créatrice propre. L'amour de l'homme pour Dieu peut

donc être conçu, selon une orientation qu'avait déjà esquissée Augustin (354-430), comme l'accomplissement de l'exigence humaine de bonheur, et comme la plus haute forme de complétude. Augustin avait défini l'amour, qui trouve son équivalent philosophique dans le désir de connaissance de l'esprit humain, comme une « pesanteur » *(pondus amoris)* jaillissant du cœur, le centre le plus intime de la personne humaine (*Confessions,* XIII, 9). Conformément à son trait spécifique d'être une tendance ontologique fondamentale de la personne humaine, l'amour pour Dieu se dirige, dans un seul et même mouvement, vers Dieu et vers la félicité de l'homme : « Quand je te cherche, ô mon Dieu, c'est le bonheur que je cherche » (*Confessions,* X, 20). Cette double conception augustinienne s'est déjà brisée avec le mysticisme du haut Moyen Âge et son interprétation du mouvement d'ascension intérieure de l'âme. Parce que l'opposition entre amour « intellectuel » et amour « charnel » s'immisce alors aussi dans la relation avec Dieu, le problème du motif de la récompense se pose dans toute son acuité : le bonheur de la rencontre de Dieu ne peut plus être conçu comme l'accomplissement d'un désir intellectuel de connaissance, mais doit être neutralisé au sein de l'amour de Dieu, parce que la récompense céleste la plus sublime demeure encore captive de l'amour charnel. La distinction entre l'amour intellectuel et l'amour charnel se transforme ainsi en une opposition entre amour de Dieu « pur » ou « exigeant », amour de Dieu « désintéressé » ou « égoïste », qui ne trouve qu'une solution provisoire dans la formule classique de Bernard de Clairvaux (1090-1153) : « Dieu n'est pas aimé sans récompense, même s'il doit être aimé sans que l'on pense à la récompense *(absquae praemii intuitu)* » (*De diligendo Deo [Traité de l'amour de Dieu],* 7, 17).

La mystique médiévale de l'amour aura désormais comme objet de savoir quel poids respectif donner à ces deux énoncés, tout comme la théologie scolastique de l'amour de Dieu. Pierre Abélard (1079-1142) développe, s'appuyant sur le propos de la première lettre aux Corinthiens (13, 5), « elle ne cherche pas son intérêt », un concept de l'amour pur qui porte sa récompense en soi-même et aime Dieu uniquement au nom de son infinie bonté. Le motif de notre amour ne peut même pas être le fait que Dieu nous aime. Le simple fait de songer à une autre récompense, en espérant non pas Dieu lui-même, mais la félicité de son royaume ou l'abondance de ses dons, ouvre, du point de vue de l'homme, une possibilité d'acheter l'amour. Le fait que l'accomplissement heureux de l'amant apparaisse comme une récompense étrangère à l'amour lui-même pèse d'emblée sur la théorie du pur amour de Dieu. La rigoureuse séparation de l'amour de Dieu et de l'exigence de bonheur chez l'homme, qui a été violemment critiquée par les contemporains d'Abélard en raison de ses conséquences sur le concept de Dieu, doit cependant aussi être considérée dans le contexte de l'analyse de l'action qu'Abélard proposait : le caractère moralement bon d'un acte se juge uniquement à son intention, tandis que les conséquences extérieures qu'il provoque, ou les circonstances dans lesquelles il se produit, n'influencent plus la qualité morale déjà constituée par l'état d'esprit. La théorie mystique de l'amour de Dieu trouve ainsi un équivalent relevant de la philosophie morale dans la théorie de l'intention pure, qui annonce déjà le futur rejet kantien des fondements eudémonistes de l'éthique chrétienne antique de la vertu.

L'intérêt porté au motif psychologique de l'amour marque, au XVII[e] s., la querelle autour de l'*amour pur,* dont Bossuet (1627-1704) sortit vainqueur sur le plan politique, alors que son adversaire Fénelon (1651-1715) remportait véritablement la victoire dans le domaine théologique. Le fondement ontologique de la théorie thomiste de la *caritas* n'est cependant plus compris par les deux parties en présence. L'idée que Dieu, si l'on s'en tient à un célèbre passage de Thomas d'Aquin dont l'interprétation fait aujourd'hui comme à l'époque l'objet de controverses, ne puisse être le motif intrinsèque déterminant de l'amour de l'homme qu'en tant qu'il est ce bien porteur d'accomplissement pour l'homme (cf. *Somme théologique*, II-II 26, 13 ad 3), cette idée, donc, ne peut plus être lue, après la séparation de l'ontologie et de la psychologie, que comme un énoncé sur la motivation réfléchie, devenue subjectivement consciente, qui pousse à l'amour de Dieu. Fénelon discute la définition que donne Thomas d'Aquin de la *caritas*, celle d'une amitié envers Dieu, et reconnaît que la communication dans la félicité possédée en commun constitue le présupposé ontologique de l'amour de Dieu. Et pourtant, ce fondement ne peut pas être considéré comme le motif de l'amitié *(motivum amicitiae) ;* car cela reviendrait seulement à se dévouer à l'ami et à son bien, pour autant que le caractère d'abnégation qui s'attache à l'amour doit être conservé. Une inversion du fondement ontologique et du motif psychologique de l'amour paraît à Fénelon extrêmement absurde (*Dissertatio de amore puro,* I, 1), car elle rend l'amant captif de la réflexion et l'empêche de s'abandonner à la spontanéité de son amour.

L'idée suspecte d'une « approbation réfléchie de sa propre damnation », que l'amour pur accepte par la force de sa naïveté naturelle, ne désigne donc pas le renoncement, ontologiquement impossible, à l'accomplissement en Dieu de la nature propre à la créature, mais le fait de se libérer du cercle tracé par le rapport à soi. L'axiome de la conception téléologique de la nature dans l'ontologie scolastique, selon lequel tout étant ne trouve son propre accomplissement parfait que dans la fin de son activité, c'est-à-dire dans une sortie au-delà de soi-même, est remplacé, dans la conception de l'être des temps modernes,

par l'idée de la préservation de soi, qui permet à chaque chose de préserver sa perfection déjà réalisée. À l'éthique bourgeoise du XVII[e] s., qui est centrée sur l'idée de la préservation de soi, Fénelon oppose une conception qui va plus loin que celle de son adversaire Bossuet – lequel, au nom de sa prétendue fidélité au texte de Thomas d'Aquin, ramène l'homme, y compris dans l'acte de l'amour de Dieu, au souci égoïste de voir sa propre existence éphémère accéder à l'éternel. L'« abandon total » de Fénelon est au fond plus proche de la théorie extatique de l'amour de Thomas d'Aquin que de l'intérêt individualisé pour le salut que Bossuet peut encore lui opposer et qu'il formule dans les catégories (de pensée) psychologiques de son époque. Fénelon rappelle donc à Bossuet, à juste titre, le mot de saint Thomas d'Aquin : « la charité atteint Dieu tel qu'il subsiste en lui-même, et non pas en tant que de lui quelque chose nous survient » (*Somme théologique*, II-II, 23, 6), un propos qui, après la scission de l'ontologie et de la psychologie, ne peut plus être rapporté, sur le fond, qu'aux catégories paradoxales du *désintéressement,* de l'*indifférence* ou de l'*état habituel de l'amour.* La querelle autour de la théorie mystique de l'amour de Dieu (querelle à laquelle prit part, à l'époque, tout ce que l'Europe comptait d'érudits) abordait donc aussi des problèmes fondamentaux de l'éthique philosophique. Dans la tradition religieuse à partir de laquelle Fénelon développe son concept de l'*amour pur,* on retrouve les motifs intellectuels qui reviendront plus tard, dans l'éthique moderne, et qui seront exprimés, par exemple, dans les louanges que Rousseau adresse à l'enfance, dans la dialectique de l'abandon de soi et de la conquête de soi chez Kierkegaard, mais aussi et surtout dans le concept kantien de la bonne volonté pure.

Amour de Dieu et amour du prochain

La traduction du terme *caritas* par l'expression « amour de Dieu », la plus fréquente dans les langues modernes, ne rend pas compte de l'ampleur sémantique du concept dans l'éthique médiévale. L'amour du prochain est toujours impliqué dans l'amour de Dieu, de la même manière que le chemin est contenu dans la fin à laquelle il mène : « Le mouvement de la charité a Dieu pour fin, le prochain comme chemin » (saint Bonaventure, *In III Sent.*, III, 27, 2, 3). L'image « chemin-fin » ne peut cependant pas être comprise dans le sens d'un rapport instrumental qui vise le prochain dans sa dignité de personne en en faisant le moyen de la relation à Dieu, celle véritablement voulue par celui qui aime. La *caritas* n'aime pas Dieu, pour ainsi dire, en utilisant le prochain comme matériau : elle touche le prochain lui-même. Elle est, comme le dit Thomas d'Aquin, un véritable amour de l'ami *(amor amicitiae),* qui veut le bien de l'autre au nom de l'autre lui-même. La plupart des auteurs médiévaux n'interprètent cependant pas le commandement biblique d'aimer son prochain comme soi-même dans le sens d'une véritable égalité, mais l'atténuent pour en faire un amour « semblable » pour le prochain, comparable à l'amour de soi (cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, 26, 4 ; 44, 7 ; Bonaventure, *In III Sent.,* 29, 1, 3). Cette attitude, souvent critiquée par la théologie de la Réforme, consistant à se retirer derrière le texte du commandement biblique, ne doit cependant pas faire illusion sur l'égalité qualitative de l'amour de soi et de l'amour du prochain. La primauté de l'amour de soi, qui s'exprime dans le principe « l'unité est plus que l'union », n'est pas conçue comme un énoncé éthique, mais comme la description ontologique d'une tendance fondamentale et naturelle qui est aussi inscrite dans le chemin de l'amour : le ne-faire-qu'un avec soi-même est plus originel que le ne-faire-qu'un avec le prochain. C'est précisément pour cette raison que l'amour de soi peut être défini comme « forme et racine de l'amitié » et être pris pour modèle de la manière dont nous devons aimer notre prochain sans réserve et spontanément. La primauté de l'amour de soi, considéré comme la forme d'amour familière à chacun, signifie donc simplement que l'originel, en tant que « principe », devient le critère de l'ultérieur. Le rapport que nous avons avec nous-même devient l'image originelle dans laquelle l'amour par lequel nous ne faisons qu'un avec l'autre trouve sa mesure.

De la même manière que le « comme toi-même » du commandement biblique de l'amour exige l'approbation sans réserve de ce qui est autre dans l'ordre de la coexistence humaine, le *propter Deum* garantit l'impossibilité mutuelle de disposer du partenaire humain de l'amour, dans l'ordre où tous deux se trouvent placés face à l'éternel. Dans ce qui est autre, je trouve l'aspiration à un Dieu infini, dont je ne peux pas négliger la présence dans le visage du prochain sans le mépriser lui-même, et que je ne peux aimer « par-dessus tout » si je ne l'aime pas d'abord en mon prochain. Dans la théologie catholique récente, Karl Rahner (1904-1984) a repris cette idée thomiste de l'unité de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, et a mené jusqu'à son terme la réflexion sur ce sujet, dans le cadre de son analyse philosophique transcendantale de la liberté. Reformulée ainsi dans un esprit anthropologique, cette conception affirme que tout amour humain qui reste très profondément fidèle à soi-même et approuve son propre caractère d'absolu moral est aussi porté par la Grâce. Tout acte d'amour du prochain peut donc, dans une stricte identité formelle et dans la mesure où l'horizon transcendantal de l'amour humain peut être co-affirmé en lui, à la fois être une *caritas* dirigée vers Dieu et devenir un acte implicite d'amour de Dieu, même si celui qui aime n'en prend pas conscience de manière réflexive et thématisée.

La perte de signification de la « charité » dans l'ère moderne

Dans la philosophie morale de l'ère moderne, le concept d'amour perd la position centrale qu'il occupait dans l'éthique préchrétienne et médiévale, au profit d'autres concepts philosophiques comme la liberté, la raison, la volonté, la loi, etc. Kant (1724-1804) ne laisse aucune place, dans sa philosophie critique, pour une théorie globalisante de l'amour ; les quelques remarques que l'on trouve dans sa théorie matérielle de la vertu sur l'amour sexuel, par distinction avec l'amour moral, sur l'amour rationnel de soi-même ou sur le rapport de l'amitié et de l'amour, reprennent les catégories habituelles de la philosophie populaire contemporaine (cf. *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu,* II, § 25, Ak. VI, 449, Pl. 741-742). Hegel (1770-1831) réfléchit, dans ses fragments de jeunesse, sur la nature de l'amour, considéré comme un ne-faire-qu'un vivant des êtres séparés, qui se perdent l'un l'autre dans l'union et, gratifiés par l'enfant, finissent par être restitués en un tiers plus grand. Tandis que Schelling (1775-1854) découvre l'amour comme une force cosmogonique primitive, qui, en tant qu'entité scindée en deux, agit à travers l'univers et se révèle, au niveau de l'être humain, dans la polarité des deux sexes, telle qu'elle est formée par l'homme et la femme, le Fichte tardif, dans son *Initiation à la vie bienheureuse,* édifie tout l'ordre moral sur un concept mythique de l'amour. L'amour lui apparaît comme un échange de vie universel, qui rassemble les individus en une communauté morale, si bien que celle-ci est non seulement soumise à la loi de l'amour, mais est aussi produite par l'amour et par lui seul : « Le monde moral ne s'épanouit que dans l'amour et, sans l'amour, il n'existe pas de monde moral » (10e leçon).

À notre siècle, le discours philosophique autour de l'amour est marqué par la confrontation critique avec une conception *réductrice* de l'amour, conception étroitement liée aux conditions sociales d'existence dans le monde du travail industriel et aux attentes de bonheur privé présentes chez les femmes et les hommes d'aujourd'hui. On trouve une occurrence *sociologique* de ce concept réducteur de l'amour dans la compréhension « bourgeoise » qui en est donnée. Dans l'histoire de l'esprit, celle-ci prend racine dans le romantisme et constitue l'une des conditions de l'idéal conjugal fondé sur le partenariat qui caractérise notre époque. Selon cette conception, l'espace de l'amour se limite au domaine de l'existence privée, son véritable noyau n'englobe que l'intimité de la relation sexuelle à deux, et le cercle de la famille restreinte. Tandis que l'individu, dans des domaines de plus en plus nombreux de sa vie, est soumis au *diktat* des contraintes objectives, l'amour est ressenti comme cet espace résiduel dans lequel on rencontre l'aventure et l'audace, la spontanéité et la liberté, en un mot : la possibilité de mener une vie non réglée. Ce repli de l'amour dans le domaine privé a, aussi bien dans la perspective de l'individu que du point de vue de la société, un caractère compensatoire. Il offre un espace de protection à la vie individuelle et agit simultanément comme facteur de stabilisation de l'ensemble du système social. L'idéal bourgeois de l'amour privé reprend ainsi une fonction sociologique de la religion, qui n'était plus assumée à la suite de la perte de signification sociale du christianisme.

Un deuxième stade dans l'étiolement du concept d'amour tient à sa réduction *psychologique*, qui interdit une véritable compréhension philosophique de l'amour. La théorie psychanalytique des pulsions de Sigmund Freud (1856-1939), notamment, ramène toutes les formes d'apparition de l'amour à une unique racine, la libido sexuelle, qui demeure pour sa part limitée au domaine de l'érotisme génital. Pour Freud, l'expérience du plaisir sexuel fournit le modèle de toute expérience humaine du bonheur. Il exige par conséquent que l'on « place l'érotisme génital au centre de la vie ».

Le concept de l'amour qu'avait défini Freud dans le domaine de la psychologie des profondeurs fut repris ultérieurement par le camp marxiste et mis en relation avec une analyse critique de la société. Dans son livre *Éros et Civilisation* (1955), Herbert Marcuse (1898-1979) réclame qu'on libère la sensualité de toute l'oppression que lui font subir les structures répressives du système social capitaliste. Contrairement à Freud, il entend par là une érotisation de la personnalité globale, qui, dans le libre jeu des sens, provoque la réconciliation de l'homme avec les contradictions sociales.

Erich Fromm (1900-1980) s'est détourné plus radicalement encore des origines de la psychanalyse, qu'il désirait également étendre pour la faire servir à une analyse critique de la société. Face à la tendance bourgeoise à la mercantilisation de toutes les formes de la vie, Fromm établit que l'amour prend ses racines dans une question fondamentale de l'existence humaine, et constitue une réponse créative à cette interrogation. En tant que tentative pour dépasser ce en quoi l'on est coupé du monde, l'amour est la grande mission existentielle de l'homme, à laquelle Fromm rattache avant tout les trois composantes que sont l'assistance, la responsabilité et le respect. En opposition totale avec Freud, l'amour du prochain lui apparaît comme la forme fondamentale de tout amour, si bien que son concept d'amour retrouve la dimension éthique que Freud avait abandonnée en y soupçonnant, de manière systématique, l'expression d'une névrose.

La réhabilitation de l'amour du prochain chez Fromm est encore aujourd'hui une interprétation philosophique convaincante de l'idée d'amour. Parce qu'elle est philosophiquement fondée et qu'elle va de pair avec une analyse critique de la

société, elle est aussi supérieure à la tentative faite par Max Scheler (1874-1928) pour prouver le caractère originel de l'amour intellectuel. L'amour est pour lui essentiellement un mouvement intentionnel qui cherche à atteindre une valeur qu'il a aperçue. En tant qu'amour vital pour ce qui est noble, en tant qu'amour intellectuel pour les valeurs culturelles et en tant qu'amour personnel pour le sacré, il n'appréhende pas chacune de ces valeurs, mais il est créatif dans la mesure où il dessine à l'avance, de ses objets ou de la personne aimée, une « image de valeur idéale », que l'on ne peut pas constater empiriquement, et qui peut uniquement être perçue avec les yeux de l'amour. Dans cette théorie de l' « aperçu » des valeurs par l'amour, on remet en vigueur l'idée platonicienne selon laquelle tout amour s'enracine dans un « voir » et trouve, par conséquent, un appui dans l'esthétique. Même si le discours philosophique de notre siècle est passé sur Scheler sans s'y attarder, sa tentative est dotée d'une certaine importance : pour la première fois, il a repris et vérifié les grands thèmes de la tradition intellectuelle européenne depuis Platon, thèmes que l'on passait sous silence depuis la réduction naturaliste de l'amour.

► BERNARD DE CLAIRVAUX, *De diligendo Deo (Traité de l'amour de Dieu)*, Paris, Le Cerf « Sources chrétiennes », 1995-1996. — BERNHOLZ L., *Creating philanthropic capital markets : the deliberate evolution*, Hoboken (NJ), Wiley, 2004. — COLSON J., *Église et Charité*, Paris, SOS, 1977. — FÉNELON, *Dissertatio de amore puro, Œuvres complètes*, t. 9, Paris, Éd. de Versailles, 1822. GAILLARD P., *Révélation de la charité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964. — GEIGER L. B., *Le Problème de l'Amour chez Thomas d'Aquin*, Montréal / Paris, Vrin, 1952. — JEANNET F.-Y., *Charité*, Paris, Flammarion, 2000. — KUHN H., *Liebe. Geschichte eines Begriffs*, Munich, Kösel-Verlag, 1975. — MARCUSE H., *Éros et Civilisation. Contribution à Freud*, Paris, Minuit, 1968 (trad. de *Eros and Civilization. A philosophical Inquiry into Freud*, 1955). — NELSON P. J. & GREENE. V., *Signaling goodness : social rules and public choice*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 2003. — ROUSSELOT P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VI/6), Münster, Aschaffendorf-Verlag, 1908. — SCHOCKENHOFF E., *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin* (*Tübinger theologische Studien*, 28), Mayence, Grünewald-Verlag, 1987, 476-572. — SPAEMANN R., *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart, Klett-Verlag, 2e éd., 1990 ; *Bonheur et bienveillance* (1990), Paris, PUF, 1997. — WOHLMANN A., « Les éléments aristotéliciens dans la doctrine thomiste de l'amour », *in* THOM R., 82, 1982, 247-269. — Coll. ; *La Charité : l'amour au risque de sa perversion*, dir. O. Gandon, *Autrement*, 1993. — La Charité, *Communio*, vol. 19-6, 1994.

Eberhard SCHOCKENHOFF

→ *Amitié ; Amour ; Amour de soi ; Augustin ; Autrui ; Christianisme ; François d'Assise et Bonaventure ; Grâce ; Jésus ; Quiétisme ; Thomas d'Aquin.*

CHINE

Les quatre principales écoles de la philosophie classique chinoise – confucianisme, moïsme, daoïsme et légisme – connurent leur âge d'or entre 500 et 200 avant J.-C. Avec l'unification de l'empire, sous les Qin (220 av. J.-C.), la philosophie chinoise entra dans une période différente, moins créative et plus syncrétique. Seul un confucianisme affaibli et parfois superstitieux y survécut, qui devint l'orthodoxie de l'empire suivant, celui des Han (202 av. J.-C. - 220 apr. J.-C.) ; son influence déclina après la chute de celui-ci. Un daoïsme cosmologique et le bouddhisme dominèrent alors la Chine jusqu'à la fin de la dynastie Tang (618-906 apr. J.-C.). Le confucianisme redevint l'orthodoxie sous les Song (960-1279) et demeure l'influence dominante issue de la grande période philosophique. Les autres philosophies ont survécu essentiellement sous forme de traces dans la religion et la politique, ainsi que par l'influence qu'elles exercent sur le confucianisme.

Le présent essai analyse les concepts clés des philosophies de la période classique qui distinguent la pensée morale chinoise des courants de pensée dominant en Occident. Les différences apparaissent d'abord dans la conception du langage qu'on trouve chez les penseurs chinois. L'éthique occidentale revêt traditionnellement une forme descriptive ; elle conçoit le langage comme décrivant la réalité, ce qui donne à la morale une structure métaphysique. Les préceptes éthiques expriment des faits moraux. En revanche, les premiers penseurs chinois pensaient que le langage organisait et guidait le comportement, et que c'était le discours social qui formait la personnalité. Le but de la recherche éthique était donc de déterminer le contenu correct de ce discours social, le *Dao* (la voie, le chemin).

Les penseurs chinois abordent aussi l'éthique dans une optique plus sociale. Alors que Socrate posait la question : « Comment dois-je vivre ? », la réflexion morale critique commença en Chine avec Mozi (~ 479 - ~ 381 av. J.-C.) lequel demandait : « Quel *Dao* social devrions-nous employer pour orienter le comportement en général ? » C'est à cette idée de *Dao* que les anciens maîtres rapportaient leurs débats : comment préserver, apprendre, transmettre et changer le *Dao*. Ce débat contribua à donner au *Dao* un sens d'accomplissement. C'est l'action, dans ses schémas et les voies choisies, qui exprime le fait que l'on suive correctement le *Dao*. Les débats éthiques au sein de la philosophie chinoise sur la question de savoir comment construire le discours social reposaient sur différentes façons de concevoir la rectitude de l'action.

De (la vertu-puissance) est la contrepartie intérieure du *Dao*. Le fait d'intégrer le *Dao* modifie l'ensemble de nos dispositions naturelles. *De* désigne les traits de caractère et les compétences

qui déterminent comment l'individu met en œuvre le *Dao*. Les familles et les États, aussi bien que les individus, peuvent être pourvus de telles dispositions. Idéalement, le *De* adopte le *Dao* discursif et produit un accomplissement correct. Il nous faut traduire le terme « éthique » par l'expression composée *Dao-De* (puissance de la voie, éthique). Les philosophes chinois étaient en désaccord quant à la source du *De*. Certains le considéraient comme inné, d'autres comme appris par l'étude et la pratique du *Dao*.

Le *Dao* et le *De* couvrent chacun un champ plus large que la « moralité » proprement dite. Ils s'appliquent aussi à la mode, à l'étiquette, au tir à l'arc, à l'économie et à la sagesse. Le *Dao* comme le *De* peuvent avoir des connotations négatives, par exemple quand il s'agit des méthodes et du caractère de ses adversaires. Les écrivains chinois utilisent le terme *Dao* pour désigner leur système *préféré* selon lequel guider ou orienter le comportement. Les traductions, en règle générale, considèrent à tort le *Dao* comme une description définie et écrivent « la voie ». (Le chinois classique ne possède pas l'article défini.) N'oublions pas que les différentes écoles philosophiques se disputèrent pour savoir quel *Dao* était « *Le Dao* ».

La période du Dao *Positif : Confucius et Mozi*

Confucius (551-479 av. J.-C.) prétendait qu'il se contentait de « transmettre » un code de conduite social hérité des anciens sages fondateurs : le *Li* (le rituel). C'est le *Traité des rites* qui expose le *Dao* de Confucius. Après sa mort, ses disciples commencèrent à avoir des différends et compilèrent, de mémoire, un livre de dialogues et d'échanges qu'ils avaient eus avec leur maître. Ces aphorismes constituent les *Entretiens*. Certains accordent une grande importance au *Li* (le rituel) et d'autres au *Ren* (l'humanité, la bienveillance). Le *Ren* joue un rôle resté malheureusement mystérieux dans les *Entretiens*. Pour le comprendre, examinons les problèmes qui se posent lorsqu'on accepte le *Li* comme le *Dao*.

Le code rituel attribue des noms aux rôles et aux actions. Les penseurs chinois ne supposaient pas que les phrases et le langage étaient descriptifs. En particulier, Confucius ne découpait pas le *Li* en une série de « devoirs » ou d' « obligations » prenant la forme de phrases. Ce texte est un *Dao* de discours et la « voie » qu'il nous amène à parcourir est le *Dao* d'action. Les sages fondateurs inventèrent l'écriture (les idéogrammes) pour enregistrer et transmettre leur *Dao*. Le *Dao* gouverne le langage lui-même. Nous l'apprenons dans les textes et nous le mettons en acte.

L'attachement de Confucius au *Li* (le rituel) ne résulte pas, semble-t-il, d'une réflexion. Jamais il ne se posa la question socratique : « Pourquoi suivre ces conventions particulières ? », et jamais il ne tenta d'y répondre. Nous estimons que Confucius prône une morale conventionnelle, *Li-Yi* (morale rituelle), à laquelle s'opposeront la morale utilitariste de Mozi, *Li*-Yi* (terme homophone du précédent, morale du profit), et la morale intuitive de Mencius (372-289 av. J.-C.), *Ren-Yi* (morale de bienveillance).

Plus tard, les confucéens en vinrent à utiliser la notion de *Ren* (bienveillance) à la fois pour remédier au caractère arbitraire du *Li* (rituel) et pour fournir un critère de justification. Les disciples de Confucius n'ont que rarement remis en cause le contenu précis du *Traité des rites* et son autorité morale. Leurs débats portaient principalement sur la question de savoir qui avait suivi le *Li* correctement, et s'intéressaient donc davantage au problème de l'interprétation pratique. Comment déterminer *correctement* la voie la plus juste à partir du langage présent dans le texte ? Comment passer du discours à l'action ?

L'activité d'interprétation ne produisait pas une théorie ni un ensemble de conditions de vérité – c'était une cérémonie. Confucius associe souvent *Yue* (la musique) et *Li* (le rituel). *Yue* désigne l'ensemble du rituel, y compris les incantations, les danses, etc. L'analogie avec le *Li* est que nous jouons des rôles sociaux comme un orchestre joue une partition. Comme pour toutes les instructions écrites, nous pouvons les exécuter, les interpréter, bien ou mal.

Pour comprendre la solution confucéenne à ce problème complexe, envisageons la doctrine comme un programme que lirait un ordinateur. Pour exécuter une instruction comportant le terme X, la machine doit distinguer X de non-X. Cela signifie qu'il faut connaître le nom exact de chaque objet et action en rapport avec le rituel – comme le musicien doit connaître la signification de *andante* et le doigté du *do* dièse. Cette aptitude signifie que l'on sait ce que le code demande de faire à chaque instant. Pour traiter son père comme un père, on doit pouvoir identifier son propre père, mais aussi les actions qui constituent le fait de traiter une personne comme un père.

Selon Confucius, pour que le code du *Dao* soit interprété correctement, l'élite sociale devait « corriger les dénominations » (*Entretiens*, 13, 3). Elle devait corriger chaque terme qui apparaissait dans le livre de la doctrine, sinon les instructions seraient mal interprétées. Le dirigeant doit « nommer », ou désigner, des modèles pour les rôles sociaux. « Si les dénominations ne sont pas corrigées [...] les affaires ne peuvent être traitées [...] et le peuple ne saura pas comment bouger la main ni le pied. » Comment le dirigeant peut-il connaître la bonne manière de le faire ? Cette question met en évidence le rôle du *Ren* dans le confucianisme primitif. Le *Ren* est le guide intuitif d'interprétation qui fait que l'accomplissement de « l'homme supérieur » est correct. Le *Ren* est un type de *De* (la vertu-puissance).

Comment l'élite acquiert-elle cette virtuosité dans l'interprétation ? Les traditionalistes affir-

ment que c'est par la pratique du *Li* (le rituel), et que c'est en s'entraînant que l'on améliore l'interprétation. Un cercle vicieux menace le traditionalisme : la pratique incorrecte du *Li* ne saurait mener à des intuitions correctes dans l'interprétation. Si le *Ren* fait défaut à nos supérieurs, étudier le *Li* avec eux équivaudrait à apprendre une langue avec une prononciation incorrecte. De plus, on ne peut pas éviter les mauvaises interprétations à l'aide d'instructions explicites, puisque celles-ci doivent elles aussi être interprétées.

Idéalement nous agissons comme les sages fondateurs le voulaient. Mais quand on réfléchit à la contextualité de l'action, on s'aperçoit que ce problème ne trouve pas de solution évidente, même par l'exemple. Car non seulement décrire les actions passées, c'est les réécrire, mais les actions actuelles doivent elles aussi être interprétées. Même si nous pouvions voir la conduite du Sage Fondateur, il nous faudrait encore extrapoler notre action à partir de la sienne. Et si un sage ressuscité pouvait guider mon action maintenant, je resterais malgré tout dans la perplexité en ce qui concerne la situation prochaine. Que signifie « faire la même chose » dans des situations différentes ?

Ces problèmes ont amené les confucéens idéalistes à considérer le *Ren* comme inné chez tous les êtres humains. Ce don d'interprétation permet alors d'obtenir le fonctionnement correct du code rituel. Nous pouvons appliquer le *Ren* aussi bien à nos propres actions que nous en servir pour guider celles des autres. Le problème, d'un point de vue traditionaliste, est que la personne qui possède le *Ren* n'a pas besoin du *Li*, puisque savoir comment interpréter le *Li* dans l'action, c'est savoir ce qui doit être fait ici et maintenant. Si la personne le sait intuitivement, alors le rituel devient superflu.

Certains passages affirment que Confucius refusait d'enseigner ce qui avait trait au *Ren*. Pour répondre à la frustration de ses disciples, Confucius laissait entendre que son *Dao* possédait un centre unifié que, depuis, ses interprètes ont tenté de percer à jour. Le refus que manifestait Confucius de disserter sur le *Ren* invite à supposer qu'une morale mystique était destinée à guider l'interprétation. Confucius utilise souvent ce terme, mais ne l'explique jamais. S'agit-il de la compassion utilitariste, d'une sorte de naturalisme, ou d'un sens de la noblesse réservé à la classe dirigeante ?

Confucius formule de fait une version négative de la règle d'or : « Ce que tu ne désires pas, ne l'impose pas à autrui. » Les traductions habituelles de la notion de *Ren* – « bienveillance », « générosité » – suggèrent, comme la règle d'or, un contenu vaguement utilitariste. Mencius attaqua vigoureusement l'utilitarisme de Mozi, et l'orthodoxie mit l'accent sur les éléments des *Entretiens* qui s'opposaient à la notion d'utilité.

Certains exégètes ont vu dans le confucianisme une morale kantienne, fondée sur le devoir. Cela ne va pas sans poser de nombreux problèmes : non seulement on ne peut identifier chez Confucius aucun concept de « devoir », mais Confucius n'attribuait pas non plus de valeur normative aux individus en dehors de leur relations sociales. La famille reste son exemple fondamental. Le confucianisme en vint à se distinguer de l'universalisme de Mozi par sa conception de l'amour « partial » ou « gradué » : notre comportement varie selon que nous avons affaire à notre mère, notre voisin, notre maître ou notre fille, ce qui s'oppose au respect kantien dû aux individus conçus en tant que simples personnes ou agents. Le chinois classique ne possédait pas de concept tel que celui de « raison ». D'aucuns soutiennent même que Confucius n'avait pas de concept de choix. Le mérite moral, et toute conception rétributive, ne l'intéressaient pas. Il adopta rarement des attitudes déontologiques à l'égard du fait de dire la vérité, de tenir ses promesses, d'être juste ou de respecter l'autonomie. En réalité, Confucius s'opposait à l'autorité de la loi. Il désapprouvait la tendance qu'a le châtiment à induire l'égoïsme, ainsi que l'érosion des rôles sociaux qu'entraîne l'égalitarisme de la loi. Au lieu de la loi, Confucius prônait l'éducation sociale, c'est-à-dire inculquer le *Dao* traditionnel des maîtres classiques, puis désigner des modèles qui servent d'exemples pour illustrer l'utilisation correcte des dénominations et le contenu des rôles sociaux.

Mozi et le Dao *utilitariste.* Mozi, le premier vrai philosophe chinois, attaqua Confucius, mais en partant d'une structure conceptuelle semblable. Il porta son attention sur la façon dont les dénominations guident le comportement, plutôt que sur les règles, les devoirs ou les formules prescriptives. Nommer, c'est affecter aux choses qui nous entourent une notion de *Shi* (c'est cela, juste) ou de *Fei* (pas cela, faux). Comprendre une dénomination, c'est savoir ce qui lui est *Shi* et *Fei,* propre et impropre, c'est distinguer ce qui compte comme X et comme non-X. Cette capacité à répartir les choses en fonction du langage suscite la tendance à considérer chaque discriminant de façon appropriée.

Mozi élève ce modèle au niveau de la philosophie quand il émet les doutes qui s'imposent au sujet du contenu linguistique du *Dao* de Confucius. Les coutumes peuvent être mauvaises, mais non *Yi,* la morale. Mozi raconte l'histoire d'une société où l'on mange ses premiers-nés et observe que cela ne peut guère être *Ren* (de la bienveillance). Donc le *Ren* ne se limite pas à interpréter un *Dao* coutumier. L'intuition morale peut nous guider vers la création de nouveaux codes, c'est-à-dire vers une révision de l'orientation du discours social. Ainsi, Mozi fait appel au *Yi,* la morale, et au *Ren*, la bienveillance, pour contrer le *Li*, le rituel, de Confucius.

Mozi en conclut que c'est une norme non conventionnelle qui doit déterminer le contenu

approprié du discours social directeur, du *Dao*. Il affirme que nous devons fonder la réflexion normative sur la volonté naturelle – sur des préférences non apprises, universellement accessibles. Rien d'autre ne devrait pouvoir départager entre des *Dao* concurrents. Mozi observe que le fait de préférer le *Li** (profit) au *Hai* (préjudice) représente le *Tian-zhi,* la volonté naturelle, et que si nous ne commençons pas par cette distinction entre le *Li* et le *Hai* nous ne pourrons jamais différencier le bien du mal. Un *Dao* de discours idéal contient tout langage qui accroîtra le bénéfice général lorsqu'il sera appliqué pour guider le comportement.

Mozi est un utilitariste du langage. L'utilité est une norme qui guide l'usage de chaque mot, qui permet d'appliquer le *Shi* et le *Fei* aux objets, aux actions et aux personnes. Un seul critère guide ainsi à la fois le discours et les distinctions que nous faisons quand nous le suivons. *Li** (profit) est un modèle pour le contenu et pour l'interprétation du *Dao*. Nous devons tenir un discours et établir des distinctions d'une manière qui favorise *Li* et diminue *Hai* (le préjudice).

L'utilitarisme de Mozi est différent des versions occidentales de cette doctrine. D'abord, Mozi applique cette norme au discours public et non aux lois et aux actions. Ensuite, il ne situe pas l'utilité dans des états subjectifs comme le plaisir, le bonheur ou la satisfaction des désirs. L'utilité, pour Mozi, c'est avant tout le bien-être objectif et matériel, qui exige la paix, la frugalité et l'efficacité. Un *Dao* bénéfique est une chose que la société ne doit pas gaspiller.

Mozi, comme Confucius, ne faisait appel à aucun concept de rationalité humaine. Ses attitudes morales portaient sur la société, et non sur l'individu. Il utilisait cependant un argument ayant recours à un choix hypothétique pour justifier une hiérarchie sociale et un schéma uniforme de distinctions à portée directrice. Il cherchait ainsi à fournir une justification qui puisse satisfaire tout le monde. Certaines communautés moïstes choisissaient leur chef de façon démocratique. Les moïstes récusaient la vanité confucéenne de « l'homme supérieur » ayant un accès mystique et privilégié à une connaissance mystérieuse. Les normes morales de Mozi étaient naturelles et également accessibles à tous les êtres humains, et l'orientation de ses arguments est essentiellement égalitaire.

Outre le fait que Mozi faisait appel à des attitudes naturelles et non apprises, il reprochait aussi au *Dao* de Confucius son « inconstance ». Celui-ci n'est pas *chang* (constant), d'abord parce qu'il porte en lui-même sa propre négation. En effet, une personne qui l'adopte peut être amenée à approuver moralement le fait que d'autres aient une attitude morale universelle. Les doctrines de l'amour partial impliquent que nous devons inculquer un *Dao* d'« amour universel ». Une norme universelle est la seule position cohérente, étant donné la perspective sociale de l'éthique chinoise. Il convient d'introduire l'expression « amour universel » dans le discours public et d'éviter celui « d'amour partial ». La seconde raison semble tenir à une interprétation plus objective. Mozi défendait aussi le caractère accessible de l'utilitarisme, tel un système de mesure, pour les individus ordinaires, par opposition au recours confucéen à des critères intuitifs, ésotériques et mystiques, d'interprétation. Mozi prétendait que toute instabilité interprétative avait disparu de son *Dao*. Nous identifions le *Dao* discursif correct comme celui qui produit le *Dao* d'accomplissement optimal, étant donné les schémas d'interprétation qui sont naturels à l'homme et suivant une norme mesurable. Par la suite, les daoïstes soutiendront qu'aucun *Dao* unique ne produit constamment un résultat fiable, et même qu'aucun *Dao* discursif ne peut être constant.

La période antilangage : Mencius et Laozi

Mencius vit le moïsme menacer d'éclipser l'influence confucéenne. Il déplorait l'usage généralisé du « langage » de Mozi et de Yang Zhu. Nous connaissons les positions de Yang Zhu principalement par les attaques que Mencius porta contre lui. Mencius considérait le *Yan* (langage) de Yang Zhu comme de l'égoïsme. Yang Zhu faisait lui aussi appel au *Tian* (la nature) comme autorité guidant la conduite, mais il tira de cette base commune des conclusions étonnantes. Yang Zhu considérait que le rôle directeur de la nature était inhérent à notre constitution physique innée, et non, comme Mozi, à notre volonté naturelle. Le Ciel ordonne que je vive un temps déterminé en me donnant à la naissance une certaine quantité de *Qi* (souffle). Si je meurs avant d'avoir épuisé mon souffle, je désobéis à l'injonction du *Tian* (de la nature). Je dois par conséquent éviter toute activité qui pourrait m'amener à perdre mon *Qi* plus tôt que la nature l'avait prévu. Dans la Chine ancienne, l'activisme social (que prônaient les confucéens et les moïstes) était une manière évidente d'aller au-devant d'une mort précoce et violente. Or si mourir de mort naturelle est un commandement divin, il devient moral d'éviter « égoïstement » l'activité sociale.

Mencius transforma cette stratégie pour justifier le *Dao* conventionnel de Confucius. Notre comportement, inné et guidé par la nature, comprend toutes nos inclinations morales. Mencius affirmait que *Tian* (la nature) nous dote d'un guide moral instinctif, qui n'est cependant que sous forme de « graine ». Quand nous mûrissons, ces inclinations prennent de la force et deviennent plus sensibles au contexte. Si l'on exclut les privations ou les déformations externes, les inclinations naturelles de chacun s'épanouissent vers la sagesse.

Mencius désigne le *Xin* (cœur-esprit) comme gouvernant le corps, et il y identifie quatre « graines » qui, en poussant, deviendront les vertus pre-

mières. La première graine est la compassion : nous agissons naturellement en nous souciant des autres. Cette graine, arrivée à maturité, est la vertu de *Ren* (bienveillance). La deuxième graine est notre penchant naturel à éprouver de la honte, ce qui nous poussera à développer le *Yi* (la morale). La troisième est notre disposition à faire preuve de respect et de déférence envers nos supérieurs dans l'échelle sociale, qui nous incitera à nous conformer au *Li* (le rituel). Enfin, nous possédons une aptitude innée à porter des jugements de valeur *shi-fei* (bon-mauvais). Dans notre action comme dans notre conduite, nous distinguons ce que nous approuvons dans le contexte *(shi)* de ce que nous désapprouvons *(fei)*. Cette tendance se transforme en sagesse pratique, *Zhi* (la connaissance).

Ces graines produisent les vertus qui leur sont associées. Ce développement idéal peut cependant se trouver entravé de trois manières : *1)* Les conditions économiques et politiques peuvent entraver la maturation des traits moraux. Les individus qui sont poussés à bout par la guerre ou la misère n'acquerront pas normalement un caractère moral sain. *2)* Ceux qui sont influencés par le langage de Mozi et de Yang Zhu se développeront de façon anormale. Les mots (les théories morales) déforment la plante qui croît. *3)* Enfin, les graines peuvent aussi manquer leur croissance parce que nous-mêmes n'y prêtons pas attention et ne les cultivons pas de la bonne manière.

Si nous pouvions gommer ces influences perturbatrices, la perfection morale serait la règle. Mencius reprend la thèse de l'origine spontanée des caractères moraux pour défendre le *Li* conventionnel de Confucius. Par exemple, le rituel de l'enterrement, controversé, trouve son origine dans une réaction humaine naturelle. Nous ne supportons pas de voir des insectes et des animaux sauvages se repaître du cadavre de l'un de nos parents. C'est donc la nature qui, de façon indirecte, ordonne ce rite funéraire par l'intermédiaire des préjugés naturels de comportement inscrits dans le cœur humain. Les sentiments d'affection particulière pour la famille et le clan (l'amour partial) sont eux aussi naturels.

Le Ciel « programme » en nous tout notre comportement moral à la naissance. Il écrit implicitement en nous le code rituel de l'étiquette et la compétence interprétative permettant de distinguer les types moraux – de différencier le *shi* et le *fei*. Mencius reproche à Mozi d'utiliser une distinction naturelle (entre bénéfice et préjudice) pour modifier d'autres penchants naturels (préférence pour la famille). Nous devrions bannir toute pratique linguistique qui déforme le principe naturel des attitudes *shi-fei*. Les classifications nées d'un critère linguistique déforment la nature.

Mencius admet à contrecœur le langage du *Li* (rituel). Puisque des sages l'ont créé, ce code représente le meilleur énoncé linguistique possible du *Dao* de discours. Cependant, le *critère* de la morale reste l'esprit du sage et non ce code (Mencius, 4A, 2). La question correcte qu'il faut poser dans chaque contexte d'action, c'est : « Que ferait le sage à ma place ? » Chaque situation étant unique, les codes de langage ne donnent pas d'indications fiables. Une intuition bien développée est préférable à tout système moral fondé sur le langage. Sans le guide de l'intuition, nous donnerions une mauvaise interprétation du discours. Comme nous l'avions déja remarqué, une telle attitude rend *Li*, le rituel, superflu.

L'opposition de Mencius au *Yan* (langage) de Mozi et de Yang Zhu l'amène à se retourner contre le langage lui-même, puisque celui-ci déforme les inclinations innées du comportement. Mencius prononce souvent des déclarations sur la morale, mais il évite de formuler une théorie normative, car, soutient-il, si l'on se guide à l'aide d'un langage moral artificiel, on a « deux bases ». On fait appel à ses instincts moraux, tout en essayant de les modifier pour qu'ils correspondent à un modèle linguistique donné, à un *Dao* explicite. Cela ne peut que retarder ou endommager nos instincts moraux naturels. On ne peut pas plus forcer leur croissance en étudiant des théories morales que l'on ne peut accélérer la maturation du riz en tirant sur les pousses.

Puisque nos motivations sont naturelles, elles se situent aussi dans la continuité mystique de l'ordre naturel universel. Le sage peut donc embrasser le monde entier comme sujet de son intérêt moral. La constitution organique du cœur nous met en harmonie avec une force morale cosmique – le flux infini du *Qi* (souffle), force qui nous fait vivre et qui vit de nous.

Laozi, l'auteur présumé du *Daode Jing*, était lui aussi un philosophe moral qui s'opposait au langage. Il représente un point de vue daoïste contre la différenciation. Selon Laozi, aucun guide linguistique de comportement ne peut offrir une orientation constante. Comme Mozi l'a montré, le confucianisme rituel est inconstant : *1)* Il fait appel à un principe traditionnel partial et discutable. *2)* Sa doctrine de l'amour partial lui interdit d'être un guide social public. *3)* La direction qu'il offre est indéterminée, et son intuition mystique interprétative est vague et inaccessible au plus grand nombre.

Mozi, cependant, ne fait guère mieux. Son recours à l'utilité universelle est certainement aussi discutable, en tout cas pour les confucéens. Mencius suggère qu'un *Dao* fondé sur l'utilité pourrait aller jusqu'à interdire l'usage de la parole en public (Mencius 1A, 1). Promouvoir la notion de « bénéfice » peut nuire à la société. De plus, même si l'on accepte la « norme » naturelle de Mozi, les problèmes d'interprétation ne sont pas résolus. Nous avons besoin d'un guide pour appliquer cette norme. Les confucéens et les moïstes ne tombent pas d'accord sur ce qui constitue le *Li** (profit ou bénéfice).

Le *Daode Jing* offre une justification linguistique au scepticisme du *Dao*. Aucun *Dao* de discours ne peut être constant, parce qu'aucun *Ming* (dénomination) ne peut être constant. Nous pouvons interpréter n'importe quel *Dao* de différentes manières parce que, pour interpréter ses dénominations, il faut à la fois établir des distinctions interprétatives contestables et donner des réponses conventionnellement apprises.

Ce sont les dénominations qui confèrent au *Dao* sa capacité à nous guider dans la réalité. Chaque dénomination guide nos distinctions, nos désirs et, par conséquent, notre action. Le fait d'apprendre une dénomination nous modifie – il change notre *De* (vertu-puissance). Maîtriser son usage nous incline à établir des distinctions socialement partagées. Nos modèles sociaux nous approuvent quand nous comprenons les dénominations comme eux le feraient. La formation éthique est implicite dans la socialisation par le langage. Nos modèles sociaux nous apprennent à traiter certaines choses comme *shi* (juste) et d'autres comme *fei* (faux). Apprendre une dénomination, quelle qu'elle soit, c'est maîtriser un système de réponses relatives au *shi-fei* (comme approuver ou rejeter). Dans le même temps nous apprenons à désirer et à agir de façon appropriée envers les objets qui reçoivent chacun de ces noms.

Les penchants acquis qui nous font adopter et rejeter les choses sont des désirs conventionnels, appris. Un *Dao* bien intériorisé est un ensemble de penchants à classifier les choses. Nous utilisons cette classification pour exécuter le programme d'orientation que nous avons intériorisé. C'est donc le langage qui guide notre *Wei* (appréciation-action). Laozi considère que toute action fondée sur l'appréciation des choses en fonction de ce qu'elles sont et ne sont pas est une action artificielle et conventionnelle. Le célèbre slogan de Laozi, *Wu-Wei* (éviter l'action délibérée), nous enjoint d'abandonner ce conditionnement linguistique social. Laozi lui oppose l'idéal de l'action spontanée, naturelle – « le bloc vierge et sans nom est la liberté par rapport aux désirs ». Suivre *Wei*, adopter des comportements de différenciation en fonction des dénominations, c'est abandonner notre spontanéité. Les actions naturelles n'ont pas besoin d'appellations artificielles. La société ne nous apprend pas à manger, dormir ou procréer.

L'analyse psycholinguistique de Laozi justifie son opposition aux *Dao* fondés sur le langage. Par comparaison avec Mencius, il propose une conception du comportement plus réaliste que celle que produirait l'élimination du langage et de l'apprentissage. Mencius pensait que l'intuition naturelle était potentiellement assez riche pour faire de nous les sages d'un empire moral unifié. La version de Laozi au sujet de nos inclinations prélinguistiques, bien qu'optimiste, est moins ambitieuse. En l'absence de discours directeur, notre sociabilité naturelle ne nous permet de vivre qu'au sein de petites communautés agraires. Les villageois vivent en paix parce qu'ils manquent de curiosité.

Comme nous l'avons vu chez Mozi et Confucius, des *Dao* contradictoires peuvent utiliser les mêmes termes – bon et mauvais, beau et laid, supérieur et inférieur. Leur désaccord porte sur la manière d'établir les distinctions qui guident le comportement. Laozi nous invite à envisager une voie ouvertement paradoxale et anticonventionnelle, qui inverse les associations conventionnelles des termes directeurs. Alors que l'on met normalement en valeur la domination, la masculinité, l'activité, la propriété, la bienveillance, la sagesse et la clairvoyance, Laozi présente des arguments formulés de façon séduisante en faveur de la soumission, de la féminité, de la passivité, du dénuement, de l'indifférence et de la monotonie. Pour chaque paire de termes directeurs opposés, le texte appelle poétiquement à inverser le choix conventionnel, ce qui est destiné à illustrer la conclusion selon laquelle les dénominations n'offrent pas en elles-mêmes un guide constant.

À quelle conclusion nous amène le fait de reconnaître l'inconstance des guides fondés sur le langage et les dénominations ? Sur ce point, Laozi devient très énigmatique. Les critiques confucéens estiment à tort qu'il recommande franchement la voie négative, primitive, comme étant la voie constante, ce qui reviendrait à *Wei* (juger, agir) une politique de *Wu-Wei* (ne pas juger, ne pas agir). Laozi semble avoir été sensible au paradoxe, mais il ne propose aucune solution. Le primitivisme *délibéré* est un *Dao* inconstant.

Les commentateurs légistes prennent eux aussi au sérieux le conseil heuristique de Laozi. Ils se délectent particulièrement des exemples de renversement des valeurs politiques. Ils tirent de son texte des citations afin de justifier leurs machiavéliques « méthodes d'organisation » du gouvernement : maintenir le peuple dans l'ignorance, opposer la bienveillance à la moralité, etc. Par la suite, les confucéens de tendance cosmologique, puis les bouddhistes, donnèrent de ce texte une interprétation qui impliquait le monisme mystique. Ces derniers voient dans le daoïsme, comme dans la théorie métaphysique de la nature cosmique de Bouddha, une justification de la résignation stoïque.

Je suggère une autre interprétation de Laozi. Comme pour Mencius, sa recommandation d'abandonner le langage pour guider la conduite est paradoxale. Le *Dao* discursif de Laozi était peut-être en partie destiné à mettre en évidence les hypothèses irréalistes de Mencius au sujet des penchants naturels de l'homme présocial. La thèse plus fondamentale que Laozi tente d'étayer à l'aide du renversement du *Dao* est le scepticisme méta-éthique, ce qui le rapproche de Zhuangzi (399-295 av. J.-C.), le vrai père du daoïsme. Puisque le *Daode Jing* prétend qu'aucune voie énonçable n'est constante, aucune conclusion pratique énonçable ne peut lui être attribuée avec certitude.

Une analyse éthique qui va plus loin : relativisme et pragmatisme

L'importance du langage dans les doctrines éthiques chinoises conduisit à une analyse intensive des dénominations. Trois tendances de « l'école des dénominations » se développèrent parallèlement aux écoles de théorie politique et morale. La première, représentée par Gongsun Long (~375 av. J.-C.), préconisait une réforme du langage pour obtenir une clarté prescriptive idéalisée. Le discours directeur, débarrassé de toute ambiguïté, serait alors *Chang* (constant). Gongsun Long attira l'attention sur l'analogie qui existait entre son analyse et la pratique confucéenne de « rectification des dénominations ». Ce penseur est associé au slogan « un nom pour chaque chose ».

La deuxième école, celle des néo-moïstes, défendait Mozi. Elle se concentrait sur la sémantique et soutenait que le langage naturel n'avait à se conformer à aucune règle du genre « un nom pour chaque chose ». Nos manières de parler habituelles ne suivent aucun principe cohérent. Nous pensons habituellement qu'un cheval blanc est un cheval. Et nous sommes d'accord que monter un cheval blanc, c'est monter un cheval. Et pourtant, bien souvent, nous considérons que faire quelque chose à un objet sous une description n'est pas toujours équivalent à lui faire la même chose sous une autre description. Nous pensons qu'un voleur est une personne, mais nous considérons que les exécutions (tuer des voleurs) sont différentes des meurtres (tuer des personnes).

Les réalistes mirent en pièces le naturalisme antilangage. Ils montrèrent que toute tentative visant à l'énoncer était incohérente. Dire « tout langage déforme le *Dao* », c'est déformer le *Dao*. Ils soutenaient de plus que dans tout désaccord sur le *shi-fei,* un parti aurait raison. Ce n'est donc pas parce que nous abandonnons l'espoir d'un référent parfaitement constant que nous devons abandonner la recherche du discours « le meilleur ». Tant que nous le confronterons à la réalité, nous pourrons tirer de notre langage suffisamment de sens pour l'utiliser à des fins pratiques. En nous aidant du sens commun et des similitudes et différences externes, nous pouvons trouver des critères d'usage correct des noms qui soient fiables dans la pratique. Le monde nous fournit les situations pratiques où s'exerce et s'affirme notre *shi* et *fei.*

La troisième école, représentée par Hui Shi (380-305 av. J.-C.), remit en question ce réalisme modéré. Il est bien vrai que les différences et les ressemblances entre les choses nous aident à les nommer. Le problème est que nous pouvons dénombrer et grouper les ressemblances de multiples façons. La réalité ne privilégie donc aucun système de classification particulier. Tout est relatif suivant la perspective où nous nous plaçons. La réalité ne peut pas, dans la pratique, résoudre nos différends sur la question de savoir comment établir les distinctions. L'interprétation de n'importe quel *Dao* adopte arbitrairement une perspective parmi une infinité d'autres possibles.

C'est sur cette troisième position que reposait le daoïsme évolué de Zhuangzi. Celui-ci abandonna l'hypothèse partagée selon laquelle le ciel, la nature ou la réalité pouvait nous fournir un guide quelconque. Zhuangzi comparait tous les *Dao* concurrents aux « flûtes du ciel ». Chaque école revendique le fait que son discours exprime un point de vue naturel ou céleste ; or, banalement, ils le sont tous, remarque Zhuangzi, car tous les discours réels sont également naturels. Le cosmos, note-t-il, n'attribue aucune signification particulière à la vie ou à la mort de l'espèce humaine.

Zhuangzi affirme que le projet de déduire une doctrine directrice de *Tian* (la nature) est voué à l'échec. Trouver une voie demande toujours au préalable une interprétation *shi* (exact, juste). Considérons par exemple comment Mencius essaya de construire une doctrine prescriptive d'après les qualités naturelles du cœur-esprit. Il suppose que le cœur-esprit doit gouverner le corps. Cela revient à sélectionner le cœur-esprit parmi les autres organes naturels et les « ouvertures et jointures » du corps. Mencius suppose de plus que la manière dont le sage juge qu'il doit cultiver son cœur-esprit est *shi* (juste) et que la manière choisie par l' « idiot » est *fei* (faux). L'idée que l'on puisse déformer le cœur-esprit, c'est-à-dire faire une distinction entre un développement « naturel » et un développement « déficient », présuppose un principe non naturel et discutable qui n'est pas « à l'intérieur » du cœur.

Zhuangzi élabore ainsi sa propre version du scepticisme éthique daoïste. On peut montrer que les distinctions de valeur sont correctes seulement si l'on présuppose un point de vue standard et discutable, choisi parmi les nombreux points de vue naturels possibles. Toutes les attributions de *shi* (juste) sont comme « ceci » et « cela », en ce qu'elles sont de façon inhérente liées à une perspective. Ce qui est *shi* (juste) d'un point de vue particulier ou selon une école de pensée est *fei* (faux) d'un autre point de vue. Et quiconque essayera de concilier ces oppositions se placera dans une troisième perspective tout aussi arbitraire. On peut essayer de donner un fondement à ces normes, mais il faut alors introduire une norme au niveau du choix des perspectives.

La quête de la connaissance est donc infinie. Or nos vies connaissent une fin. Essayer de poursuivre l'infini (la connaissance parfaite) à l'aide du fini (nos vies) est insensé. Même si nous possédions une telle connaissance, nous ne le saurions pas. Nous ne saurions pas si nous avons trouvé la manière juste de distinguer le savoir de l'ignorance.

Quelle conclusion Zhuangzi suggère-t-il d'adopter suite à cette analyse sceptique et non cognitiviste ? Il semble tirer trois conclusions pra-

tiques. Premièrement, il exalte la souplesse et la tolérance, l'ouverture à d'autres perspectives, ce qui suppose, et il en est conscient semble-t-il, une perspective sur les perspectives. Si l'on adopte la position de Zhuangzi, on perd toute motivation à condamner les autres *Dao*. Certaines méthodes possibles pour déterminer les catégories et guider l'action (la science par exemple) peuvent nous donner de remarquables pouvoirs, par exemple celui de voler dans les airs. Ce sont là les bienfaits d'une autre perspective que l'on peut apprécier d'ici même. Être réceptif à de nouveaux schémas conceptuels est caractéristique, comme le remarque Zhuangzi, de la jeunesse et de la souplesse. Être fermé et rigide est caractéristique de la vieillesse et de la mort imminente. (Zhuangzi note bien sûr que le fait que nous préférions la vie à la mort pourrait être lui-même une forme d'ignorance.) Deuxièmement, « l'habituel » est une solution assez satisfaisante, car il offre la base d'une coopération utile et de l'échange avec les autres. À des fins pratiques, on ne peut guère demander plus à un *Dao*. Enfin, quelle que soit la voie qu'on adopte, même si l'on choisit d'être boucher, on peut être satisfait d'accomplir cette voie le plus parfaitement possible. On peut perfectionner n'importe quelle compétence jusqu'à ce qu'elle devienne une seconde nature, et on se « perd soi-même » alors dans cet accomplissement. Quand une intuition formée guide l'action, on ressent intérieurement comme une force externe qui suscite nos choix et guide nos compétences. On peut perfectionner toute activité apprise jusqu'à en faire un art accompli, et créer par nos actes une beauté qui nous satisfait. Bien entendu, cultiver une telle aptitude, c'est ignorer les autres. Exceller dans un art, c'est être tragiquement condamné à être imparfait dans les autres.

Xunzi (~310-215 av. J.-C.), le troisième grand théoricien confucéen de cette période, se fonda aussi sur l'analyse linguistique, dans laquelle il voyait un moyen de restaurer l'autoritarisme confucéen. Zhuangzi ne trouvait aucun fondement naturel aux distinctions *shi-fei*. Xunzi en conclut que la distinction linguistique « correcte » est affaire de convention – ce qui est précisément la caractéristique du langage à laquelle Mencius et Laozi cherchaient à échapper. Seul un modèle conventionnel et normalisé de *shi-fei* peut être valable pour déterminer l'usage « correct » des dénominations. Nous sommes naturellement enclins à adopter, préserver et transmettre les conventions. Plutôt que de chercher à affaiblir les rituels, nous devrions nous efforcer d'être en harmonie avec eux.

Le *Dao* ancestral contribue à notre survie, en partie parce qu'il est en harmonie avec les réactions humaines naturelles et qu'il discipline nos désirs. L'État encourage le *Li* (rituel) pour inculquer au peuple ces goûts « convenables ». Le *Li* accorde les désirs inculqués au statut hiérarchique. Les personnes de rang supérieur apprennent à estimer les choses rares et à éviter l'ordinaire. Si tout le monde voulait de la soie, la rivalité amènerait la lutte, le chaos et le désastre. Nous inculquons aux diverses classes sociales des capacités différenciées à faire des choix. Ainsi, les classes inférieures ont des goûts moins onéreux et plus communs. Comme les désirs sont différents, la société peut répartir les ressources rares et satisfaire la majeure partie des désirs humains réels. L'inégalité conduit à l'égalité.

Les hommes ont une tendance naturelle à opérer des choix sélectifs et à adopter des systèmes moraux conventionnels qui ont cours, mais le contenu de ceux-ci résulte de conventions historiques. Les individus sont naturellement moraux seulement au sens où ils utilisent naturellement le langage. Nous avons tendance à adopter une structure conventionnelle ou une autre. En l'absence de toute convention, les hommes vivraient dans le désordre (le mal).

Xunzi admet que chacun a la possibilité « abstraite » de devenir un sage, dans la mesure où chacun peut apprendre n'importe quel rôle conventionnel et les désirs qui l'accompagnent. Si l'on se débarrasse des obsessions linguistiques déformantes et des réactions dites naturelles, on peut alors comprendre, comme les sages le firent, que le confucianisme est la « bonne voie ». Puisque le fait d'atteindre un état d'esprit neutre nous amène de toute façon à tomber d'accord avec les sages, il serait imprudent ou insensé d'abandonner leur orientation historique. L'ancestrale voie confucéenne, fondée sur le rituel, est le seul guide approprié. La remettre en cause ne ferait qu'entraîner l'anarchie sociale et le désastre humain. Par conséquent, Xunzi exhorte le gouvernement à punir les philosophes qui « interprètent mal les dénominations et établissent de nouvelles distinctions », semant la confusion conceptuelle.

Deux des disciples de Xunzi devinrent célèbres en tant que maîtres d'une école de pensée autoritariste, inexactement appelée « légiste ». Ils reprenaient la position de Xunzi sur le langage, mais non sa passion pour la tradition. Selon eux, nous avons besoin de normes uniformes de conduite, mais elles ne sont pas nécessairement historiques. Un dirigeant moderne peut offrir une telle norme, dès lors qu'il est charismatique et assez impitoyable pour interdire la controverse philosophique.

Cette position convenait particulièrement bien au premier empereur Qin. Il réussit à conquérir la Chine, en enterrant vivants les philosophes, en brûlant les livres et en mettant brutalement fin à cette passionnante période classique de la philosophie chinoise.

● CONFUCIUS, *Entretiens*, trad. et prés. A. Cheng, Paris, Le Seuil, 1981.

► CHENG A., *Histoire de la philosophie chinoise,* Paris, Le Seuil, 1997. — FINGARETTE H., *Confucius. The Secular as Sacred*, New York, Harper & Row, 1972. — FUNG Y. L., trad. Derk Bodde, *A History of Chinese Philosophy*, New York, Macmillan, 1958. — GERNET J., *Le Monde chinois,* Paris, Armand Colin, 1972, 4e éd., 1999 ; *Chine et christianisme : action et réaction,* Paris, Gallimard, 1982 ; *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994. — GRAHAM A., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong-Kong / Londres, Chinese Univ. Press, 1978 ; *Disputers of the Tao : Philosophical Argumentation in Ancient China*, La Salle (Ill.), Open Court, 1989 ; *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, SUNY Press, 1990. — GRANET M., *La Pensée chinoise* (1934), rééd., Paris, Albin Michel, 1999. — HANSEN Ch., *A Daoist Theory of Chinese Thought*, New York, Oxford Univ. Press, 1992. — JULLIEN F., *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières,* Paris, Grasset, 1995 ; *Traité de l'efficacité,* Paris, Le Seuil, 1996. — KJELLBERG P. & IVANHOE P. J. éd., *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*, Albany, SUNY Press, 1996. — MARCHAISSE T. dir. avec la coll. de LE HUU KHOA, *Dépayser la pensée : dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2003. — MOTE F. W., *Intellectual Foundations of China*, New York, Alfred A. Knopf, 1971. — MUNRO D. J., *The Concept of Man in Early China*, Stanford, Univ. Press, 1969 ; *Individualism and Holism. Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor, The Univ. of Michigan, 1985. — SMULLYAN R., *The Tao is Silent*, New York, Harper & Row, 1977. — VANDERMEERSCH L., *Wangdao ou la Voie royale : Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque,* Paris, École française d'Extrême-Orient, vol. 1, 1977, vol. II, 1980 ; *Études sinologiques,* Paris, PUF, 1994. — YAN JINFEN, *Utilitarianism in Chinese thought*, St-Hyacinthe, Quebec, World Heritage Press, 1998. — Coll. : « Philosophie chinoise », *Philosophie,* n° 44, décembre 1994.

Chad HANSEN

→ *Bouddha ; Confucius ; Guerre et paix , Militaire (Éthique).*

CHOIX → Décision

CHOIX SOCIAL

Théorie du choix social et économie normative

La théorie du choix social étudie les règles d'évaluation et de décision collectives en se plaçant au plus haut niveau d'abstraction et de formalisme. Fixée par Arrow dans une monographie célèbre de 1951, sa démarche consiste à formuler, puis à examiner, du point de vue de leur compatibilité logique éventuelle, différents principes qui paraissent s'imposer normativement à la collectivité, quelle qu'en soit la nature concrète (société, groupe, assemblée délibérative...). Ses deux objets privilégiés sont, d'une part, les procédures de vote, d'autre part, la répartition sociale des ressources économiques. On l'envisagera ici principalement sous le deuxième aspect, qui la rattache étroitement à la problématique de l'économie normative.

La théorie économique contemporaine se propose d'analyser les interactions d'individus idéalement rationnels, qu'elle suppose confrontés à différentes possibilités de coopération, d'antagonisme ou d'indifférence réciproques. Elle comporte simultanément un volet descriptif et un volet normatif, qui s'articulent notamment grâce aux « théorèmes fondamentaux » liant la notion d'équilibre général et celle d'optimum de Pareto. Dès le début du XXe s., une spécialité particulière, l'économie du bien-être, s'était donné pour objet l'évaluation des situations économiques et, singulièrement, des modalités de la répartition. La supériorité du point de vue arrovien explique que, dans l'après-guerre, l'économie du bien-être se soit effacée derrière la théorie du choix social. Mais à son tour, celle-ci a manifesté les limites inhérentes au niveau de généralité qu'elle adopte : largement par contrecoup, il s'est développé une spécialité nouvelle d'économie normative, qui vise à élaborer concrètement les principes de la juste répartition des biens. On présentera ce courant à la suite de ceux du choix social et de l'économie du bien-être.

Le théorème d'Arrow et l'analyse du choix social

Dans *Social Choice and Individual Values*, Arrow construit un objet théorique nouveau – le choix social – qui lui permet d'abstraire certaines propriétés communes au processus de la décision collective en démocratie et au processus allocatif réalisé par le marché. La plurivocité de ce concept et, donc, de la notion technique associée – la fonction de choix social – en fait tout à la fois l'intérêt et la fragilité. Arrow soumet la fonction de choix social à une liste de contraintes normatives, qu'il présente comme universelles ; de cette liste résultera au terme d'une brillante démonstration combinatoire, le fameux théorème d'impossibilité. Pour autant que les contraintes posées *a priori* paraîtront justifiées, le théorème atteindra le but que lui assignait Arrow : au-delà de l'ingéniosité mathématique, il désignera une difficulté structurelle, une limitation quasi physique, de l'existence collective. Si, en revanche, les contraintes déclarées universelles ne l'étaient pas en réalité, si, notamment, il s'avérait qu'elles ne s'appliquent pas toutes ensemble aux deux classes d'interprétations recherchées, la politique et l'économique, le théorème pourrait demeurer un instrument technique appréciable, mais il perdrait l'essentiel de sa portée philosophique.

Par définition, la fonction de choix social relie $R_1, \ldots, R_n$, les relations de préférence des n individus, à $R = f(R_1, \ldots, R_n)$, la relation de préférence collective. Les relations de préférence individuelles sont toujours des préordres, c'est-à-dire des relations totales et transitives. Les propriétés additionnelles de la fonction f constituent autant d'axiomes, que l'ouvrage va examiner en détail,

tant sur le plan normatif que sur le plan logique. L'axiome O impose à R d'être elle-même une relation de préordre, quel que soit le « profil » de préférences $R_1, \ldots, R_n$. L'axiome faible de Pareto P requiert que si les n individus préfèrent strictement *x* à *y*, la collectivité préfère aussi strictement *x* à *y*. L'axiome d'indépendance I pose que, si deux profils de préférences $R_1, \ldots, R_n$, et $R'_1, \ldots, R'_n$, coïncident relativement à deux options *x* et *y*, les préférences collectives qu'ils induisent, $f(R_1, \ldots, R_n)$ et $f(R'_1, \ldots, R'_n)$, coïncideront à leur tour relativement à *x* et *y*. L'axiome de non-restriction U demande que f soit définie sur tous les profils de préférences concevables. Enfin, l'axiome de non-dictature D exclut qu'il y ait un individu *i* – le « dictateur » – tel que, pour tout profil de préférences considéré, et pour tout couple d'options *x* et *y*, la préférence stricte de *i* entre *x* et *y* soit automatiquement reproduite par la collectivité. Le théorème d'Arrow affirme que, pour un nombre d'options de choix supérieur ou égal à trois, aucune fonction ne réunit les propriétés O, P, I, U et D. Par commodité mathématique, certains manuels démontrent le résultat sous l'axiome fort de Pareto, P +, qui renforce ainsi P : si tous les individus préfèrent au moins faiblement *x* à *y* et que l'un d'entre eux, au moins, préfère strictement *x* à *y*, la collectivité préfère strictement *x* à *y* ; par ailleurs, si tous les individus sont indifférents entre *x* et *y*, la collectivité sera indifférente entre *x* et *y*.

Les axiomes d'Arrow reflètent certaines exigences du fonctionnement des assemblées démocratiques. Si l'on interprète les relations de préordre $R_1, \ldots, R_n$ comme les classements des motions ou des candidats par les votants, et la relation R comme l'effet du vote, les axiomes P ou P + deviennent des formalisations élémentaires du principe démocratique. L'axiome D paraît naturel dans cette interprétation politique du système arrovien. I peut se justifier par une commodité de procédure largement reconnue : pour départager un nombre d'options au moins égal à trois, il est banal que les assemblées les mettent aux voix deux par deux. En outre, ainsi que le sous-entend l'appellation anglaise, *independence of irrelevant alternatives*, I peut exprimer une forme de rationalité du choix collectif : lorsque celui-ci consiste à trancher entre deux options *x* et *y*, les préférences individuelles relativement à *x* et *y* semblent devoir constituer toute l'information nécessaire. De même, U peut recevoir une interprétation à la fois procédurale et normative : il convient que la méthode de décision collective s'applique à toutes les combinaisons possibles de votes. Quant à l'axiome O, il décrit une exigence souhaitable plutôt qu'une contrainte de définition ou qu'une norme obligatoire.

La conclusion du théorème, suivant laquelle O est incompatible avec P, I, U et D pris ensemble, vient généraliser des paradoxes depuis longtemps recensés par la « théorie des comités ». On sait notamment que, si une assemblée vote sur trois motions *x*, *y* et *z*, considérées deux à deux, elle peut, dans certaines configurations des votes, aboutir à un classement cyclique de *x*, *y* et *z*. Cette observation, qui remonte à Condorcet, tombe comme un cas particulier sous le théorème d'Arrow : en effet, la règle majoritaire vérifie les axiomes P, I, U et D ; le théorème prédit qu'elle doit violer la condition restante. La force de l'analyse arrovienne est qu'elle permet tout aussi facilement de retrouver certains paradoxes importants de la théorie économique du bien-être et, ce faisant, d'en révéler la parenté inattendue avec celui de Condorcet.

L'optimum économique, les différentes interprétations de l'utilité et les comparaisons interpersonnelles de préférences

L'économie du bien-être, et donc l'interprétation économique du théorème d'Arrow, reposent sur certaines notions préalables – optimalité, préférence, utilité, comparaisons interpersonnelles – que l'on rappellera brièvement. Depuis le début du siècle, la théorie économique générale, et cette branche particulière qu'on nomme économie du bien-être, *welfare economics*, privilégient un concept normatif particulier, celui d'optimum de Pareto : il désigne un état de l'économie *x* tel que les agents ne puissent s'accorder à lui préférer un autre état *y* ; plus précisément, tel que, pour tout autre état *y*, s'il se trouve un agent qui préfère strictement *y* à *x*, il doit s'en trouver un autre qui préfère strictement *x* à *y*. L'avantage de cette notion, qui paraît tout d'abord banale, est qu'elle suppose un minimum d'information sur les caractéristiques individuelles. La contrepartie de cette facilité d'utilisation est qu'elle débouche sur un classement seulement partiel des options : il resterait encore à départager les optimums de Pareto, qui, même pour un profil donné des préférences individuelles, peuvent être très nombreux.

À vrai dire, le *Manuel* (1907) de Pareto ne présente pas l'optimalité dans ces termes exactement, mais on peut considérer la différence entre la présentation de l'optimalité par Arrow, adoptée ici, et celle de Pareto lui-même, comme étant d'ordre secondaire. Le point important est que ces deux auteurs, représentatifs, en cela, de la théorie économique du XXe s., voient dans l'utilité un concept auxiliaire, à caractère purement technique. Pour eux, celui-ci désigne un indicateur numérique susceptible de représenter les propriétés qualitatives de la préférence, qu'ils comprennent comme une activité subjective d'évaluation, comme le principe d'explication non apparent des choix individuels. L'indicateur n'a pas d'existence en lui-même ; les propriétés qu'il manifeste appartiennent toutes à cette faculté, supposée ontologiquement première et suffisante, qu'est la faculté d'évaluer et de choisir. Suivant la conception archétypique du XXe s.,

il serait erroné de chercher à rattacher l'utilité à une expérience psychologique originaire, ainsi que le faisaient les auteurs du XIXe s. Il est significatif que la notion ne se perpétue le plus souvent, aujourd'hui, que dans l'expression figée de « fonction d'utilité ».

Une telle fonction sera dite ordinale si elle ne représente que l'aspect ordinal de la préférence, c'est-à-dire les propriétés de classement. Dans ce cas, elle ne peut être unique absolument, mais seulement à une transformation croissante près. Une fonction d'utilité sera dite cardinale si elle représente en outre les propriétés relatives à l'intensité de la préférence, celles que l'on nomme, justement, cardinales. Dans ce dernier cas, la fonction d'utilité est unique à une transformation affine croissante près : la restriction d'unicité est donc beaucoup plus forte que celle des fonctions ordinales. Supposons, par exemple, que la donnée de préférence consiste dans le classement décroissant des options : A-B-C, ainsi que dans l'indication suivante : la préférence pour A, par rapport à B, est aussi intense que la préférence pour B, par rapport à C. Alors, les nombres 3-2-1, 35-25-15, 2000-1400-800... représentent correctement les données ; ils appartiennent la même fonction d'utilité cardinale. En revanche, les nombres 35-0-(– 10) ou 2000-19-5 représentent seulement un aspect de la préférence considérée ; ils appartiennent à la même fonction d'utilité ordinale que précédemment, mais à des fonctions d'utilité cardinales différentes. Le problème qu'illustre cet exemple – celui de l'existence d'une fonction d'utilité qui représenterait aussi l'aspect cardinal de la préférence individuelle – ne se pose pas nécessairement en pratique, car la signification des données relatives à l'intensité des préférences est sujette à caution. Selon Pareto et ses disciples, l'observation des choix concrets de l'individu permettrait d'établir s'il préfère A à B, et B à C, mais non pas s'il préfère plus vivement A à B qu'il ne préfère B à C. Au moment où il écrit *Choix social et valeurs individuelles,* Arrow approuve entièrement cette analyse, et récuse donc le concept de cardinalité au profit de celui d'ordinalité.

Il importe de distinguer ces notions, qui s'appliquent aux fonctions d'utilité (ou aux préférences) individuelles, et la propriété qu'ont éventuellement ces fonctions (ou les préférences correspondantes) d'être comparables d'individu à individu. En bonne logique, quatre cas sont possibles : ordinalité et incomparabilité, cardinalité et incomparabilité, ordinalité et comparabilité, cardinalité et comparabilité. L'axiomatique arrovienne du choix social doit figurer dans la case « ordinalité et incomparabilité ». D'une part, la formalisation de la préférence qu'elle adopte – par de simples données de classement – interdit aux propriétés cardinales de jouer un rôle quelconque. D'autre part, la dépendance entre l'individuel et le collectif – telle que la décrit la définition de la « fonction de choix social », précisée par la condition I – ne permet pas à la collectivité de tenir compte d'une forme quelconque de comparaison : même la modalité ordinale, qui semble la plus facile à admettre – « x satisfait mieux la préférence de i que celle de j » – demeure inexprimable dans le formalisme choisi par Arrow. Après avoir récusé les propriétés cardinales en général, celui-ci exclut donc toute possibilité de mise en rapport des préférences. En cela encore, il se rattache fidèlement à l'école parétienne : l'auteur du *Manuel* et ses disciples avaient déjà conclu que la satisfaction ne peut se comparer d'un individu à un autre. L'intérêt de la notion d'optimum de Pareto vient, très précisément, de ce qu'elle permet de définir le bien-être social sans requérir cette problématique comparaison.

L'utilitarisme du XIXe s. procédait de choix philosophiques fort différents. Bentham, John Stuart Mill, Jevons s'accordent sur ce principe général d'évaluation : le meilleur état de la société est celui qui réalise « le plus grand bonheur du plus grand nombre », c'est-à-dire, dans un langage plus technique, celui qui « maximise la somme des utilités individuelles ». Les utilitaristes ne s'accordent sans doute pas sur le contenu à donner à la notion d'utilité. Bentham y voit primordialement une mesure relative du plaisir et du déplaisir, qu'il veut envisager suivant leurs différentes qualités psychologiques élémentaires, principalement l'intensité, la durée, la certitude et la proximité. Cette conception à la fois simpliste – par son hédonisme avoué – et raffinée – puisqu'elle débouche sur une représentation multidimensionnelle de l'utilité – s'édulcore chez Mill ou Jevons. Mais, quelles que soient leurs différences philosophiques, les utilitaristes du XIXe considèrent tous le concept comme découlant d'une psychologie du sentiment ; et ils en font le terme primitif de leurs systèmes d'éthique et de politique. On chercherait en vain chez eux une doctrine élaborée de la préférence. Pour autant qu'ils l'analysent également, l'activité de choix et d'évaluation ne revêt qu'un caractère logiquement second : c'est parce que l'utilité d'un acte excède celle d'un autre que l'individu choisit d'accomplir le premier. Une telle formule est à comparer avec le point de vue moderne, qui renverse l'ordre hiérarchique des concepts et évite de les relier causalement (les valeurs prises par la fonction d'utilité « représentent » les propriétés de la préférence, elles ne sont pas causées par elle). Enfin, et pour autant qu'on néglige les complications introduites par la conception multidimensionnelle de Bentham, les utilitaristes s'accordent nécessairement pour affirmer que les utilités individuelles sont à la fois cardinales et comparables entre elles. En effet, la « maximisation de la somme des utilités individuelles » n'a de sens qu'à la condition suivante : il faut que la collectivité puisse mettre en balance le gain d'utilité que représenterait pour l'individu i le remplacement de l'option x par l'option y, avec la perte d'utilité que

celui-ci représenterait éventuellement pour un autre individu j.

Dès le XIXe s., on a critiqué la doctrine dans les termes que Rawls devait employer bien plus tard : on a souligné que l'utilitarisme pouvait justifier le sacrifice intégral d'une fraction de la société à une autre, au motif que les gains de la première l'emporteraient largement sur les pertes de la seconde. Cette conséquence extrême, inattendue, d'une doctrine qui revêt tout d'abord l'apparence neutre d'une formule de calcul, figure, énoncée en termes inquiets, dans une lettre prémonitoire de Francis Place à Bentham. La réponse que les benthamiens, plutôt que Bentham lui-même, proposeront bientôt à cette difficulté, consiste à mettre en avant le principe des utilités marginales décroissantes : les transferts de ressources à l'intérieur de la société seront toujours limités, puisque le gain incrémental du groupe avantagé par le transfert diminue constamment, alors que la perte du groupe désavantagé augmente constamment. Ainsi combiné, par Jevons et bien d'autres, à l'un des principes les plus célèbres de l'économie néoclassique, l'utilitarisme perd l'aspect inquiétant que relevait Place. S'il a irrité les doctrinaires de la fin du XIXe s., ce n'est pas du tout parce qu'il cautionnerait une morale du sacrifice, mais, à l'opposé en quelque sorte, parce qu'il impliquerait une égalité rigide de la répartition. Cette nouvelle conséquence, peut-être surprenante, de la formule de maximisation benthamienne résulte de la démonstration suivante : supposons que les fonctions d'utilité des individus, variant avec leur revenu, soient toutes identiques et présentent la propriété des utilités marginales décroissantes ; alors la somme de ces fonctions atteint sa valeur maximale au point d'égale répartition du revenu.

On voit donc que l'utilitarisme est, politiquement et éthiquement, une doctrine ambivalente : elle est relativement peu déterminée tant que l'on ne précise pas la nature du problème traité, et les hypothèses qui en découlent sur les fonctions d'utilité individuelles. Du point de vue de la précision des conséquences, l'utilitarisme n'en reste pas moins très supérieur au calcul parétien. Toute solution utilitariste est aussi un optimum de Pareto, mais non l'inverse ; la règle de Bentham permet donc de restreindre l'ensemble des optimums. La précision supérieure de la règle provient de ce qu'elle incorpore le principe « cardinalité et comparabilité » que récusent, justement, les parétiens, parmi lesquels il faut compter l'auteur de *Choix social et valeurs individuelles.*

Forces et faiblesses de l'économie du bien-être ; retour au théorème d'impossibilité

Avant le théorème d'Arrow, les recherches d'économie du bien-être devaient culminer dans les deux résultats que les manuels de micro-économie appellent « théorèmes fondamentaux de l'économie du bien-être ». Le premier de ces énoncés affirme que tout équilibre général de l'économie est un optimum de Pareto. (Un équilibre général est défini comme un état des prix et des demandes en biens et services tel que l'offre et la demande s'égalisent sur chaque marché.) Plus technique et surprenant, le second énoncé affirme que tout optimum de Pareto peut s'obtenir comme équilibre général d'une économie dont les ressources initiales – c'est-à-dire les dotations des agents antérieurement à la production et à l'échange – seraient réparties de façon appropriée. Ces deux théorèmes ont des conséquences importantes en philosophie politique. Ils reprennent et clarifient l'idée smithienne de la main invisible : alors que la *Richesse des nations* entremêle constamment les considérations d'équilibre et d'optimalité, la théorie moderne distingue soigneusement la définition de ces deux concepts avant d'en expliquer les relations logiques, au travers, notamment, des deux théorèmes.

Si importants que soient ces résultats pour l'analyse d'institutions idéales, il est clair qu'ils n'épuisent pas le contenu d'une théorie économique de l'intérêt général. Car il faut aussi évaluer les conséquences de changements particuliers affectant l'économie, et, tout particulièrement, comparer entre elles différentes mesures de politique économique : la suppression des barrières douanières n'a-t-elle que des effets bénéfiques à long terme, comme le prétendent Ricardo et l'école libérale ? Comment se mesurent les effets redistributifs, et finalement les conséquences en matière de bien-être, d'un impôt indirect proportionnel et d'une taxe forfaitaire ? L'examen de ces deux questions concrètes suppose que soient précisées les normes générales de l'évaluation collective ; elles tombent dans le champ de l'économie du bien-être, tout aussi bien que les considérations, d'essence théorique, auxquelles obéissent les deux « théorèmes fondamentaux ». Les travaux de Marshall, puis ceux de Pigou dans son *Economics of Welfare* (1920), s'efforçaient justement de répondre aux interrogations naturelles du public et des hommes politiques en matière d'évaluation collective.

Mais les auteurs des années 1930 devaient contester les techniques introduites par les marshalliens, au motif qu'elles excèdent généralement l'ordinalisme parétien. La « nouvelle économie du bien-être », comme on en vint à la nommer alors, prétendait ramener toute la partie normative de la science économique à la seule considération des optimums de Pareto. Pour surmonter l'inconvénient majeur du calcul parétien – la partialité du classement –, la *new welfare economics* comptait sur le « principe de compensation » : on dira qu'un optimum de Pareto x est socialement préférable à un autre y si les individus qui gagneraient au remplacement de y par x peuvent, en x, indemniser les autres de toute leur perte et néanmoins conserver une partie de leurs gains. Cependant, malgré les efforts poursuivis par Hicks, Kaldor et

Scitovsky, le principe a résisté à toute élaboration rigoureuse. On doit à Arrow d'avoir fait comprendre pourquoi ces tentatives étaient logiquement condamnées à l'échec. Lorsqu'on reformule la recherche des optimums dans le langage arrovien, on obtient une fonction de choix social qui vérifie les axiomes U, I, D, ainsi, naturellement, que P et même P +. Cette fonction satisfait à l'une des conditions contenues dans O – la transitivité – mais, par nature, viole la condition restante – celle de totalité. Le théorème implique alors cette conséquence : tout renforcement du critère qui le rendrait total viole nécessairement la transitivité. De fait, toutes les propositions que l'on a faites, dans les années 1930, pour comparer les optimums de Pareto à l'aide du principe de compensation, ont débouché sur des exemples de cycles, exactement comme en théorie du vote. En économie comme en politique, la force du théorème d'Arrow vient de ce qu'il révèle une impossibilité de principe derrière des difficultés que l'on avait tout d'abord appréhendées cas par cas.

L'importance de cette démonstration négative dépasse la réfutation des tentatives particulières de la *new welfare economics*. L'économiste d'aujourd'hui aura retenu de *Choix social et valeurs individuelles* une leçon durable : il sait que le parétianisme ne constitue pas une base logiquement suffisante pour élaborer la théorie économique du bien-être. Le vrai paradoxe du théorème d'impossibilité tient peut-être finalement à ceci : il implique une réduction à l'absurde de la doctrine à laquelle, en 1951, Arrow lui-même disait adhérer.

Les développements de la théorie du choix social

La théorie est née du théorème : ses premiers travaux ont consisté à parcourir les différentes solutions concevables au problème, à la fois logique et normatif, soulevé par celui-ci. Un premier groupe d'auteurs a contesté la définition de la fonction de choix social et l'axiome I, qui font étroitement système. (En effet, Arrow a défini sa fonction f d'une manière qui permette à la collectivité de considérer simultanément plusieurs profils de préférences ; mais cette liaison des profils ne devient effective que grâce à l'axiome I.) Dans les années 1950, A. Bergson, Little et Samuelson ont nié que les conditions « interprofils » s'appliquent valablement aux problèmes traités par l'économie du bien-être : celle-ci raisonne sur une population fixée d'individus, dont chacun s'identifie à une relation de préférence donnée une fois pour toutes. Les mêmes auteurs reconnaissent que les conditions litigieuses peuvent avoir un sens pour l'analyse politique, s'il est vrai que le problème formalisé par la fonction f concerne la mise en place d'une *constitution* (dont on attend évidemment qu'elle s'impose à des populations multiples). La critique revient donc à contester l'identification originale, chez Arrow, des procédures d'allocation économique et de vote.

Elle explique le développement d'une théorie du choix social à « profils simples » ; mais celle-ci, d'une certaine façon, a répondu aux objections de Samuelson et de Little dans un sens favorable à Arrow. Pollack, Rubinstein et d'autres ont examiné les équivalences éventuelles entre l'analyse à « profils multiples » et à « profils simples » : il est apparu que, si l'on introduit un nouvel axiome qui joue le rôle de I, un profil unique comportant des possibilités combinatoires suffisamment nombreuses suffit à l'obtention des résultats souhaités, en particulier de la conclusion d'impossibilité. De telles recherches interagissent avec celles qui visent en priorité à affaiblir l'axiome U et qui privilégient l'hypothèse d'une sous-classe donnée de profils (« domaine économique »). La préoccupation qui guide ce groupe de travaux, auxquels participent notamment Border, Le Breton ou Weymark, n'est pas très différente de celle qu'exprimaient les premiers adversaires de la fonction de choix social. Une application spécifiquement économique du théorème d'impossibilité supposerait en effet qu'on le démontre pour un ensemble d'options bien particulier, typiquement, les « paniers de consommation » de la théorie micro-économique, et pour des préférences elles-mêmes particulières, parce que déterminées également par cette théorie. On peut vouloir se limiter à des préférences égoïstes (c'est-à-dire affectées par la seule consommation de l'individu considéré), monotones (c'est-à-dire croissantes avec la consommation), continues, convexes (cette dernière propriété correspond techniquement à celle des utilités marginales décroissantes). La question est alors de savoir si l'on peut reproduire la démonstration d'impossibilité en restreignant f au sous-domaine défini à l'aide de telle ou telle de ces considérations micro-économiques. Comme la réponse est souvent affirmative, le point de vue initial d'Arrow paraît, ici encore, avoir été conforté.

Plus important conceptuellement, et beaucoup plus problématique, le parétianisme sous-jacent au théorème d'impossibilité prêtait le flanc à la critique. Réhabilitée brillamment par Sen, l'analyse des comparaisons interpersonnelles d'utilité constitue sans doute le développement théorique principal des années 1970 et du début des années 1980. Les auteurs qui y ont participé – Sen lui-même dans *Collective Choice and Social Welfare* (1970), d'Aspremont, Gevers, Hammond, Roberts, Blackorby et bien d'autres encore – ont sauté le pas qu' Arrow n'avait pas voulu franchir en 1951. Ils ont exploité, par contraposition, un passage dans lequel celui-ci paraissait désigner l'hypothèse responsable de la conclusion d'impossibilité : « Si nous excluons la possibilité de comparaisons interpersonnelles d'utilité, alors la seule manière de passer des goûts individuels aux préférences sociales qui soit satisfaisante, et qui s'applique à un large ensemble de n-uples de préférences individuelles, est ou bien imposée ou bien dictatoriale »

(V, 4). Il ne s'agissait pas pour autant de cautionner l'utilitarisme, mais de replacer les différentes méthodes d'évaluation collective dans un même cadre rationnel, afin d'en préparer l'appréciation normative.

Plus précisément, Sen et les auteurs de ce courant introduisent une « fonctionnelle de choix social », qui est définie non plus sur les profils de préférences, mais sur les profils de fonctions d'utilité, puis ils proposent de partitionner le nouveau domaine de définition de différentes manières, en posant que la fonctionnelle sera invariante relativement à la partition choisie. Les hypothèses sur les partitions concernent les quatre cas de figure déjà présentés « ordinalité et incomparabilité », « cardinalité et incomparabilité », etc., ainsi que d'autres que l'on n'a pas encore envisagés ici. Ce formalisme permet donc de retrouver l'hypothèse d'Arrow comme cas particulier d'une analyse plus générale, qui est compatible avec toutes les modalités concevables de comparabilité et d'incomparabilité des préférences. La partition arrovienne – « ordinalité et incomparabilité » – est la moins fine de toutes : à un profil d'utilités donné, elle identifie tout autre profil dont les utilités se déduisent des précédentes par des transformations croissantes quelconques. La partition la plus fine de toutes est celle qui distingue tous les profils d'utilités entre eux : c'est la partition dont les cellules sont des singletons ; elle s'interprète en disant que, du point de vue collectif, toutes les propriétés des indicateurs numériques sont à la fois pertinentes du point de vue de la préférence individuelle et comparables d'individu à individu. Entre ces deux extrêmes se déploie une combinatoire que les théoriciens des années 1970-1980 ont examinée à la lumière d'axiomes souvent inspirés de ceux d'Arrow, mais qu'ils reformulent dans le langage de la fonctionnelle de choix social. Par exemple, Sen a fait voir que, sous ces axiomes additionnels, le choix de la partition « cardinalité et incomparabilité » ramène immédiatement à la conclusion du théorème d'impossibilité. D'autres auteurs ont montré comment la configuration « cardinalité et comparabilité », qui, on l'a vu, est impliquée par l'utilitarisme, permet, inversement, de le caractériser, compte tenu des autres axiomes. De même, on s'est penché sur le cas « ordinalité et comparabilité » : il est vérifié par une règle égalitariste, celle du *maximin*, et s'avère même équivalent à elle, si l'on admet certains autres axiomes. Cette règle consiste à choisir entre deux options x et y suivant que x ou y apporte plus d'utilité à l'individu qui, lorsque chacune de ces options est retenue, apparaît comme le plus désavantagé de tous. Elle s'apparente à celle que Rawls défend dans *A Theory of Justice* (1971), à cette réserve près – philosophiquement importante – que Rawls apprécie l'avantage relatif d'un individu par rapport à un autre non pas en termes d'utilité, mais suivant la possession de « biens fondamentaux » pris dans une liste limitative et dotés d'un caractère objectif. La règle du maximin a donné lieu à une généralisation itérative appelée *leximin* : en cas d'égalité des utilités les plus basses, on considère celles qui, pour chaque option, leur sont immédiatement supérieures, et ainsi de suite.

Dans le jargon du choix social, on appelle « base informationnelle » la partition qui est sous-jacente à une méthode d'évaluation donnée. On a contesté cette terminologie : elle met en relief la capacité de discernement de la collectivité, comme dans la théorie micro-économique de l'information, au risque de dissimuler malencontreusement le rôle que jouent les choix éthiques dans l'adhésion à tel ou tel type de règle. On a adressé des objections plus radicales à la théorie des années 1970-1980 : l'axiomatisation des « bases informationnelles » aura-t-elle fait réellement progresser la compréhension des doctrines les plus célèbres, comme l'utilitarisme et l'égalitarisme ? Sans doute a-t-on trop attendu de la démarche purement formalisante de ces travaux. Mais certains d'entre eux ont livré des conclusions qui paraissent à la fois importantes et surprenantes. Un des résultats de la théorie s'énonce ainsi : supposons que la « fonctionnelle de choix social » satisfasse l'axiome d'indépendance à l'égard des options non pertinentes, celui de Pareto, un axiome de symétrie entre les individus, appelé « anonymat », un axiome de séparabilité – dont l'effet est simplement d'exclure de la décision collective les individus qui y seraient indifférents ; alors, supposant encore un axiome général (c'est-à-dire non seulement ordinal, mais aussi cardinal) de comparaison interpersonnelle des utilités, on montre que les deux règles du leximin et de l'utilitarisme constituent une alternative *pratiquement exclusive* de toute autre possibilité. Un tel résultat contribue à clarifier les présupposés sur lesquels s'affrontent, dans la philosophie anglo-américaine contemporaine, d'une part, les défenseurs d'une tradition utilitariste toujours vivante, d'autre part, les néo-égalitaristes qui se reconnaissent dans l'œuvre de Rawls.

Théories de l'état originaire et modèles de négociation

Les résultats qu'on vient de restituer n'ont pas de caractère constructif : les équivalences logiques qu'ils exposent ne correspondent aucunement à une genèse, même idéale, des règles de choix social. On peut concevoir que l'on passe des propriétés normatives aux règles suivant une autre méthode, éventuellement formalisée et même axiomatisable, comme l'était la précédente, mais qui serait constructive : au lieu d'agréger de l'extérieur, en quelque sorte, les caractéristiques pertinentes des individus (typiquement, leurs préférences ou leurs utilités), on ferait découler l'évaluation collective d'un processus qui implique activement ces individus, qui transforment les caractéristiques retenues en facteur causal. Les théories dites de l'état origi-

naire *(original position)* correspondent à cette description générale. Elles ressortissent à la philosophie politique tout autant, si ce n'est plus, qu'à l'économie normative ; elles font d'ailleurs écho aux théories de l'état de nature élaborées par les jurisconsultes et les philosophes des XVIIe et XVIIIe s. Dans une certaine mesure aussi, les modèles de négociation *(bargaining)* répondent à une préoccupation de dérivation génétique, plutôt qu'exclusivement formelle, des règles collectives.

Ces constructions ont encore ceci de commun qu'elles s'inscrivent dans la problématique contemporaine de la justice distributive. En effet, si l'on amplifie une idée commune à Nozick et à Rawls, la justice doit trouver son sens plein dans l'élaboration de procédures convenables : le caractère juste ou injuste d'un état de choses reflète primordialement les propriétés éthiques de la méthode qui conduit à cet état. Une telle affirmation ne vaut pas nécessairement pour la forme de justice qu'Aristote appelait « corrective », par opposition à la forme « distributive ». Mais si l'on admet cette limitation, on disposera, grâce à la conception procédurale, d'une manière d'expliquer la justice : suivant les auteurs, l'*explicans* se nommera « impartialité » ou « avantage mutuel », ainsi qu'on va le voir.

Le « voile d'ignorance » constitue l'une des genèses les plus fréquemment invoquées, aujourd'hui, pour les règles d'évaluation collective ; il intervient notamment dans la formulation rawlsienne de l'égalitarisme (le célèbre « principe de différence »). On suppose que les membres de la société sont doués de raison et dotés d'un savoir général, mais ignorent certains traits fondamentaux de leur identité personnelle. Dans ces conditions idéales, l'évaluation d'un état de la répartition ne peut être entachée de favoritisme ou d'égoïsme. Toute décision prise sous le voile d'ignorance doit être déclarée juste, en ce sens particulier, tout au moins, où la justice désigne l'impartialité de traitement des individus. Les décisions seront adoptées à l'unanimité, parce que – ce sont là deux hypothèses cruciales – tous appliquent le même critère de choix dans l'incertitude et tous disposent exactement des mêmes informations partielles. Avant que Rawls ne lui donne corps, l'idée d'une décision en situation d'ignorance relative appartient au théoricien des jeux et philosophe Harsanyi, qui en esquisse l'application dès 1953. Par la suite, Harsanyi la précisera en s'appuyant sur la conception de la « préférence fondamentale » (que Sen et Kolm ont également invoquée, mais pour d'autres fins) : les individus placés sous le voile évaluent les états de la répartition à l'aide d'une seule et même relation de préférence, qui permet de comparer deux états x et y en se plaçant successivement au point de vue de n'importe quel membre de la société i, j, k, ... C'est à cette préférence fondamentale que Harsanyi va appliquer la théorie générale du choix rationnel dans l'incertitude. Ce faisant, il obtient une formulation discutable, mais analytiquement claire, de la notion d'impartialité qui fonde celle de justice distributive.

Les conclusions de Harsanyi s'opposent radicalement à celles de Rawls : alors que celui-ci aboutissait à la règle du maximin, celui-là obtient une variante particulière de l'utilitarisme, qui recommande de maximiser la moyenne des utilités individuelles. Au-delà de différences relatives à l'information maintenue ou supprimée par le voile, la raison de ce désaccord tient au choix du critère de décision : Rawls suppose que des individus ignorants de leur identité feront preuve d'une extrême prudence ; ils seront ainsi conduits à préserver les intérêts du plus mal loti, qu'ils peuvent incarner sans le savoir. En revanche, Harsanyi suppose qu'ils se trouvent face à une loterie donnant une chance égale d'avoir l'identité de n'importe quel individu de la population : si l'on applique à cette loterie particulière le critère de décision proposé par von Neumann et Morgenstern, celui de l'espérance d'utilité, on obtient immédiatement la règle utilitariste de la moyenne.

Le débat entre Rawls et Harsanyi aura été peu fructueux, en partie, peut-être, parce qu'il recouvrait une équivoque : l'égalité dont il est question dans le « principe de différence » porte sur les consommations de certains biens, et n'est donc pas à mettre logiquement sur le même plan que la règle de la moyenne ou de la somme des utilités. En rappelant l'historique de la doctrine, on a d'ailleurs signalé que, sous certaines hypothèses additionnelles, l'utilitarisme cautionnait des conclusions égalitaristes. Une polémique d'un autre ordre, conceptuellement plus intéressante, a opposé Harsanyi et Sen. Pour celui-ci, un raisonnement fondé sur le critère de von Neumann-Morgenstern ne parviendrait pas à dériver l'utilitarisme proprement dit, mais seulement une règle de décision qui se représente, mathématiquement, par une fonction d'utilité sociale additivement séparable, sans que cette fonction ait d'interprétation claire, utilitariste ou autre, pour la théorie de l'évaluation collective. Sen et d'autres auteurs ont étendu cette objection technique à un travail important de Harsanyi, datant de 1955, qui se proposait de dériver à nouveau l'utilitarisme à partir du critère de von Neumann-Morgenstern, mais en remplaçant le procédé du voile d'ignorance par une condition d'unanimité de type parétien.

L'analyse axiomatique de la négociation se rapproche de celle de la « fonctionnelle de choix social » exposée précédemment. Elle comporte à la fois plus et moins d'informations que cette dernière approche : d'un côté, elle précise la situation de choix en y faisant figurer un « point de *statu quo* » ; d'un autre côté, elle en appauvrit la description en n'explicitant pas l'ensemble des options sur lequel porte la préférence collective. C'est ainsi qu'on définira un « problème de négociation » comme un ensemble de niveaux d'utilités que les

individus – au nombre de deux dans le modèle de base – peuvent atteindre selon les accords qu'ils passent entre eux. On s'intéresse alors aux règles qui, dans un problème donné, permettent de sélectionner des vecteurs particuliers d'utilité : comme ces vecteurs modélisent l'issue de la négociation, les règles s'appellent « solutions ». Parmi les plus marquantes, celle de Nash consiste à maximiser le produit des gains d'utilité des agents (le gain d'utilité étant la différence d'utilité entre la situation finale et le *statu quo ante,* qui, par hypothèse, est maintenu en cas d'échec de la négociation). Celle de Kalai et Smorodinsky consiste à égaliser les sacrifices relatifs des agents (le sacrifice relatif est la fraction d'utilité perdue par rapport au gain potentiel maximal que l'agent obtiendrait si les autres réalisaient un gain nul). La théorie s'efforce de redécrire axiomatiquement les différentes solutions avancées. Exactement comme en théorie du choix social, les caractérisations ainsi obtenues permettront de décomposer les jugements de valeur sous-jacents à l'adoption d'une règle donnée.

La solution de Kalai et Smorodinski inspire directement l'interprétation de la justice défendue par Gauthier dans *Morals by Agreement* (1986). De même que la négociation peut poser des questions éthiques, certains auteurs voient en retour, dans la négociation, le modèle procédural de toute justice distributive. Une telle conception identifie la recherche d'une allocation équitable et celle d'un arrangement à l'amiable. La « justice comme avantage mutuel », pour reprendre l'expression de Barry, consacre les avantages et les handicaps naturels des individus ; sous cet angle, elle est absolument antagonique de la « justice comme impartialité », dont le procédé caractéristique, le voile d'ignorance, permet de corriger le donné naturel, ou, plus exactement, certains de ses effets. Les deux conceptions présentent toutefois un caractère commun : elles illustrent, chacune à sa manière, le thème de la « justice comme exercice du choix rationnel ». Naturellement, les critères de rationalité, aussi bien que les situations hypothétiques auxquelles on les applique, varient considérablement de l'une à l'autre : Rawls et Harsanyi mobilisent la théorie des choix individuels face à la nature, Gauthier celle des jeux coopératifs. Sans doute le point de vue procédural est-il plus manifeste chez celui-ci que chez ceux-là : les solutions d'un problème de négociation dépendent toujours des situations empiriques de départ (ici décrites par le point de *statu quo* et les possibilités de gains des différents agents).

Travaux récents d'économie normative

Les constructions qui viennent d'être examinées conservent un caractère abstrait. Bien qu'elles interviennent dans une théorie de la justice distributive plutôt que du choix social pris généralement, elles reproduisent un trait caractéristique de la manière d'Arrow : leurs auteurs ne précisent pas toujours sur quels objets porte l'évaluation collective – états de la répartition ou formes générales des institutions qui l'influencent, allocations de tous les biens ou de certains d'entre eux seulement, allocations destinées à la consommation ou destinées à la production. Les précisions que l'on trouve chez certains – par exemple Rawls – demeurent extérieures à la modélisation retenue. En cela, les applications du voile d'ignorance ou des schémas de négociation s'opposent aux travaux les plus récents, qui s'efforcent de définir la justice dans des contextes économiques bien déterminés. Ces travaux ont formulé des critères inédits de justice distributive (ou d'« équité », suivant le terme qui tend à s'imposer aujourd'hui), parmi lesquels on mentionnera notamment : le principe de « non-envie » (Foley, Kolm, Varian), les bornes inférieures ou supérieures de bien-être (Moulin), la solidarité des membres de la société face aux modifications des paramètres économiques ou de la population (Moulin, Thomson), la compensation des handicaps et des inégalités de talents (Dworkin, Roemer, Fleurbaey). Une fois axiomatisés, les critères figurent soit dans des théorèmes d'impossibilité d'un genre nouveau, soit dans la caractérisation de règles allocatives particulières. Celles-ci se regroupent dans deux familles principales : d'une part, les traditionnelles règles de marché, suivant lesquelles la collectivité alloue un budget à chaque individu, et laisse la répartition ultime des biens dépendre des prix obtenus à l'équilibre des offres et des demandes ; d'autre part, les règles du type « équivalent-égalitaire », introduites par Pazner et Schmeidler, suivant lesquelles une allocation physique doit être un optimum de Pareto et, simultanément, convenir à chaque individu au moins autant que s'il pouvait choisir lui-même son panier de biens dans un certain ensemble de référence universel. Plutôt que de détailler une liste, inévitablement incomplète, d'apports récents, on signalera quelques-uns de leurs traits communs, afin d'aider à les situer par rapport aux courants antérieurs.

Les restrictions de domaine que privilégie l'économie normative contemporaine évoquent celles que l'on rencontrait déjà en théorie du choix social : suivant une hypothèse courante, par exemple, les fonctions d'utilité varieront exclusivement, et de façon monotone, avec la consommation de l'individu considéré. Mais au lieu de chercher à classer l'ensemble des allocations envisagées, comme on l'aurait fait dans la théorie des « domaines économiques », on se contentera le plus souvent de définir un sous-ensemble qui satisfasse au critère désiré. Par ailleurs, l'axiome le plus représentatif de l'analyse arrovienne, l'indépendance à l'égard des options non pertinentes, est violé : il apparaît le plus souvent impossible de séparer une allocation équitable d'une autre qui ne l'est pas sur la seule base des préférences relatives

à ces deux allocations ; les préférences relatives à d'autres allocations réalisables – voire simplement virtuelles, comme dans la règle de l'équivalent-égalitaire – sont susceptibles d'influencer le jugement d'équité. En revanche, l'économie normative rejoint Arrow en ceci qu'elle n'envisage guère que des préférences ordinales. Enfin, les règles d'allocation vaudront non pas pour différents profils de préférences ou d'utilités individuelles, comme il en allait dans la théorie de la fonction ou de la fonctionnelle de choix social, mais pour différentes « économies » : ce concept inclut sans doute la donnée des utilités ou des préférences, mais aussi d'autres indications, à caractère objectif, comme la taille de la population, le nombre des biens, la quantité de ressources et la nature des techniques de production, etc.

Les auteurs anglo-saxons appellent *welfarism* la thèse suivant laquelle la satisfaction subjective ou bien-être – que l'on mesure à l'aide de la relation de préférence individuelle ou de la fonction d'utilité correspondante – représente la donnée principale, voire exclusive, pour une appréciation normative des règles collectives. On voit, par le dernier trait mentionné, que l'économie normative contemporaine est globalement dégagée du « welfarisme », voire hostile à ce postulat. Par là, elle témoigne d'une attitude caractéristique des années 1980-1990 : la dénonciation du « welfarisme » rassemble aujourd'hui des auteurs aussi différents que Rawls, Dworkin, Sen, Cohen ou Roemer. La polémique vise directement la conception du choix social des années 1970, celle qui correspondait à la première manière de Sen. Elle se développe notamment – mais non exclusivement – à l'occasion du débat lancé par Sen en 1980, « Égalité de quoi ? ». Si l'on excepte celle du philosophe Arneson, les réponses données à cette question ne font jouer qu'un rôle subalterne aux préférences ou aux fonctions d'utilité, quand elles n'éliminent pas complètement ces concepts.

Parmi les arguments dirigés contre le « welfarisme », certains concernent les propriétés, normativement pertinentes, dont la fonction d'utilité individuelle ne parvient pas à rendre compte. On mentionne au premier chef les droits fondamentaux de la personne, ce qui ne surprendra pas l'historien des idées. Suivant une tradition qui, dès les Révolutions française et américaine, s'est affrontée au « principe d'utilité » – Halévy expose admirablement ce conflit dans *La Formation du radicalisme philosophique* –, les droits fondamentaux constituent une réalité première du monde juridique et moral : ils existent indépendamment de l'utilité (au sens ordinaire aussi bien que technique) qu'ils représentent pour leurs titulaires. Avec Sen, on mentionne également les réalisations *(functionings)* ou les capacités objectives *(capabilities)* parmi les traits individuels qui échapperaient à une réduction conceptuellement satisfaisante aux fonctions d'utilité.

À l'opposé, en quelque sorte, on peut vouloir déclarer éthiquement non pertinents certains facteurs qui influencent la satisfaction des préférences ou les valeurs des fonctions d'utilité; ces critiques atteindront souvent le principe de Pareto en même temps que les règles « welfaristes ». Les préférences perverses ou malveillantes posent un problème délicat ; plus généralement, ainsi que certains utilitaristes l'avaient compris dès le XIXe s., il semble que toutes les considérations « extra-personnelles » qui affectent les valeurs d'utilité puissent créer des difficultés au « welfarisme », y compris lorsqu'elles sont inspirées par la bienveillance. Dans un autre ordre, les préférences tendent naturellement à s'adapter aux potentialités ; si on ne les corrige pas pour tenir compte de ce facteur d'adaptation, les règles exclusivement fondées sur la considération des utilités ou des préférences pourront légitimer abusivement certaines inégalités de la répartition. Enfin, on a souligné que les préférences des individus répercutent des évaluations en même temps que des croyances, des jugements de fait aussi bien que des jugements de valeur. Or les travaux de Hammond, Broome, Mongin, ont bien mis en évidence la fragilité du principe de Pareto – et, par là, des règles « welfaristes » qui le mettent en œuvre, comme l'utilitarisme – lorsque les jugements de préférence individuels incorporent des probabilités subjectives différentes.

Ni les distinctions internes à l'économie normative contemporaine ni les arguments qui la rassemblent polémiquement contre les théories précédentes du choix social ou du bien-être collectif ne doivent faire oublier que toutes les conceptions exposées dans cet article participent de certaines postulations philosophiques communes, d'autant plus massives qu'elles sont rarement explicitées. En premier lieu, toutes s'accordent à voir dans l'individu, sinon la source unique des jugements de valeur portés au nom de la collectivité, du moins leur source primordiale et le seul objet dont ils traitent en réalité. Dans le calcul parétien du bien-être, en théorie du choix social aussi bien que dans les théories de la négociation ou de la position originaire, les individus sont à l'origine des jugements de valeur substantiels, qu'il s'agit alors seulement d'« agréger », en s'aidant d'autres jugements de valeur, subordonnés parce que purement formels (par exemple, le principe de Pareto, l'axiome arrovien d'indépendance). S'il est vrai que le schéma se brouille dans les travaux les plus récents d'économie normative, il demeure que les jugements de valeur substantiels ne concernent finalement que l'existence individuelle, dans telle ou telle de ses modalités – consommation des ressources, « réalisations », etc. En second lieu, les constructions présentées ici entretiennent une relation étroite, mais mal définie et insuffisamment problématisée, avec la philosophie morale traditionnelle. Les normes explicitées par la théorie arrovienne du choix social concernent aussi bien les fondements de la

vie politique, que l'appréciation morale de la répartition des biens. Lorsque le projet d'une théorie économique de l'« équité » s'autonomise, l'interprétation éthique devient sans doute prédominante ; mais on peut avoir alors l'impression que la moralité, aux yeux de certains auteurs qui ne sont pas des moindres, se réduirait aux seuls aspects de justice distributive. Ainsi, les conceptions parcourues dans cet article tantôt excèdent, tantôt limitent, le champ d'investigation ordinaire de l'éthique. Enfin, parce qu'ils emploient les méthodes de l'économiste théoricien, et héritent de concepts techniques qu'ils n'analysent pas toujours complètement, les auteurs contemporains en répercutent certaines ambiguïtés caractéristiques. En particulier, même si la critique du « welfarisme » a permis d'en mieux délimiter le rôle, la notion de préférence apparaît à la fois omniprésente et mystérieuse : elle intervient tantôt dans la prise de décision et le choix, tantôt dans ces actes purement idéels que sont l'évaluation et le classement ; elle décrit tantôt le bien de l'individu de façon quasi objective, tantôt son bien-être ou son bonheur, tantôt, seulement, ses goûts. Les économistes du XX[e] s. ont sans doute affermi le fondement de leurs théories en subordonnant l'utilité à la préférence ; mais ce remaniement n'a pas dissipé entièrement l'obscurité de leurs concepts premiers.

► ARROW K., *Social Choice and Individual Values*, New Haven, Yale Univ. Press, 1951 (2[e] éd. révisée, 1963). — ASPREMONT C. D', « Économie du bien-être et utilitarisme », *in* GÉRARD-VARET L. A. & PASSERON J.-C., *Le Modèle et l'Enquête. Les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1995. — FLEURBAEY M., *Théories économiques de la justice*, Paris, Economica, 1996. — GAUTHIER D., *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986. HALÉVY E., *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 t., Paris, Félix Alcan, 1901-1904 (éd. révisée, Paris, PUF, 1995, avec des postfaces de P. Bouretz, J.-P. Dupuy & P. Mongin). — HARSANYI J., *Essays in Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Dordrecht, Reidel, 1976. — KOLM S., *Modern Theories of Justice*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1995. — MONGIN Ph., « Normes et jugements de valeur en économie normative », *Information sur les sciences sociales / Social Science Information*, 38, 1999, p. 521-553. — MONGIN Ph. & D'ASPREMONT C., « Utility Theory and Ethics », in *Handbook of Utility Theory*, BARBERA S., HAMMOND P. & SEIDL C. dir., t. 1, chap. 10, Dordrecht, Kluwer, 1998, p. 371-481 ; « Économie normative », *Revue économique*, 1999, t. 50, n° 4 (numéro spécial codirigé par M. Fleurbaey et Ph. Mongin). — MOULIN H., *Axioms of Cooperative Decision-Making*, Cambridge, Univ. Press, 1988. — PARETO V., *Manuel d'économie politique* (1907), rééd. in *Œuvres complètes*, t. VII, Genève, Droz, 1966. — PIGOU A., *The Economics of Welfare*, Londres, Macmillan, 1920. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Belknap, 1971 (trad. fr., *La Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). — ROEMER J., *Theories of Distributive Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996.— SEN A., *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden Day, 1970 ; *Inequality Reexamined*, Oxford, Clarendon Press, 1992 ; *Éthique et Économie*, Paris, PUF, 1993 ; « The Possibility of Social Choice », *American Economic Review*, 1999. — VAN PARIJS Ph., *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Le Seuil, 1991. — *Real Freedom for all*, Cambridge Univ. Press, 1996.

Philippe MONGIN
et Marc FLEURBAEY

→ *Action collective , Décision , Désir ; Économie ; Justice , Rationalité ; Rawls ; Utilitarisme.*

CHRISTIANISME

Christianisme ou morale ?

Une question dissymétrique

La question posée, « christianisme ou morale ? », semble pressante et saugrenue, comme la question : « la bourse ou la vie ? ». Car les deux termes mis en balance sont alternatifs autant que conjugués. La morale ne fait pas partie du Credo, le christianisme n'est pas en son essence une morale, pas même une source transcendante de la morale. Il est une foi, non une loi. En son centre il proclame un salut et prétend y adhérer ; il n'exige pas la justice, mais promet le pardon, il ne condamne pas une faute, mais confesse le péché. Tout le discours de la morale chrétienne ne peut être qu'un discours du croyant sur le bien, sur sa dette envers Dieu, envers autrui et envers lui-même. Il ne saurait être un discours politique, qui se servirait du masque de Dieu pour imposer idéologiquement des règles morales.

Et pourtant, dans la mesure où il rencontre l'agir, l'être de l'homme, l'existence avec autrui, le regard de la foi croise celui du philosophe et du moraliste. Le christianisme est d'un autre ordre que la morale, mais il ne s'en désintéresse pas. La morale est secondaire, mais elle n'est pas accidentelle, et le christianisme s'en préoccupe, dans sa secondarité même. Le christianisme encadre la morale, mais il n'en dépend pas ; il l'intègre, mais il la transforme.

L'horizon de la question sera ici celui de la modernité, caractérisée par le refus de toute présupposition, de toute priorité de la tradition et toute hétéronomie. La morale qui s'en inspire se caractérise par l'apothéose, puis par la chute de l'idée de valeur. Ne peut être un but pour mon action que ce qui *vaut* pour moi. Mais ne *vaut* que ce qui est produit comme valable par une instance d'évaluation. La valeur n'est plus alors que l'illusion d'une norme que le sujet se donne à lui-même, ou qu'une instance lui fait désirer – une supercherie. Ce pour quoi le sujet se sacrifie ne valait pas plus que lui, qui en était l'origine. Dans la mesure où la modernité prétend mieux connaître que l'individu la vérité de ses actes, toute prétention à une valeur universelle est dissoute par le soupçon sur son origine réelle. « Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale

possible » (M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 339).

Pour être conduit rigoureusement, le débat devrait porter sur la forme ou sur le contenu de la morale. Mais quant au contenu, le christianisme ne propose pas une morale nettement distincte de celle que les penseurs païens les plus avancés (stoïciens, notamment) connaissaient à la même époque : dans le domaine de l'usure, de la morale sexuelle, dans le rapport aux esclaves, aux puissants et aux femmes, de nombreuses études ont montré la continuité entre la morale chrétienne et la pensée païenne (Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. IV, p. 547-554 ; P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity,* 1988, trad. fr., *Le Renoncement à la chair,* Paris, Gallimard, 1995). C'est donc quant à la forme, quant au modèle constitutif de la morale, que le débat peut et doit avoir lieu. Formellement, le débat devrait comporter trois termes : il faudrait confronter la « morale chrétienne », d'une part au projet moderne d'une morale universelle, accordé à l'idée de l'individualisme démocratique, et d'autre part à ses sources, à la morale païenne. Mais là aussi, il se pourrait que le christianisme ait joué beaucoup moins comme le renversement du paganisme (selon le schéma hégélien), que comme son intégration, dans la mesure où il a hérité pour beaucoup de la savante élaboration morale de Platon, d'Aristote et des Stoïciens. La morale païenne était en fait la morale tout court pour les premiers siècles chrétiens, qui en ont repris toute la structure : la référence à l'idée de nature, la recherche finalisée par le bonheur, l'excellence de la vertu.

Ici s'impose de surcroît une précaution historique et méthodologique : on trouve d'autant moins de traces théoriques de l'existence de la morale qu'elle est plus profondément et plus naturellement vécue. Ce sont donc autant les documents historiques qui nous permettent d'en déceler l'existence que les œuvres théoriques et les textes canoniques. Ceux-ci ne statuent que sur ce qui était mis en question. Ils se taisent sur ce qui va de soi. Le chrétien qui arrête les options fondamentales de son existence n'a pas besoin de s'interroger sur leur fondement, il se conforme au Christ, ou à ce qu'il en connaît, admettant que celui-ci a assumé d'avance ses angoisses, ses fautes, ses doutes, mais il ne remonte aux principes qu'en second lieu. Le christianisme est un *ethos* plutôt qu'une éthique. La précision conceptuelle n'appartient pas à la vie de la chose, mais aux débats postérieurs sur le fondement. Pour le christianisme, la morale est davantage un ensemble de pratiques, d'institutions, qu'une affaire de discours.

Par conséquent, le problème du rapport entre christianisme et morale n'est précisément pas la recherche d'un fondement pour la morale chrétienne – ce qui reviendrait à faire tomber la question tout entière du côté de la morale, en disqualifiant ce qu'a d'essentiel et d'original la pratique chrétienne de la morale. Ce qui est étonnant et problématique, c'est justement que le christianisme se mette en quête de fondements pour sa pratique bimillénaire. Cette quête intervient quand elle rencontre la métaphysique et l'ébranlement du nihilisme. Comme *ethos*, pratique inconsciente et concrète, serait-elle si peu sûre d'elle-même qu'elle ait besoin d'un fondement ? Ce qui est problématique ici, c'est le fait que le christianisme, rencontre dramatique entre le divin et l'humain, ait pu ressentir le besoin de devenir un christianisme moral, comme l'a vu Nietzsche (*Par-delà bien et mal*, III, § 46). Il faut donc s'interroger sur l'histoire du christianisme, sur ses relations à la morale, bref, non pas sur la manière dont la morale s'efforce d'assimiler l'expérience chrétienne, mais sur la manière dont le christianisme situe la morale. Non pas sur la place du christianisme dans la morale, mais sur la place de la morale pour le christianisme (et partiellement, en lui).

Cette place, depuis Origène, est celle de l'un des quatre sens de l'Écriture. En effet, la morale apparaît principalement, sous le titre de « sens moral » de l'Écriture, comme un des quatre aspects de l'interprétation de la vie chrétienne. Dans un texte de l'Écriture, « la lettre enseigne les faits, l'allégorie ce que croiras, la morale ce que feras, l'anagogie où tu tendras » (Augustin de Dacie, cité par Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1958-1964). La morale est seconde, elle occupe un lieu intermédiaire et provisoire, une place qui n'est ni fondamentale (le sens littéral) ni ultime (l'anagogie) ; entre l'histoire sainte (de l'amour de Dieu) et la fin de l'histoire, elle est le moment où chacun s'efforce de rendre présent le mystère. La morale a donc une place seconde, mais indispensable. Le sens moral désigne le second avènement du Christ : l'accomplissement des Écritures *pour nous*. La révélation objective de Dieu exhorte l'homme à mener une vie digne de l'appel qui le convoque. Le chrétien est tendu vers les temps derniers : il s'efforce de surmonter ce qui en lui-même appartient aux stades antérieurs, pour passer à son être définitif. Ainsi, l'opposition entre théorie et pratique est provisoire, elle est destinée à être dépassée dans l'unité finale de la charité.

La vie nouvelle et les figures de la morale

Dès le début de l'ère chrétienne, le croyant se pense comme appartenant à une vie nouvelle, la vraie vie, libérée du péché et du mal par l'avènement du Christ. Dans cette nouveauté, le christianisme fait la synthèse entre plusieurs formes de morale, la morale fondée sur la communauté sociale, et qui culmine dans la norme universelle (1), la morale fondée sur une loi transcendante et hétéronome, d'origine divine (2), la morale comme recherche de la vie heureuse (3), la morale fondée

sur l'ascèse et le souci de soi (4). Mais cette synthèse ôte à chacune de ces quatre dimensions son aspect unilatéral.

1) La règle universelle. La communauté des chrétiens se pense comme un corps social, une « personnalité corporative » : non pas comme une entité politique, mais comme participant du corps invisible du Christ (E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies,* 1957 ; trad. fr., *Les Deux Corps du roi,* Paris, Gallimard, 1989). À mesure que l'on est sauvé, l'on entre dans cet universel concret. C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter la règle de réciprocité universelle des devoirs et des dons, que les historiens appellent la « Règle d'or » : « Tout ce que vous voudriez que les hommes fassent pour vous, pareillement, vous aussi, faites-le pour eux » (Matthieu 6, 12, à comparer avec Rabbi Hillel : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait. C'est ici la loi tout entière ; le reste est commentaire », *Talmud de Babylone*, t. 9/1, *Shabbath*, Londres, 1972, f°. 31 *a*). Certes, il y a là la règle de toute vie commune, le fondement d'une morale universelle. Et le christianisme fait sien le principe d'égalité de traitement, sous le nom d'*aprosôpolèpsis* : l'acte de ne pas faire acception de personne (I Pierre 1, 17 ; Clément de Rome, *Épître* I, 1, 3). Dans sa simplicité même, le précepte évangélique a valeur d'argument rationnel universel, à l'origine des principes formels fondant la morale dans le rationalisme moderne (P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, 254). La morale de l'Évangile reprend donc tout le vocabulaire de la prédication des stoïciens, centrée sur l'importance de la conscience (C. Spicq, « La conscience dans le Nouveau Testament », *Revue Biblique*, 1938, 50-80). L'homme est marqué par une orientation primordiale et inconditionnée vers le bien, « par la nécessité d'une inclination naturelle » (Thomas d'Aquin, *De veritate*, 22, 5).

Mais le texte ajoute « car c'est cela, la Loi et les Prophètes » (Matthieu 6, 12). Le commandement, qui suppose une dissymétrie initiale entre les personnes (l'une est agente et l'autre patiente), ne peut être considéré comme une simple règle universelle, abstraite et immanente. La Loi, donnée sous la forme concrète des Dix Commandements, n'était pas un simple règlement de la vie sociale, elle traduisait la fidélité du Dieu sauveur envers son peuple, fidélité si grande qu'il lui donnait les moyens d'imiter la vie divine. Les prophètes ont prédit un accomplissement de la Loi, dans l'intimité du cœur, et non dans l'extériorité des gestes. Mais la réalisation de ces deux moments est devenue possible quand Dieu a aboli toute extériorité, toute hétéronomie, en gravant sa Loi dans le cœur des hommes : « Je mettrai ma Loi au-dedans d'eux, et sur leur cœur je l'écrirai » (Jérémie 31, 33 ; cf. Ézéchiel 36, 26). Ce précepte résume la Loi et les prophètes parce que le don divin embrasse d'avance tout ce que les chrétiens peuvent attendre les uns des autres et se promettre mutuellement. Il dépasse la simple fraternité humaine pour englober le don de la vie divine.

2) La loi divine. Il y a une harmonie entre le fait de vivre dans la nature et sous la loi de Dieu. C'est le même Dieu qui a créé l'homme, qui lui a donné la loi et qui lui a fait don de son salut : « Puisque dans la Loi comme dans l'Évangile, le premier et le plus grand commandement est le même, à savoir aimer le Seigneur Dieu de tout son cœur, et le second pareillement, à savoir aimer son prochain comme soi-même, la preuve est faite qu'il n'y a qu'un seul et même Auteur de la Loi et de l'Évangile. Les commandements essentiels de la vie, du fait qu'ils sont les mêmes, de part et d'autre, manifestent en effet le même Seigneur » (Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, IV, 12, 3). Les commandements du Christ ne sont pas des devoir-être séparés de l'être, puisqu'en lui ils sont réalisés. Le Christ, norme de tout agir moral, en est aussi l'accomplissement et le modèle : le chrétien reçoit de lui la capacité de vivre sa liberté d'enfant de Dieu. Il est « l'impératif catégorique concret » (H. Urs von Balthasar, « Neuf thèses pour une éthique chrétienne », *Documentation catholique*, 1975, 421). Il a accompli dans le monde toute la volonté de Dieu, donné aux hommes tout ce qui est dû par eux. La morale n'a de sens que par lui : elle est accomplie par lui, qui rend les hommes capables d'accomplir avec lui la volonté de Dieu, parce qu'ils sont en communion avec lui. Ainsi, l'impératif s'appuie sur un indicatif : « Nous le savons, le vieil homme a été crucifié avec lui, pour que soit aboli le corps de péché, et qu'ainsi nous ne soyons plus asservis au péché » (Romains 6, 6 ; cf. 2 Corinthiens 5, 15). Il s'agit seulement pour le chrétien de consentir à ce qui est. L'agir chrétien est l'exercice d'une liberté, et non l'obéissance à une contrainte. De cette libre obéissance, le Christ est le modèle. Il arrache les hommes à l'aliénation du péché pour les amener à leur identité et à leur liberté véritables.

Ainsi l'existence concrète du Christ, comme modèle et source de l'existence du chrétien, est antérieure et plus fondamentale que tous les systèmes moraux. L'agir du chrétien n'est moral que dans son appartenance à une norme réalisée, à un universel concret, la vie nouvelle, la vie du Christ. Le « commandement nouveau » de l'Évangile (« aimez-vous les uns les autres ») dépasse les dix commandements du judaïsme au moment même où il les récapitule (« Tu aimeras ton prochain comme toi-même », Lévitique 19, 18 ; Marc 12, 32), parce qu'il est accompagné de sa réalisation (« comme je vous ai aimés », Jean 13, 34). L'amour de l'homme pour Dieu est plus que la somme de tous les commandements du Décalogue, il réalise toute la volonté de Dieu pour chacun. Le commandement de la charité, parce

qu'il a d'abord été accompli par Dieu, est à la fois universel et indicatif, eschatologique et indépassable.

3) Le bonheur. Le bonheur est atteint en dépassant la simple mutualité des dons, la justice commutative ou distributive. Il culmine dans le consentement à la volonté divine, et non dans les exigences de la volonté propre. Les Béatitudes poussent le renoncement à soi jusqu'à l'amour des ennemis. Ceci ne peut se comprendre que dans la perspective d'une imitation de Dieu : il s'agit d'être bon et miséricordieux comme Dieu lui-même l'est, d'endurer le mal et la méchanceté comme le Christ les a endurés. La générosité divine contient tout ce qu'un chrétien peut attendre des autres et ce qu'il doit leur donner en retour.

4) L'ascèse. C'est pourquoi l'ascèse procède de l'amour de soi : s'il faut aimer Dieu et autrui comme soi-même, il faut aussi s'aimer soi-même et son propre corps. L'ascèse est un exercice (ἄσκησις, « pratiques », « entraînement ») destiné à libérer l'homme des liens du désir, à lui faire retrouver sa puissance et sa maîtrise de soi, car ce n'est pas le corps qui a fait chuter l'esprit, mais l'esprit qui a rendu le corps mortel et rétif. L'ascète lutte contre soi, afin de rétablir le soi dans sa perfection primitive. Préférant l'effort à la chance, le désert à la fortune, l'ascèse sculpte le moi en le dégageant de sa gangue pétrifiée. Elle ne disqualifie pas le plaisir, mais le stylise, le quintessencie, lui donne forme et le met en valeur ; elle est le moyen d'une vie plus haute, formée par le plaisir de soi.

L'unité des figures de l'éthique

Ces quatre moments s'harmonisent dans une unité indissoluble. En effet, la révélation chrétienne est une *logophanie.* Le Dieu qui se révèle dans les Dix Paroles (le Décalogue) est lui-même Parole, une parole vivante et agissante, une réponse qui précède et comble la demande (O. Boulnois, « Quand la réponse précède la demande. La dialectique paradoxale de la prière chrétienne », *Revue de l'histoire des religions,* 1994, 168-186). C'est pourquoi les Pères et Thomas d'Aquin peuvent reprendre le rationalisme moral des stoïciens : la Loi divine coïncide avec la loi naturelle rationnelle, elle n'est pas une « loi religieuse » *(sharia),* révélation contingente et arbitraire, mais la proposition solennelle du bien de l'homme. La loi est la manière dont Dieu propose la vérité à chaque homme pour qu'il puisse la vouloir librement. Elle conduit par le fait même l'individu à l'amour de Dieu et à l'amour d'autrui (*Contra gentiles*, III, chap. 114-117).

De même, il y a identité entre la morale naturelle et les dix commandements. L'amour pour Dieu est parfait quand on observe ses commandements. Or les commandements se résument dans l'amour d'autrui et de Dieu (Augustin, *Homélies sur la première lettre de saint Jean*, I, 9). L'amour est donc à la fois le contenu et le critère du commandement : c'est en aimant autrui que l'on est assuré d'avoir observé la loi, et reçu l'amour de Dieu. Pratiquer la justice ne consiste en rien d'autre qu'en l'amour. Le grand critère, le grand jugement est l'amour *seul,* qui est Dieu lui-même (*ibid.*, V, 2 ; *De Trinitate*, VIII, 8, 12). Dieu est le bonheur que tous les hommes désirent, puisqu'il est le souverain bien venu habiter parmi eux (Augustin, *La Vie heureuse*, III, 17). C'est pourquoi l'homme ne peut faire autrement qu'aimer Dieu : il est la source de toute bonté, le Bien de tout bien, le souverain bien. « Même si toutes les créatures le niaient, Dieu doit être aimé ! Et même Dieu ne peut faire qu'on ne doive pas l'aimer » (Bonaventure, *De septem donis Spiritus Sancti*, VIII, 15). La toute-puissance divine s'arrête devant sa bonté.

Le souci de soi et le désir de Dieu, la loi et la vertu, l'amour d'autrui et l'amour de Dieu s'harmonisent et s'intègrent dans une seule attitude, la charité, forme de toute vie éthique (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II *a* II *ae*, q. 23, a. 8). Saint Anselme a donc pu résumer la morale chrétienne en une formule : « Il n'est de volonté juste que celle qui veut ce que Dieu veut qu'elle veuille » (*De libertate arbitrii*, chap. 8) ; bien vouloir, c'est aimer Dieu pour lui-même, vouloir ce que Dieu veut, ce qu'il veut que veuille la liberté finie. C'est parvenir à une correspondance parfaite, et formelle, entre ce que veut Dieu et ce que veut l'homme. La liberté de l'homme coïncide avec le bien en correspondant à ce que Dieu veut. Elle est le pur « amour de Dieu » au double sens d'un génitif subjectif et objectif.

En même temps, la pensée chrétienne est marquée par une méditation sur le péché, l'insuffisance de la morale, l'incapacité de l'homme à être moral. L'hérésie de Pélage peut être vue comme une tentative de réduire la religion à la morale. La grâce de Dieu ne consisterait plus dans le don qu'il fait, mais dans l'exemple qu'il constitue (Augustin, *Contra Julianum*, II, chap. 146). Augustin a réagi vigoureusement contre une telle attitude : le paradoxe de la morale chrétienne consiste dans le fait que l'homme ne pourrait faire le bien que librement, mais que, précisément, en faisant le mal, il a perdu sa liberté. Le pardon est offert par Dieu, mais comment l'homme peut-il accepter librement ce don et ce pardon ? Seul un autre (Dieu lui-même) peut lui faire le don de sa propre liberté, seul le don divin permet de libérer la liberté en l'homme. C'est pourquoi, même quand le christianisme reconnaît que la perfection éthique et métaphysique est celle de l'homme vertueux, l'idéal chrétien n'est pas l'héroïsme vertueux, mais la sainteté : la reconnaissance totale de ses fautes, la conversion permanente, l'humble réception du don divin.

Ainsi, la personne concrète du Christ est présente comme norme unique dans les situations les

plus extrêmes. Contrairement à ce qu'affirmait Dostoïevski (épousant le nihilisme au moment où il croit le combattre), si Dieu existe, tout est permis. « Tout m'est permis », dit le chrétien (I Corinthiens 6, 12), dans la mesure où il ne remet pas sa liberté au pouvoir d'une puissance extérieure, où sa liberté réside dans son appartenance au Christ. La liberté de l'Esprit est la source de toute la vie nouvelle.

Le sujet de la morale

Le christianisme innove également en considérant l'homme sous un autre angle que l'éthique métaphysique. Certes, pour la pensée grecque déjà, l'éthique est une pratique d'autoformation du sujet. La philosophie ne peut fonder une morale que si elle peut produire un *sujet* fondamentalement moral. Par quels processus peut-on objectiver ce sujet, le penser et agir sur lui, le dégager de l'entrecroisement d'actes et d'expériences, démêler l'entrelacs de sensations et de pensées où il se constitue ? Comme relation à Dieu dans la charité, l'éthique chrétienne est une des formes pratiques de la constitution de soi, et l'une des sources théoriques de l'objectivation du sujet. Ce que le christianisme a en propre, c'est le caractère définitivement *charnel* du sujet éthique.

La métaphysique propose plusieurs types de réponse : l'homme est sujet en tant qu'il est rationnel (Aristote) ; en tant qu'il est volontaire (Pierre de Jean Olieu) : le propre de l'homme est la volonté ; « sans volonté, les hommes seraient des bêtes intellectuelles » (*Quaestiones in II Sententiarum*, q. 57, éd. B. Jansen, Quaracchi, 1924, t. II, 338 ; repris par Duns Scot, *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*, IX, q. 15, n. 6, Paris, Vivès, 1891, t. VII, 610 *b*). Mais la théologie chrétienne s'efforce (avec des retours en arrière) de résister à cette interprétation rationnelle qui pourtant la traverse : en affirmant que c'est l'homme, corps et âme, qui atteindra la résurrection de la chair, et non une de ses parties, elle interdit toute spécialisation de l'éthique sur une partie du moi, et lui donne comme finalité l'identité de soi à soi. De l'adage patristique selon lequel « tout ce qui est assumé par le Christ (la chair) est sauvé » (Athanase), à la controverse autour de Jean XXII, qui affirmait que la vraie béatitude ne serait atteinte qu'après le jugement dernier, lorsque l'âme et le corps seraient enfin réunis (C. Trottmann), la théologie ne cesse de résister aux définitions métaphysiques du sujet. Le corps glorieux, transfiguré, participera, avec l'âme, à la béatitude et à la gloire de Dieu. Il sera délivré de ses maladies, de ses misères, de ses besoins. L'homme ne pourra être parfaitement heureux que dans l'unité complète de l'âme et du corps : sans cette union, même plongée dans la vision de Dieu, l'âme sera insatisfaite et inquiète (Bonaventure, *Liber IV Sententiarum*, IV, d. 43, a. 1, q. 2, ad 6 um ; Thomas d'Aquin, *Compendium theologiae*, chap. 156). La chair n'est un fardeau pour l'âme que dans l'état de corruption : dans l'état béatifique, elle est pour elle « un surcroît de gloire » (Augustin, *La Genèse au sens littéral*, XII, 35, 68).

Les morales dissonantes

Néanmoins, au cours de l'histoire de la pensée chrétienne, sous l'effet de la poussée des concepts métaphysiques, les quatre moments que nous avons distingués se désolidarisent, prennent leur autonomie et perdent leur sens.

Du désir de Dieu à l'absolu de la grâce. La métaphysique de la nature entraîne une confrontation de plus en plus polémique entre la nature et la grâce, dans une scission qui s'ouvre avec Duns Scot et qui éclate au grand jour avec Luther. L'anthropologie philosophique se sépare des exigences théologiques, la nature de la volonté, la morale naturelle de la morale révélée : « Ici en effet, il faut rechercher, non pas la doctrine philosophique morale, mais les préceptes de Dieu dans l'Écriture », dit Duns Scot, comme si l'un pouvait faire nombre avec l'autre (*Opus Oxoniense*, II, d. 34 à 37, a. 2, § 8). Il donne ainsi aux commandements divins le statut de particularité historique, extérieure et non justifiée. À partir de Duns Scot, la charité divine et la volonté humaine sont pensées comme deux causes partielles concourantes de l'acte bon (*Reportatio parisiensis*, II, d. 29, q. 1, § [7] ; XI, 1639, 379 *a*). Alors que chez Anselme elles coïncidaient, désormais elles s'additionnent. C'est pourquoi beaucoup de lois, bonnes du point de vue de la simple morale, sont indifférentes du point de vue du salut. Dans les dix commandements du Décalogue, seuls les deux ou trois premiers sont de loi naturelle, les autres étant contingents, dépendant d'une révélation divine, et pouvant faire l'objet d'une dispense (Duns Scot, *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. 1, § [5-8] ; VII, 1639, 898-899). De même que la forme de l'agir moral et la charité divine cessent de s'identifier, le contenu objectif de la loi morale et celui du bien naturel se détachent l'un de l'autre.

Ockham rencontre la même difficulté dans l'horizon de la prédestination : Dieu peut connaître les actes contingents qui dépendent de la liberté créée, soit parce que ces actes s'imposent à la volonté créée (mais dans ce cas, il n'y a ni liberté, ni mérite), soit parce que la science divine attend la décision de la volonté créée (mais c'est une décision temporelle libre, que Dieu ne peut pas connaître de toute éternité). L'affrontement entre liberté divine et liberté humaine tourne à l'aporie : « Il est impossible d'exprimer clairement comment Dieu connaît les futurs contingents » (Ockham, *De praedestinatione*, p. 516-517). La détermination du bien dépend donc d'une pure décision divine : ce n'est pas parce qu'une chose est bonne que Dieu la veut, mais parce que Dieu la veut qu'elle est bonne (Ockham, *In I Sententiarum* d. 17, q. 3, 1978, p.

478). Contrairement à ce qu'affirmait Bonaventure, Dieu est assez puissant pour faire que l'homme le haïsse : il ne veut plus nécessairement le Bien par excellence, qui est Dieu (Ockham, *In II Sententiarum*, q. 15, 1978, 1981, p. 352).

L'opposition entre liberté divine et liberté humaine éclate chez Luther : « Comme cela heurte le sens commun ou la raison naturelle, que Dieu abandonne, endurcisse, damne ! C'est comme s'il se délectait dans les péchés et les tortures de tant de malheureux [...] Nous ne sommes pas agis par notre volonté, mais par la nécessité » (*De servo arbitrio* [1525], 1908, p. 719). Il développe ainsi une critique chrétienne de l'orgueil de la nature païenne. Désormais, l'homme est soumis à une loi contraire à la nature. Il n'y a plus d'autonomie morale possible. La justification, offerte sans mérite préalable, n'est pas obtenue par les œuvres, mais par la foi ; non par la nature de l'homme, mais par l'initiative de Dieu. Les commandements sont des devoir-être séparés de l'être. Celui qui devait seulement expier sa faute affronte désormais la peine de la culpabilité ; la loi l'afflige et est l'ennemie de sa nature. La loi apparaît alors au pécheur comme un fardeau, il s'en détourne et il la fuit.

Le bonheur écartelé. La réception de la béatitude venue de Dieu est de plus en plus extrinsèque. L'écart entre félicité terrestre (philosophique) et son accomplissement dans la béatitude céleste croît après Thomas d'Aquin, qui avait cru possible une continuité entre les deux formes de béatitudes (O. Boulnois, « Les deux fins de l'homme. L'impossible anthropologie et le repli de la théologie », *Les Études philosophiques*, 1995, 205-222). Finalement, la béatitude aura le pur statut de récompense dans l'au-delà, accordée de manière extrinsèque par Dieu comme une rémunération arbitraire. De son côté, le plaisir ne dépend plus d'une orientation stylisée vers le bonheur et la sagesse. Il n'a plus de sens éthique.

De la vertu à la négation de soi. De même, l'ascèse se détache peu à peu du moi, au point d'être considérée finalement comme son ennemie. Ironisant sur la vertu, Montesquieu explique la préférence pour l'intérêt public au lieu de son intérêt propre par l'amour de la loi en ce qu'elle a précisément de pénible. « Pourquoi les moines aiment-ils tant leur ordre ? C'est justement par l'endroit qui fait qu'il leur est insupportable. Leur règle les prive de toutes les choses sur lesquelles les passions ordinaires s'appuient : reste donc cette passion pour la règle même qui les afflige » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, V, 2). La définition de la vertu ne réside plus dans l'excellence, comme chez les Grecs, mais dans le sacrifice de soi, l'immolation de ses intérêts personnels au bénéfice de l'universel. Elle est l'amour masochiste d'une règle qui blesse et qui meurtrit, n'ayant plus rien à voir avec la grandeur d'âme, la sagesse et le bonheur. Ce caractère particulier, propre aux démocraties, dont Montesquieu avait ironiquement dénoncé la portée oppressive et le caractère contre nature, Rousseau le prendra au sérieux. Vertu cruelle et nécessaire, qui sert à instaurer la loi pure et qui se confond avec la liberté ! (Rousseau, *Du contrat social*, I, 8).

Autrui, l'ascèse et la mystique

Le christianisme est donc bien présent dans ces diverses morales autonomes, même si elles sont atteintes par la désintégration de la synthèse primordiale, qui n'était pas centrée sur une morale. L'interprétation du christianisme après la modernité (et sa morale) ne saurait se réduire à un retour au christianisme d'avant la modernité ; tout d'abord parce qu'on ne peut faire comme si rien ne s'était passé ; ensuite parce qu'on ne peut faire comme si le christianisme n'était pour rien dans ce qui s'est passé. La recherche d'une nouvelle synthèse passe désormais par une analytique théologale, une analyse de l'être au monde dans la foi et la charité.

Dans une telle perspective, il faudrait dépasser les représentations abstraites de la Loi (I.1), et souligner la dialectique du commandement et du don. « Dieu ne demande que ce qu'il donne », disait déjà Augustin. La Loi est toujours à penser comme une révélation *de Dieu* : il n'en est pas seulement le sujet, mais l'objet, il se donne lui-même à connaître, en nous donnant les moyens de l'imiter. L'obéissance n'est pas nécessairement hétéronome. Dieu lui-même est soumis à une loi, celle de sa nature, qui est celle de la primauté du Bien, celle de la charité (Bernard de Clairvaux, *De diligendo Deo*, XII, 35 in *Œuvres complètes*, Paris, Le Cerf « Sources chrétiennes », 1990).

Il faudrait signaler aussi que le rapport à autrui est plus essentiel que le rapport à l'universel (I.2). Plus essentiel que la règle formelle du jeu (universaliser la maxime de mon action) est son contenu : le visage même de l'autre. Plus fondamentale que l'intersubjectivité neutre est la polarisation de mes actes par le devoir envers l'autre. Autrui est le critère de l'action, il est antérieur à moi, c'est là ce qu'implique le concept de prochain : le prochain est un absolu, envers lequel nous sommes toujours en dette. Il n'est pas un masque pour tendre vers un idéal. L'amour porté au prochain est le critère de l'amour de Dieu (1 Jean 4, 20) La fin de l'agir humain est la reconnaissance du fait qu'autrui me précède toujours. Elle n'est pas à atteindre par un effort de la volonté, mais à recevoir comme un don qui attend que je le remplisse de ma présence. Car autrui est un don, imprévisible et indu.

Il conviendrait de montrer enfin que le rapport de soi à soi est constitutif du rapport de soi à Dieu (I.3). Tout un versant métaphysique de l'ascétisme s'est efforcé de montrer que le souci de soi devait culminer dans l'acte de dégager un soi véritable, le soi intelligible, le soi véritable, qui est

conforme à l'essence de l'homme. Devenir soi, c'était du même geste renoncer au soi (inférieur) et devenir l'intelligible, dominer sur la partie inférieure en se conformant à la supérieure, sur le chemin du divin (Platon, *République*, IV, 431 *a*). Alors l'amour de soi devient suspect, et apparaît comme l'une des racines possibles de la faute : Grégoire de Nysse décrit ainsi le souci de soi comme renoncement, comme rejet de tout lien terrestre (*Traité de la virginité*, 13, 303 *c*-305 *c*) ; Augustin oppose l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi à l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu (*Cité de Dieu*, XIV, 28). Ainsi, l'éthique est un moyen en vue d'une fin, comme le souci de soi est inférieur au désir de Dieu. Mais Thomas d'Aquin l'a bien vu dans sa polémique contre l'averroïsme, le danger d'une telle attitude est que le moi se dissolve dans un intellect transcendant, voire dans le divin lui-même (*Sur l'unité de l'intellect, contre les averroïstes*, [~ 1269], réf. 1994). En réalité, il importe de dire simultanément que c'est en imitant Dieu que l'homme devient soi-même. En se tournant vers Dieu, il ne s'agit pas de renoncer à soi-même, mais précisément de devenir soi. Certes, il ne suffirait pas de renverser les facteurs : Dieu n'est pas non plus un moyen pour l'accomplissement de soi. Mais c'est du même acte que l'homme devient image de Dieu et qu'il se tourne vers lui, comme l'a bien vu Augustin, malgré de redoutables indéterminations. C'est pourquoi saint Bernard peut rejeter l'opposition entre l'amour de Dieu et l'amour de soi esquissée par Augustin : « Le premier degré de l'amour [survient] quand l'homme s'aime pour soi-même [...] le second degré, quand l'homme aime Dieu pour soi-même [...] le troisième degré, quand l'homme aime Dieu pour lui-même [...] le quatrième degré, quand l'homme s'aime pour Dieu » (*De diligendo Deo*, réf. 1963, 138, 140, 142). Ainsi, l'éthique est tout entière orientée par le souci de soi, mise en chemin par l'amour de soi pour soi. Elle se prolonge dans l'amour de Dieu. Mais elle ne culmine pas dans l'amour de Dieu pour lui-même, ou le sacrifice de soi. Ce n'est pas l'amour de soi qui s'achève dans l'amour de Dieu, mais l'amour de Dieu qui culmine dans l'amour de soi. L'homme ne sera pleinement lui-même, c'est-à-dire pleinement moral et pleinement heureux, que lorsqu'il sera capable de s'aimer lui-même. L'éthique, ou l'ascèse, n'est pas autre chose que le chemin vers la fin, et la vérité n'est rien sans le chemin qui y conduit. La Vérité est en même temps la voie qui y mène. Ainsi, c'est toute la hiérarchie des attitudes spirituelles qui est à repenser, dans la mesure où elle distingue, à la suite de Denys, trois moments : purgation, illumination et union (*Hiérarchie céleste*, III, 2, 165 C). Les étapes supérieures ne sont pas moins éthiques que les premières. La conduite morale est un mode de subjectivation, et non un échappement à la vie subjective. L'union à Dieu n'a pas de sens si elle est détachée de la charité, qui est le nom de Dieu lui-même. Et réciproquement, le moindre acte de charité est une forme d'union à Dieu : « Si tu aimes ton frère que tu vois, tu vois en même temps Dieu lui-même, car tu verras la charité même » (Augustin, *Commentaire sur la première Épître de Jean*, V, 7). Pierre Lombard (~ 1150) insiste sur l'identité entre l'Esprit saint et la grâce ou la charité, ce qui implique que l'amour de l'homme pour autrui et pour Dieu est identique à l'amour de Dieu pour l'homme. Dans l'amour, celui qui donne est identique à ce qu'il donne : Dieu *est* ce qu'il donne : « L'Esprit saint est amour, et quoi qu'il donne par ses dons, il n'est point de don dont il ne puisse être séparé, si ce n'est le don d'amour » (Bonaventure, *De septem donis Spiritus Sancti*, VIII, 8). Selon la juste formule de R. Brague, « la mystique, dans le christianisme, n'est autre chose que l'incandescence de l'éthique » (« Triplex funiculus, Sur la crise de l'*ethos* chrétien », *La cultura europea del XX secolo, le sue crisi e oltre, Atti del seminario tenutosi a Cadenabbia, nei gg. 18-20 aprile 1986*, 1987, 67).

▶ BALTHASAR H. U. VON, « Neuf thèses pour une éthique chrétienne », *Documentation catholique*, 1975, 421 *sq.* — BESNIER B., MOREAU P.-F. & RENAULT L., *Les passions antiques et médiévales*, Paris, PUF, 2003. — BOULNOIS O. dir., *La Puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994. — BRAGUE R., « Thomas d'Aquin et la "Loi divine", Notes sur *Summa contra gentiles*, III, 113-129 », *Le Trimestre psychanalytique*, 1995, 81-95. — BRUAIRE C. dir., *La Morale, sagesse et salut*, Paris, Fayard, 1981. — DODD C. H., *Gospel and Law*, 1951 (trad. fr., *Morale de l'Évangile*, Paris, Le Seuil, 1973). — FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1976-1985. — GOEBEL B., *Rectitudo, Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury, Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittalter*, Münster, Aschendorff, 2000. — GUSTAFSON J. M., *Christ and the Moral Life*, New York, Harper & Row, 1968. — LONG E. L., *A Survey of Christian Ethics*, Oxford, Univ. Press, 1982. — LUBAC H. DE, « Mistica, morale e religione », in *Opera omnia*, éd. E. Guerriero, Milan, Jaca Book, vol. 6, *Mistica e mistero cristiano*, 41-58. — MANENT P., *La Cité de l'homme*, Paris, 1994. — MARION J.-L., *L'Idole et la Distance*, Paris, Grasset, 1977. — O'DONOVAN O., *Résurrection et expérience morale*, Paris, PUF, 1993. — PARISOLI L., *Volontarismo e Diritto soggettivo, La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1999. — POTTS T. C., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge and New York, Cambridge Univ. Press, 1980. — SAARINEN R., *Weakness of the Will in Medieval Thought : From Augustine to Buridan* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 44), Leiden/New York/Köln, Brill, 1994. — TROTTMANN C., *La Vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1995. — Coll. : *Revue catholique internationale Communio*, éd. fr., sept.-oct. 1993 (« Conscience ou consensus ? »).

Olivier BOULNOIS

→ *Augustin ; Bonheur ; Casuistique ; Christianisme en France ; Décalogue ; Jésus ; Patristique ; Thomas d'Aquin.*

CHRISTIANISME EN FRANCE

Philosophie chrétienne en France aux XIXᵉ-XXᵉ s.

Repérer une philosophie morale qui soit le propre de chrétiens est une tâche aléatoire. À partir de l'eudémonisme d'un saint Augustin ou d'un saint Thomas d'Aquin, le christianisme n'a-t-il pas de fait pénétré et irrigué toute la philosophie moderne, au point d'être repérable jusque dans la morale kantienne du devoir, qui honore d'ailleurs l'orientation ultime vers le Souverain Bien, alliance de la perfection et du bonheur ? La trace du christianisme dans la philosophie morale comporte en tout cas deux éléments majeurs. Le premier est l'idée de la destinée humaine. Cette idée prend son sens plein lorsqu'elle concerne une créature que Dieu a forgée à son Image et à laquelle il ouvre les voies d'un salut éternel. La liberté responsable de chaque être humain est ainsi provoquée à prendre conscience d'elle-même et des choix, lourds de conséquence, qui lui incombent. Le second élément, c'est la conviction que la destinée personnelle est aussi bien communautaire. Il est vrai que le catholicisme moderne a souvent méconnu les « aspects sociaux du dogme » rappelés, en 1938, par Henri de Lubac dans son *Catholicisme*. Mais le XXᵉ s. est, à cet égard, plus proche de l'universalisme concret des sources chrétiennes que ne l'était le XIXᵉ s.

En témoigneront les penseurs contemporains qui feront l'objet de cette étude. Elle n'entrera pas directement dans le débat sur la philosophie chrétienne. Pourtant, autour de Maurice Blondel et de Gabriel Marcel, nous nous attacherons à des auteurs dont l'œuvre ne témoigne pas seulement d'une influence diffuse du christianisme, mais qui assument de façon explicite leur double condition de philosophes et de chrétiens, pour construire une vision métaphysique de l'homme ayant des implications morales.

L'action, principe éthique. Ollé-Laprune et Blondel

Il est utile de revenir, en deçà de Blondel, vers son maître, Léon Ollé-Laprune. Dans la ligne militante du père Gratry, Ollé-Laprune réfléchit sur « le temps présent » auquel il propose de retrouver *Les Sources de la paix intellectuelle* (1892). Déjà, la thèse soutenue en 1880 : *De la certitude morale*, tentait de répondre à l'inquiétude d'une époque dans laquelle la science revendique d'offrir le seul mode de connaissance légitime et le modèle de toute certitude valable. Soucieux de combattre ce scientisme sans tomber dans le fidéisme, Ollé-Laprune se propose de montrer qu'il existe un ordre spécifique des vérités morales : le devoir, la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu. La certitude morale n'est pas un affaiblissement de la certitude scientifique, mais c'est un autre mode d'acquisition et de possession de la certitude précisément appropriée à ces vérités morales. Le dessein affirmé est bien de « montrer que la certitude des vérités morales est d'un ordre à part, d'une qualité spéciale, et qu'elle suppose des conditions personnelles, subjectives, sans que la vérité soit elle-même réduite à une valeur purement subjective » (p. 17).

En tant qu'on la considère comme l'un des secteurs de l'existence humaine, la vie morale se distingue de la vie scientifique, de la vie artistique ou de la vie religieuse. C'est ainsi par exemple que la considère Léon Brunschvicg dans son *Introduction à la vie de l'esprit* (1900). Une telle perspective n'est pas étrangère à Maurice Blondel puisque sa thèse de 1893, *L'Action*, comporte un chapitre sur « L'extension universelle de l'action » qui porte en sous-titre, « Les formes étagées de la morale naturelle ». Outre que cette dernière expression renvoie à l'altérité d'une morale surnaturelle, il convient de remarquer d'emblée que le rapport de la thèse blondélienne à la morale dépasse largement le chapitre qui lui est spécifiquement consacré. Dès le départ du livre, Blondel pose le problème moral dans toute son ampleur comme le problème d'un sens de la vie, proposé à la liberté humaine en vue de son accomplissement. Il lui faut d'abord assurer la consistance de ce problème contre le dilettantisme et il lui faut aussi ouvrir la voie d'une solution positive contre le pessimisme et le nihilisme. Le problème de la vie fait en réalité l'objet de tout le parcours du livre, et nous devons donc dégager le sens global de l'entreprise, afin de situer la spécificité d'un moment moral au sein du développement d'ensemble, lequel est constitutif de cette « science de la pratique » que veut édifier Blondel.

Le principe général de cette philosophie de l'action, c'est l'idée suivant laquelle le désir et la tâche de l'homme sont d'égaler son projet effectif, délibéré, la « volonté voulue », à ce que Blondel appelle la « volonté voulante », laquelle est à la fois constitutive de notre élan de vie et régulatrice de nos efforts. L'objectif de la thèse de 1893 n'est autre que de manifester dans toute son ampleur l'ensemble des conditions que nous devons assumer pour vouloir réellement, pleinement, ce qu'au fond de nous-mêmes en toute hypothèse nous voulons. Dans ce déploiement, Blondel rencontre successivement le monde objectif, le corps, la liberté, la croissance organique de l'action voulue, l'union des volontés dans la vie commune, avec la famille, la nation, l'humanité.

Et c'est alors très précisément qu'intervient la morale prise au sens étroit du terme comme mise en place des règles de la conduite humaine. Cette mise en place fait intervenir un élément qui n'a pas encore été évoqué dans le parcours : l'opposition génératrice du devoir-être entre le fait et le droit, le réel et l'idéal. Le chapitre consacré au développement de cette opposition (« Les formes étagées de la morale naturelle ») traite successive-

ment de trois formes : la morale naturaliste, la morale métaphysique, la « morale morale ». Pour Blondel, ces trois formes ne s'excluent pas. Nécessaire et insuffisante, chacune se justifie par son rapport au développement de l'action.

D'abord la morale naturaliste. Nous sommes à la fin du XIXe s. La sociologie française se constitue. Et elle tentera bientôt de réduire la morale à la science des mœurs. Blondel n'accepte pas cette réduction, mais il reconnaît l'importance de ce que la sociologie prend pour objet, lorsqu'elle se définit comme science des mœurs. Il s'agit pour lui de la sagesse traditionnelle des sociétés, qui naît de la pratique sociale elle-même (p. 316-317). Nous sommes ainsi renvoyés à une théorie importante de la genèse des idées morales et métaphysiques. C'est dans l'expérience même de la vie que se forment une conception et un sens de la vie. Telle que l'envisage Blondel, l'action comprend à la fois la pratique et les idées qui se forment dans cette pratique pour l'éclairer. En ce sens, l'action comporte toujours un élément de réflexion morale. La même théorie permet d'introduire la métaphysique et de fixer son statut. Il ne faut pas se laisser prendre à l'artifice qui présente les idées métaphysiques comme un autre monde, existant en soi. La métaphysique n'est pas étrangère au mouvement même de la vie. Mais les idées métaphysiques naissent de la pratique et elles sont destinées à y retourner, comme régulatrices de cette pratique (p. 324-325).

Pourquoi Blondel introduit-il une troisième forme de la morale à laquelle il donne le nom de « morale morale » ? Ce n'est pas sans rapport avec Kant. Mais il ne s'agit pas non plus d'un ralliement au kantisme. Tout ce qui vient d'être dit sur l'impossibilité de séparer la raison spéculative et la raison pratique interdit un tel ralliement. À la rupture kantienne, Blondel oppose la solidarité des phénomènes hétérogènes. Mais si la solidarité joue contre Kant, l'hétérogénéité joue contre la prétention au moins d'une certaine métaphysique. L'action porte plus loin que la spéculation et « il y a plus dans le système des postulats pratiques que dans le système des hypothèses métaphysiques » (p. 333).

En ce sens, le sentiment du devoir est plus riche que les conceptions métaphysiques qui prétendent le fonder. C'est en lui que se récapitule tout le développement antérieur et c'est en lui que l'on trouve encore du mouvement pour aller plus loin. Au terme du long développement consacré au phénomène de l'action, Blondel peut opérer une récapitulation montrant dans l'action morale la clef de voûte de tout l'ordre naturel : « Le phénomène universel ne semble exister que pour devenir le théâtre de la moralité, ou mieux encore pour être le corps même de la volonté » (p. 337). L'analyse a été conduite de façon à montrer que tout peut et doit être compris dans son rapport à l'homme, tout ce qui se présente dans le phénomène comme réel et tout ce qui se présente dans le phénomène comme idéal. L'homme est ainsi le lien universel.

À quoi arriverait-on si on en restait là ? Peut-être à un humanisme. L'homme individuel s'est situé dans le monde, dans la société. On pourrait dire qu'il s'est donné pour fin morale le mouvement par lequel l'humanité prend en charge son propre destin. La tâche humaine serait de construire un monde dans lequel l'action, la collaboration de tous feraient advenir comme réel le monde idéal d'une humanité réconciliée avec elle-même dans la paix, la justice, l'amour. Or, si Blondel assume cette perspective, elle ne peut constituer le terme de son parcours. Il lui importe au contraire de dénoncer l'insuffisance d'un tel humanisme qui ne s'équilibre qu'en se dépassant. C'est le point décisif de la thèse montrant que la réalisation ultime de l'homme dépend d'une option à l'égard de l'Absolu divin. La morale se dépasse ainsi dans la religion, mais son accomplissement n'est décisif que si elle évite le piège de l'idolâtrie, par laquelle la conscience s'aliène dans le paradoxe mortel d'un Absolu qu'elle nie en prétendant le maîtriser. De toute manière, l'homme aspire à devenir Dieu, mais il est confronté à une alternative qui lui impose d'opter : devenir dieu sans Dieu et contre Dieu, devenir dieu avec Dieu et par Dieu. Pour Blondel, le salut dépend en définitive de la libre acceptation par l'homme de l'amour divin qui se donne, de façon libre et gratuite.

Les études sur Blondel n'ont pas toujours fait suffisamment droit au fait que cet auteur a développé les incidences concrètes de sa philosophie sur des questions de morale sociale et politique. L'occasion lui en a été donnée par ses contacts avec les organisateurs des Semaines sociales. C'est dans leur XXe session, à Paris en 1928, que Blondel a prononcé sa leçon sur *Patrie et Humanité*. Mais Blondel et ses disciples ont surtout participé à une exigence de réflexion qui s'est développée en fonction des événements : la Première Guerre mondiale a inspiré au père Laberthonnière sa critique du pangermanisme ; et surtout, dans l'entre-deux-guerres, la montée du totalitarisme en Allemagne et en Italie a provoqué chez un ensemble de penseurs du politique la prise de conscience d'une véritable crise de la civilisation.

Il en est ainsi pour Emmanuel Mounier, créateur de la revue *Esprit*, qui se propose de « refaire la Renaissance ». Mais une inquiétude du même type, avivée par la marche précipitée de l'histoire, inspire le livre publié par Blondel en 1939 : *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*. Ce livre proprement philosophique ne craint pas de montrer que la paix véritable, qui est d'abord d'ordre moral, implique dans les conditions présentes de l'humanité, le recours au ferment chrétien. Ces thèmes inspirent aussi d'autres philosophes qui appartiennent à la mouvance blondélienne et qui réfléchissent en philosophes et en chrétiens sur les situations historiques appelant une décision de la

conscience morale. Après l'*Essai sur l'individualisme* de Paul Archambault (1913), on évoquera *Pax nostra, Examen de conscience international,* publié en 1936 par le père Gaston Fessard, lequel sera, pendant l'occupation allemande, l'auteur du premier cahier clandestin de *Témoignage chrétien,* « France, prends garde de perdre ton âme » (1941), et après la guerre, l'un des penseurs chrétiens les plus préoccupés de lutter contre l'influence marxiste. Mérite également d'être mentionnée l'œuvre d'un blondélien lyonnais, Joseph Vialatoux. Cette œuvre comporte notamment *Morale et Politique* (1931), *La Cité de Hobbes. Théorie de l'État totalitaire* (1935), *Signification humaine du travail* (1953) et, dans le contexte des événements d'Algérie, *La Répression et la Torture. Essai de philosophie morale et politique* (1957).

Ontologie et éthique de l'amour. Lucien Laberthonnière et Gabriel Marcel

Comparée à celle de Maurice Blondel, la situation religieuse de Gabriel Marcel est beaucoup plus complexe puisque sa philosophie était déjà bien formée avant sa conversion au catholicisme en 1929. Deux ans auparavant, il avait déjà fait paraître le *Journal métaphysique* où commence à se constituer la pensée de type existentiel dont il sera en France le promoteur. En tout cas, si la technique philosophique est différente, il existe une profonde affinité entre la conception que Blondel et Marcel se font de l'homme et de sa destinée morale. Plutôt que de les confronter directement, je choisirai de les relier par l'intermédiaire du père Lucien Laberthonnière, disciple et ami de Blondel, et dont les *Essais de philosophie religieuse* (1903) ont exercé une influence non négligeable sur l'orientation de Gabriel Marcel vers l'ontologie.

La problématique de l'être est de fait le point de jonction entre Gabriel Marcel et Lucien Laberthonnière. De ce dernier, on retiendra d'abord le thème qu'il développe en 1901 dans sa *Théorie de l'éducation,* thème fondateur d'une philosophie de la liberté de l'esprit. Selon l'oratorien, il serait vain de se dissimuler le rapport d'autorité impliqué dans toute éducation, mais, bien qu'adversaire du laïcisme et de la « morale indépendante », Laberthonnière pose que, surtout dans une optique chrétienne, l'exercice de l'autorité doit permettre à l'élève d'accéder directement et librement à la vérité. Plus en profondeur, l'auteur des *Essais de philosophie religieuse* s'interroge sur l'être et, dans le contexte de la philosophie française de la fin du XIXe s., s'interroger sur l'être, c'est se demander s'il est possible de surmonter le phénoménisme en posant un principe d'unité, d'ordre, de consistance et d'intelligibilité des phénomènes. Pour Laberthonnière, ce principe, c'est la charité, constituant le lien universel qui unit le moi à lui-même, aux autres et à Dieu.

Entre le temps de Laberthonnière, ou du jeune Blondel, et celui de Gabriel Marcel, des changements considérables se sont produits au sein du monde humain. Philosophe de l'existence concrète, qu'il évoque aussi dans son théâtre, Gabriel Marcel s'inquiète devant l'évolution de techniques qui permettent aux hommes de maîtriser les choses, mais qui aliènent leurs utilisateurs dès lors qu'elles ne sont pas elles-mêmes suffisamment maîtrisées. Dès 1933, *Position et approches concrètes du mystère ontologique* situait la recherche philosophique dans le cadre d'un monde qui a perdu, ou laissé s'anesthésier, le sens de l'être, l'exigence ontologique. Gabriel Marcel dénonce les ravages provoqués par cette perte qui livre les hommes au nihilisme prophétisé par Nietzsche, mais, surtout, il s'efforce d'ouvrir un chemin vers la réaffirmation de l'être en explorant ces approches concrètes que sont la présence, la communion, l'amour. Si la tentation toujours présente du désespoir peut être surmontée, si l'espérance peut se réaffirmer sans cesse, c'est toujours en s'appuyant sur l'expérience vécue et réfléchie de l'intersubjectivité.

Après la Seconde Guerre mondiale, réfléchissant sur la mise en œuvre des « techniques d'avilissement », Gabriel Marcel livre son diagnostic philosophique sur une crise de la civilisation qui lui paraît affecter le « tissu moral » de nos sociétés, et qui manifeste quelque chose comme la rupture d'un « lien nuptial » avec la vie. Comme le remarque Paul Ricœur, préfaçant une réédition récente des *Hommes contre l'humain,* l'une des originalités de cet ouvrage est de situer historiquement l'émergence de la notion de valeur et d'y voir le témoignage d'un affaiblissement du sens de l'être. Gabriel Marcel se dit lui-même « porté à émettre cette assertion, sans doute paradoxale, que l'instauration de l'idée de valeur en philosophie, idée qu'on peut dire à peu près étrangère aux grands métaphysiciens du passé, est comme le signe d'une sorte de dévaluation fondamentale, portant sur la réalité elle-même ». D'une certaine manière, l'idée de valeur est elle-même une forme de cet esprit d'abstraction auquel Gabriel Marcel impute une large part de responsabilité dans la détresse actuelle des hommes. Cet esprit d'abstraction est aussi la source d'un fanatisme auquel le philosophe doit opposer une éthique de l'esprit critique.

Le concret existentiel pour Gabriel Marcel, c'est le lien substantiel qui nous unit aux autres. En conclusion de sa recherche ontologique, il affirme qu'au sens plein du mot, être, c'est *être avec.* L'être véritable est *co-esse*. Le sujet progresse dans l'être en progressant dans la communion intersubjective. Le *nous* dans et par lequel *je* et *tu* sont réunis est ainsi le principe même de ce que l'on peut appeler, plutôt qu'une ontologie, une ontogénie. Cette métaphysique de l'intersubjectivité se prolonge dès lors tout naturellement dans une éthique de la disponibilité, de l'engagement et de la fidélité créatrice. Selon Paul Ricœur, Gabriel Marcel « ne formule ni devoir, ni règle ; il ne donne même aucun conseil ». En ce sens, ce n'est pas un moraliste.

Pourtant, « c'est un penseur éthique, en ce sens que toute son œuvre, dramatique et réflexive, vise à réveiller les puissances qui en nous ont pris le parti de l'être » (*Lectures 2*, réf. p. 105).

Dans une ligne plus proche de Maine de Biran et de la philosophie réflexive, Gabriel Madinier s'était interrogé, dans *Conscience et Amour* (1938), sur le fait moral par excellence : est-ce l'acte de justice ou l'acte de charité ? Sensible aux objections de Renouvier contre le primat de la charité, Madinier suit plus volontiers Secrétan et il pose en définitive la complémentarité dynamique de la justice et de la charité. Le sous-titre de l'ouvrage, *Essai sur le nous*, marque bien son appartenance à une philosophie de l'amour dont Madinier dégage les conséquences pour la morale familiale, notamment dans *Nature et mystère de la famille* (1961).

D'autres auteurs s'inscrivent dans une ligne existentielle et personnaliste, plus ou moins directement inspirée de Max Scheler et de Gabriel Marcel. C'est ainsi que, familier de Newman et de la philosophie religieuse anglaise, Maurice Nédoncelle publie en 1942 *La Réciprocité des consciences* et, toujours dans l'esprit d'un personnalisme chrétien, en 1957, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. Plus proche de Mounier et d'*Esprit*, mais également familier des revues du catholicisme social, Jean Lacroix est aussi un philosophe préoccupé du *Sens du dialogue* (1944), qu'il envisage à la fois en métaphysicien et en moraliste attentif à tous les aspects, individuels, sociaux, économiques, religieux, de l'expérience humaine. Du côté protestant, on citera Roger Mehl. En 1955, dans *La Rencontre d'autrui*, il élabore une éthique de la communication. Et en 1956, il soutient sa thèse : *De l'autorité des valeurs. Essai d'éthique chrétienne.*

Si l'on en vient à des auteurs plus proches de nous, la « logique de l'existence » développée par Claude Bruaire dans sa thèse sur *L'Affirmation de Dieu* (1964) manifeste une préoccupation de type blondélien. Malgré la différence de style philosophique, il en est de même chez Pierre-Jean Labarrière lorsqu'il construit dans *Dieu aujourd'hui* (1977), un itinéraire de l'esprit vers Dieu, itinéraire qui conjoint le cheminement rationnel et la décision de liberté. Dans tous ces ouvrages, la préoccupation éthique du sens l'emporte sur l'énoncé de règles morales. Et, dans le recueil collectif édité en 1981 par Claude Bruaire, *La Morale, sagesse et salut*, Jean Ladrière pose que, si la vérité éthique est à faire, c'est « parce que son avènement dépend en définitive d'une volonté intégrale de fidélité à une visée qui est davantage de l'ordre de l'espérance que de l'ordre du savoir ». Il s'accorde ainsi à la tentative de Paul Ricœur pour renouveler l'idée de raison pratique.

► ABEL O., *L'Éthique interrogative*, Paris, PUF, 2000. BLONDEL M., *L'Action*, Paris, Alcan, 1893 (nous citons la rééd., *Œuvres complètes*, 1, 1893, *Les Deux Thèses*, Paris, PUF, 1995) ; *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris, Flammarion, 1939. — BRUAIRE C. éd., *La Morale, sagesse et salut*, Paris, Fayard, 1981. — COLIN P., *L'Audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français, 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997. — COUTAGNE M. J. éd., *Maurice Blondel et la quête du sens*, Paris, Beauchesne, 1998. — FESSARD G., *Pax nostra. Examen de conscience international*, Paris, Grasset, 1936. — LABARRIÈRE P.-J., *Dieu aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977. — LABERTHONNIÈRE L., *Essais de philosophie religieuse*, Paris, Lethielleux, 1903 (rééd. *Le Réalisme chrétien*, précédé de *Essais de philosophie religieuse*, Paris, Le Seuil, 1966). — MADINIER G., *Conscience et Amour. Essai sur le nous*, Paris, PUF, 1938. — MARCEL G., *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, rééd., Paris/Louvain, Vrin/ Nauwelaerts, 1949 ; *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard « Idées », 1967 ; *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935 (rééd., Paris, 1991) ; *Les Hommes contre l'humain*, Paris, Le Vieux Colombier, 1951 (rééd., Paris, Éd. Universitaires, 1991) ; *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944 (réédit. Paris, Présence de G.M. 1998). — MEHL R., *La Rencontre d'autrui*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1955. — NÉDONCELLE M., *La Réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1942. — OLLÉ-LAPRUNE L., *De la certitude morale*, Paris, Belin, 1880 (rééd., Paris, Éd. Universitaires, 1991). — RICŒUR P., *Le Juste*, 1, Paris, Esprit 1995 ; *Le Juste*, 2, Paris, Esprit, 1999. — VIALATOUX J., *Morale et Politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1931 ; *La Répression et la torture. Essai de philosophie morale et politique*, Paris, Éd. ouvrières, 1957. — VIEILLARD-BARON J.-L. (coord.), *Philosophie de l'Esprit* (Blondel, Lavelle, Marcel), Hildesheim, G. Olms, 1999.

Pierre COLIN

→ *Mounier ; Phénoménologie ; Ricœur.*

CITOYEN

Individualité morale et citoyenneté

Comment penser la citoyenneté dans les termes nouveaux du pluralisme moral et culturel contemporain ? Le terme, dans la culture classique, d'Aristote à Rousseau en passant par Machiavel, décrivait à la fois un *état de fait*, le statut légal et politique des membres de la Cité ou de la République, et un *idéal* de vie, celui d'une harmonie entre la vertu privée et l'esprit public. Or, les conditions qui faisaient de la citoyenneté un idéal unifié ont été bouleversées. L'apparition de l'individualisme moderne a semblé condamner l'idéal classique de participation politique et de dévouement au bien commun que l'on trouvait encore chez Rousseau, comme le notent aussi bien Benjamin Constant (1819) que Tocqueville (1840). L'exigence première de la légitimité politique devient au XIXᵉ s. non plus tant l'unité de la Cité que la protection de l'individu et de sa sphère « privée » à l'égard des interférences d'autrui, de la société, du politique et même des hasards de l'existence avec l'apparition de l'État-providence au XXᵉ s. En conséquence, il est difficile de penser

les liens entre la citoyenneté et l'individualité autrement qu'en termes d'opposition.

Or, l'apparition de nouveaux mouvements sociaux de revendication, émanant des féministes, des minorités ethniques, culturelles, sexuelles, etc., est en train de bouleverser la conception traditionnelle de la citoyenneté et de nous obliger à repenser le lien entre le citoyen et l'individualité et les termes de l'opposition eux-mêmes. La notion de « reconnaissance », analysée par des auteurs comme Axel Honneth (A. Honneth, 1992) ou Charles Taylor (C. Taylor, 1992, chap. V), est en train de se substituer à l'idéal abstrait du respect égal et impersonnel des droits et des libertés de chacun. Il est de plus en plus clair qu'une partie importante de l'individu, le sens qu'il a de sa propre valeur, de sa dignité et du respect qu'il se doit à lui-même, est liée à la reconnaissance publique de sa singularité culturelle, morale, de genre, etc. D'où la demande que cette « différence » devienne une composante de la citoyenneté. Le « multiculturalisme » américain a ainsi vu la prolifération d'identités hybrides : Latino-Américains, Afro-Américains, etc. En l'absence de reconnaissance de cette individualité, l'intégration de minorités ethniques, culturelles a peu de chances de réussir. Mais faire entrer la pluralité des engagements personnels, moraux, religieux, philosophiques, etc., dans la citoyenneté, n'est-ce pas remettre en question la « neutralité » de l'État et la « paix civile » ? Pour répondre à cette objection centrale, il faudra opérer un retour sur l'individualité morale et montrer que la capacité normative de chacun, quelle que soit sa culture, ne présente pas de danger pour la culture démocratique, bien au contraire. Étant la source à la fois des croyances privées personnelles et de l'allégeance à la démocratie, elle seule peut les réconcilier.

La crise de la citoyenneté

La citoyenneté, dans sa double dimension politique et sociologique, est en crise. Crise de la représentation comme de la participation politiques, déclin des valeurs civiques et de la « civilité » elle-même, échecs de plus en plus flagrants de l'intégration, tentations opposées du cosmopolitisme ou du régionalisme, on ne compte plus les constats négatifs et les attaques contre le mythe de la citoyenneté émancipatrice et intégratrice. Cependant, celle-ci reste perçue comme une composante essentielle de l'identité personnelle. En particulier, les protections que la nationalité garantit sont reconnues comme un droit universel de la personne dans l'article 15 de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 : « Tout individu a droit à une nationalité », même s'il faut aussitôt ajouter que ce principe est sans cesse contredit par les marchandages des États et leur traitement du droit d'asile.

Qu'est-ce qu'être citoyen ? C'est d'abord posséder et exercer un ensemble de *droits* qui protègent l'existence et l'épanouissement personnels et permettent de participer au processus de décision politique, d'influencer les choix collectifs. Ces droits sont d'abord *civiques*, ce sont les droits de la personne : l'égalité devant la loi, la sûreté, la liberté physique, de mouvement, les libertés de pensée, de conscience, de religion, d'opinion et d'expression, de choix d'un emploi, etc., le droit à la propriété privée, de signer des contrats, etc. Ce sont également des droits *politiques* : le droit de vote, le droit de se présenter à des emplois publics et à des fonctions électives sans discrimination aucune. Ce sont enfin des droits *sociaux* : à la protection sociale et à la solidarité en cas de chômage, de maladie, droit à la santé, à la protection de l'enfance, à l'éducation, aux loisirs, droits du travailleur et droits syndicaux, etc. Mais, même si, dans une démocratie constitutionnelle, de nombreux droits sont garantis indépendamment de la nationalité, les droits du citoyen, à la différence des droits de l'homme, sont conditionnés par l'appartenance à une communauté politique particulière, celle de la nation. D'où une difficulté centrale de la citoyenneté qui est celle de définir ses conditions d'accès. Si les droits sont des avantages ou des biens particuliers qui ne peuvent être garantis pour tout être humain, qui y a droit et au nom de quoi ? Ces droits sont légitimés au nom de valeurs universelles, liberté, égalité et justice, mais les modalités en sont nécessairement particulières. La raison profonde en est que ces avantages ont pour contrepartie des *obligations* (de contribution financière, de solidarité en cas de danger ou de risques, de responsabilité collective, etc.) qui sont attachées à l'appartenance à un État ou à une communauté politique. Sans cette communauté nationale, les droits des citoyens ne pourraient s'appuyer pour se réaliser sur les engagements politiques concrets de tous ceux qui se reconnaissent un destin commun. C'est un des arguments qui poussent à limiter le droit d'asile et les droits des étrangers.

Une deuxième tension, toujours sous-jacente dans le statut de citoyen est celle entre « citoyen passif » et « citoyen actif ». Il ne saurait être question, bien entendu, dans une démocratie constitutionnelle, d'attribuer ou d'ôter la citoyenneté, comme pendant la Révolution française et dans les États totalitaires, en fonction de la participation à la vie politique. Mais il n'en demeure pas moins que la participation reste une exigence qui permettra d'exclure ceux que leur culture, leurs moyens matériels et intellectuels éloignent des zones de pouvoir et de prise de décision. Le citoyen « passif » ne saurait être privé de ses droits ou exclu sous prétexte qu'il ne s'implique pas suffisamment alors que tout n'a pas été mis en œuvre pour lui donner les moyens d'intervenir et de se faire entendre. On voit donc que la définition de la citoyenneté par la participation est problématique. Pas de citoyenneté, donc, sans des moyens cultu-

rels et économiques considérables pour remédier à cette « passivité », mais sans également le respect de ceux qui restent à la périphérie de l'agora. Or, un problème moral des plus difficiles est de faire comprendre que, parmi ces moyens culturels, se trouvent la liberté religieuse, la liberté du culte qui semblent pourtant une source supplémentaire de ségrégation.

Enfin, autre tension que l'on peut repérer, c'est que ces droits ne sont pas *personnels*, ils ne sont pas le résultat du travail et du mérite, de l'utilité sociale de chacun, ou des hasards de la naissance, de la fortune. Ils sont impersonnels et communs à tous ceux qui, vivant sur le territoire, ont acquis cette nationalité. Or, cette nationalité est perçue également comme un « air de famille », une relation quasi personnelle qui s'établirait avec les autres, au sein de cette « communauté imaginée » qu'est la nation, comme en témoignent les grands moments de la vie collective, que ce soit les fêtes nationales, les manifestations sportives ou les conflits meurtriers. La force de la citoyenneté vient de ce qu'elle garantit une identité collective suffisamment positive pour compenser les aléas de l'histoire et les tentations de scission ou de séparatisme. Régulièrement, l'idéal de la nation civique, c'est-à-dire, définie par des critères purement politiques et juridiques, par le droit du sol et non du sang, est mise à l'épreuve par les demandes de restriction de l'immigration et de la nationalité à la seule nation ethnique. Là réside une autre source de tension dans la citoyenneté : de quelle nature est le « Nous » qui la constitue ?

La question est bien de savoir quelle est cette communauté de référence : politique, l'État, ou sociale, la société civile dans son ensemble ? La crise actuelle de l'État, et plus particulièrement de l'État-nation, est aussi celle d'une fragmentation sociale croissante (M. Wierwocka, 1997). La citoyenneté se confond avec la nationalité, mais elle doit aussi viser l'intégration sociale de minorités (ethniques, culturelles, religieuses, etc.), qu'elle contredit, dévalue et, finalement, détruit. Tout le problème de l'intégration est celui de la reconnaissance ou de la dévalorisation de ces identités qui, en dernier ressort, font la complexité de l'individualité et lui donnent son épaisseur, son authenticité.

Le rôle de l'individualité morale

Le grand mérite des communautariens comme Charles Taylor (C. Taylor, 1997, p. 248) ou Michael Sandel est d'avoir attiré l'attention sur le fait que l'exercice libre des facultés morales des individus a pour conséquence le pluralisme moral et culturel. Cela les mène, cependant, à un type d'argumentation en faveur d'une citoyenneté multiculturelle qui tend à donner une valeur intrinsèque à l'appartenance culturelle au lieu de la traiter comme un moyen d'épanouissement et d'identification pour l'individu. Pour eux, ce qui a été détruit par la citoyenneté abstraite et indifférenciée et qui en explique la crise actuelle, ce sont des cultures minoritaires, le plus souvent, qui représentaient une possibilité réelle de résistance à l'uniformisation et à l'autorité centrale. Le combat serait entre l'État-nation, en réalité aussi intolérant, si ce n'est plus que des systèmes politiques apparemment plus autoritaires, et une politique authentiquement pluraliste, véritable espace de résistance et de liberté. En effet, en cherchant à « faire régner un ordre dans lequel la résolution des conflits peut s'opérer sans invoquer aucune théorie d'ensemble sur la nature du bien pour l'être humain » (A. MacIntyre, 1988, p. 344), la société libérale impose, en réalité, son scepticisme et son individualisme sous-jacents. Elle dévalorise, par conséquent, les cultures, religieuses essentiellement, qui refusent de donner à leur conception du Bien cette valeur relative ou secondaire, seulement privée. Elle dévalorise des groupes et des cultures déjà politiquement et socialement dominés. Elle génère humiliation (A. Margalit, 1996) et ressentiment. Or, le respect ne suffit pas pour fonder la citoyenneté, il faut le remplacer par la « reconnaissance » (C. Taylor, 1992). Le concept de « citoyenneté multiculturelle » a été employé surtout au Canada, mais aussi aux États-Unis et en Grande-Bretagne, pour se substituer au concept classique de citoyenneté abstraite d'où était exclue toute référence à des convictions morales, religieuses particulières et minoritaires. Mais une telle évolution n'est-elle pas contradictoire avec l'idéal de la citoyenneté qui transcende les appartenances personnelles pour créer la solidarité, le sens d'une nation civique, d'une communauté nationale ?

Pour répondre, on peut procéder à une analyse plus fine de l'individualité et montrer, contre à la fois la conception républicaine classique (J.-F. Spitz, 1995, p. 179-220) et les théoriciens « communautariens » et « différentialistes », que c'est l'individu dans l'intimité de son jugement et de ses convictions qui est la source comme il est la garantie d'une éthique publique authentique. Ce n'est pas la société qui garantit la vertu de ses membres, c'est l'inverse. Telle est la leçon que Vaclav Havel tire de son expérience du totalitarisme (V. Havel, 1989, p. 72 *sq.*). Sans l'exercice de la capacité normative et diacritique des individus, le contexte politique et juridique est en danger et cesse de « vivre dans la vérité ». Que se passe-t-il, par exemple, pour la sensibilité morale de l'individu, pour ses capacités de jugement et d'expression quand l'accès à la libre expression lui est devenu impossible ? Bien loin d'être « neutre », l'État et les institutions deviennent, dans le pire des cas, des instruments de destruction, dans le cas moins grave, « ensauvagés » au sens où une anesthésie et une apathie morales semblent s'emparer non seulement des institutions mais de la population, et détruire insidieusement la capacité des individus à créer et à défendre des contenus normatifs dignes de respect.

Un autre type d'argument cherchera à montrer que c'est seulement sur la base de l'individualité morale que la citoyenneté peut être revivifiée dans un contexte pluraliste. L'individualité morale est un terme un peu énigmatique, qui nous vient de John Stuart Mill (*De la liberté*, 1859, chap. III), mais qui a l'avantage de combiner deux éléments importants : l'idée que c'est dans la conscience morale individuelle que s'élaborent les raisons d'adhérer aux normes collectives ou de les déserter, donc de donner un contenu au statut formel de la citoyenneté, mais aussi que cette conscience se « fait » sans cesse, en interaction avec une culture commune, un contexte dialogique, diacritique, de justification (J. Habermas, 1992). La formule insiste surtout sur le fait que l'individu doit être compris comme étant pourvu d'une identité « narrative », en interaction constante avec les modèles d'identification proposés ou interdits par la communauté d'appartenance. À partir de là, il est beaucoup plus aisé de voir le rôle que peuvent jouer les conditions d'intégration, de participation et de représentation que fournit la citoyenneté dans la construction de l'individu et de son identité. Ce type d'argument « individualiste » pourrait être résumé de la façon suivante. Opposer individus « privés » égoïstes et citoyens vertueux, comme le faisait l'idéologie jacobine, est un sophisme, si l'on reconnaît, avec Wittgenstein, l'impossibilité logique d'un langage privé. Ni les intérêts ni les convictions des individus ne sont, par principe, privés ou hostiles au bien commun, à l'identité commune puisqu'ils ne peuvent s'exprimer que sous une forme linguistique qui est déjà « publique », c'est-à-dire représentable, discutable et négociable en termes compréhensibles potentiellement de tous. Sinon, ils resteraient inarticulés, donc politiquement inexistants. Le vrai problème de la citoyenneté n'est donc pas celui de l'individualisme, mais celui de la démocratisation et de l'extension du champ politique, de la participation et de la représentation. Toute la question est de savoir si tout sera mis en œuvre ou non pour permettre à chacun l'accès à l'espace public et à la communication. C'est en ces termes que l'on peut alors juger ce qu'est une politique véritablement démocratique : celle qui donnera aux intérêts et aux particularismes les moyens de se coordonner et de se comprendre.

L'idéal d'autonomie qui est la valeur qui sert classiquement de justification aux droits et aux libertés fondamentales des citoyens, n'est donc pas nécessairement l'idéal d'un moi asocial, « désengagé » (M. Sandel, 1984) ou « atomisé » (C. Taylor, 1997). On peut, à la suite d'un auteur comme Will Kymlicka (W. Kymlicka, 1995), montrer que, pour donner un contenu valable aux revendications d'autonomie personnelle sur lesquelles est fondé l'attrait de la démocratie, il faut qu'existe dans la société un « contexte de choix » réellement attirants. Or, en les rattachant à une tradition riche et respectée, l'appartenance culturelle donne un sens et une valeur aux choix personnels. Elle en permet la reconnaissance et la validation par les autres. Elle façonne l'identité personnelle en termes d'appartenance et non pas seulement de réussite personnelle, ce qui est beaucoup moins frustrant et plus solide. C'est ici que la notion « d'identité narrative » employée par Alasdair MacIntyre et Paul Ricœur (A. MacIntyre, 1981, chap. 15 et P. Ricœur, 1985 et 1990) pour décrire ce dialogue interne à une tradition, a été très utile lorsqu'il s'est agi de présenter une conception non atomiste de l'individualité. D'où l'idée de plus en plus répandue qu'une politique démocratique se doit de développer et d'encourager la diversité culturelle comme source de choix valables pour l'individu, sans que cela doive entraîner nécessairement sa sujétion à la communauté d'identification. Si l'on prend soin de lutter pour rendre les communautés moins autoritaires, si l'individu a de plus en plus d'autonomie dans la construction de son identité, l'allégeance à la démocratie comme système dans lequel ses choix de vie sont les plus riches, sera d'autant plus grande. Il y verra le moyen de combiner le maximum de liberté avec le maximum d'ancrage.

L'autre notion centrale pour ce type d'argument individualiste est celle de rationalité. Être capable de fournir des raisons pour justifier des positions en définitive personnelles, c'est sortir de sa fragilité, de son pur *for intérieur* et entrer sur le forum public, c'est se conduire en *citoyen* et exprimer son sens de la justice, sa considération pour l'autre. Pour toute une tradition de pensée, celle de l'utilitarisme qui va de Hobbes à Hume, de Bentham à Harsanyi ou Rawls (C. Audard, 1999), dire que la rationalité au sens de la recherche de la satisfaction individuelle exclut la moralité est une absurdité. Comme les économistes le savent bien, la moralité comme prise en compte des intérêts et des besoins des autres et volonté de coopérer sur des bases équitables, représente la solution aux problèmes posés par des comportements individuellement rationnels, mais collectivement irrationnels qu'illustre le dilemme du Prisonnier. Le fait que l'individu soit capable, comme dit Rawls (J. Rawls, 1993, I, § 5 et II, § 1, 5-6) d'avoir une conception de son propre bien, même au sens limité de la prudence rationnelle, est la condition nécessaire à sa personnalité morale, donc à la citoyenneté. En effet, en cherchant à améliorer ses gains dans la répartition des avantages de la vie collective, l'individu est amené à acquérir un sens de la justice morale et politique. S'il est rationnel même au sens étroit, il est capable de réfléchir et d'évaluer ses désirs et ses intérêts eux-mêmes par rapport aux moyens nécessaires, à la nécessité de les hiérarchiser dans le temps et selon leur importance, etc. (H. Frankfurt, 1971 et Rawls, 1993, II, § 7). Il fait donc entrer en ligne de compte des motivations d'un autre ordre plus élevé qui por-

tent sur les intérêts eux-mêmes et les conditions sociales et politiques de leur réalisation, parmi lesquelles se trouvent la justice, le règne de la loi, la coopération, la « paix civile ». Il en découle que la notion même d'intérêts individuels purement « privés » est incompréhensible et irrationnelle si elle est séparée des conditions politiques et morales de leur satisfaction.

Redéfinir la citoyenneté dans un contexte pluraliste

Ces quelques remarques voudraient suggérer un nouveau concept de citoyenneté adapté au contexte contemporain. Ce contexte est celui de l'individualisme et du pluralisme. Par pluralisme, il faut entendre non seulement la diversité des ethnies et des cultures qui se côtoient dans les sociétés « ouvertes » contemporaines, mais plus profondément l'existence de valeurs et de conceptions du Bien respectables, mais incompatibles entre elles (Berlin, 1991, p. 11-19 et Rawls, 1993, V, § 6). L'autre, même s'il ne partage pas mes convictions, doit malgré tout être reconnu comme « raisonnable » au sens où il a des raisons, qu'il peut justifier et expliciter publiquement, de croire ce qu'il croit. Il s'agit de traduire dans la citoyenneté ce phénomène du pluralisme culturel et moral et de la demande de reconnaissance des minorités par la création très controversée de droits *culturels* et pas seulement politiques ou sociaux (S. Mesure et A. Renaut, 1999). Il ne saurait, cependant, être question de se masquer les difficultés auxquelles conduira l'entrée de cette reconnaissance dans la sphère publique, dans le statut juridique et politique des citoyens. Mais séparer le privé et le public pour des raisons de législation et de contrôle ne veut pas du tout dire constituer ces deux sphères en réalité étanches. Au contraire, la politique démocratique, comme nous le disions plus haut, doit aider les individus à accéder à cette sphère publique en leur fournissant des moyens adéquats : instauration de la parité dans la représentation politique, possibilité de contrôle et de critique effectives par les citoyens des institutions et des pratiques politiques, politiques culturelles et éducatives de discrimination positive, régulation des médias, de l'espace public, accès aux lieux du politique, encouragement du secteur associatif, etc. En effet, c'est dans le cadre de la société civile, et non plus strictement dans celui de l'association politique dont les rapports avec la première sont d'ailleurs à repenser, que les vertus et les compétences propres à la citoyenneté se développent, que le caractère individuel se forme, que les convictions privées se transforment sous l'effet du pluralisme en un véritable sens de la justice ; c'est là que nous intériorisons les idées de responsabilité personnelle, d'obligation mutuelle, de solidarité, que nous apprenons les compétences diacritiques nécessaires à la vie démocratique (Habermas, 1997, chap. VIII). C'est là que se fait sans cesse ce passage du privé au public, de l'intime des convictions et des sensibilités à l'engagement sur le forum public au nom de ces mêmes convictions et c'est le signe d'une société démocratique que puissent s'inventer à chaque instant des façons de l'exprimer et de le réaliser. La vitalité de la société civile est, nous le savons tous, le plus sûr témoin de la stabilité, de la solidité de la démocratie et de l'intérêt que tous y portent.

Mais il ne faudrait pas pécher par optimisme. La fragilité de la démocratie tient justement au rôle qu'y jouent les intérêts individuels, matériels et symboliques, qui peuvent si aisément se dégrader en « préférences » et conduire à la démocratie électorale. La prolifération actuelle de régimes « démocratiques » parce qu'élus, mais profondément illibéraux, est une preuve cruelle de ce que l'idéal démocratique est probablement une fiction qui est condamnée à demeurer telle s'il n'est pas accompagné de la culture politique et des conditions socio-économiques correspondantes. L'espoir est que la citoyenneté constitue justement l'une de ces conditions, qu'elle représente une *culture* morale commune qui façonne la manière dont les membres de la société comprennent leur identité, médiatisent leurs propres intérêts et leurs conceptions du bien par la perception d'un bien commun, développent un sens de la justice, acquièrent enfin le sens de leur propre valeur par la participation politique ou leurs interventions dans la société civile. Mais à condition qu'il s'agisse d'une citoyenneté dans laquelle la diversité des bagages culturels pourrait entrer et être reconnue comme une valeur nécessaire à la « culture de soi » des individus, pour reprendre la belle expression de John Stuart Mill.

▶ AUDARD C., *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, 3 vol., Paris, PUF, 1999. — BARBIERI W. A., MAGLIOLA R. & WINSLOW R. éd., *Civil society : who belongs ?,* Washington DC, Council for Research in Values and Philosophy, 2004. — BEINER R., *Liberalism, nationalism, citizenship : essays on the problem of political community*, Vancouver, UBC Press, 2003. — BERLIN I., *The Crooked Timber of Humanity*, New York, Knopf, 1991. — BERTEN A. (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997. — CONSTANT B., « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » (1819), *in* MANENT P., *Les libéraux*, t. II, Paris, Hachette, 1986. — FRANKFURT H., « Freedom of the will and the concept of a person », *Journal of Philosophy*, 67, n° 1, 1971, 5-20. — HABERMAS J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Francfort, Suhrkamp, 1991 (trad. fr. de M. Hunyadi, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Le Cerf, 1992) ; *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp, 1992 (trad. fr. de R. Rochlitz & C. Bouchindhomme, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997). — HONNETH A., *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992. — KYMLICKA W., *Contemporary Political Theory*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1989 (trad. fr. *Les théories de la justice*, Paris, La Découverte, 1999) ; *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995. — MACINTYRE A., *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981 (trad. fr. de L. Bury, *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997) ; *Whose Justice ? Which Rationa-*

lity ?, Londres, Duckworth, 1988 (trad. fr. *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, PUF, 1997). — MARGALIT A., *The Decent Society*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1996. — MESURE S. & RENAUT A., *Alter Ego*, Paris, Aubier, 1999. — MILL J. S. (1859), *De la liberté*, trad. fr. L. Lenglet, Paris, Gallimard, 1990. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1971 (trad. fr. de C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987) ; *Political Liberalism*, New York, Columbia Univ. Press, 1993 (trad. fr. de C. Audard, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995). — RICŒUR P., *Temps et récit*, t. III : *Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985 ; *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. — ROUSSEAU J.-J. *Du contrat social* (1762), in *Œuvres*, t. III, Paris, Gallimard « Pléiade », 1964. — SANDEL M., « La république procédurale et le moi désengagé » (1984), *in* BERTEN A., 1997, *Liberalism and the Limits of Justice*, 1982 (trad. fr. de J.-F. Spitz, Paris, Le Seuil, 1999). — SPITZ J.-F., *La liberté politique*, Paris, PUF, 1995. — TAYLOR C., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1992 ; *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997. — TOCQUEVILLE A. de, *De la démocratie en Amérique* (1840), in *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1992. — VINCENT A., *Nationalism and particularity*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2002. — WIEVIORKA M. (dir.), *Une société fragmentée ?*, Paris, La Découverte, 1996, 1997.

Catherine AUDARD

→ *Communauté ; Contractualisme ; Démocratie ; Droits ; Égalité ; Individu ; Libéralisme ; Rawls ; Ville.*

CLARKE Samuel → Intuitionnisme

CLÉMENCE → Pardon

CLONAGE

Le clonage d'organismes : perspectives et réalités

La technique

Les problèmes compliqués que pose le clonage d'organismes, éventuellement humains, sont apparus avec toute leur acuité dès l'annonce spectaculaire du succès d'une technique de transfert de noyau ayant abouti à la naissance de la brebis Dolly.

Cette technique consiste à prélever le noyau d'une cellule d'un organisme adulte, dans un de ses organes déjà différenciés, et à le transférer dans l'ovule énucléé d'un organisme femelle de la même espèce. La cellule nouvelle ainsi fabriquée a les propriétés d'un embryon qui aurait été produit par fécondation d'un ovule par un spermatozoïde, alors même qu'il n'y a pas eu de fécondation. En effet, cette cellule implantée dans l'utérus d'une brebis se développe comme un embryon et donne naissance, si la gestation aboutit à son terme, à une brebis apparemment normale, avec, toutefois, cette particularité que celle-ci est génétiquement identique à celle où le noyau de cellule adulte différenciée avait été prélevé (rappelons qu'au contraire, la fécondation permet la recombinaison des gènes du spermatozoïde et de l'ovule en un génome nouveau et unique qui ne reproduit le génome d'aucun des deux parents). La même technique a été maintenant appliquée avec succès – malgré quelques accidents – dans d'autres espèces de mammifères, bovins et souris.

Sur le plan biologique, il s'agit d'une avancée majeure dans la compréhension des mécanismes du développement embryonnaire. L'idée communément admise jusqu'alors que la totalité du programme de développement est contenue dans le génome de l'œuf fécondé est remise en cause puisque le génome d'une cellule adulte déjà différenciée, qui a perdu la « totipotence » de l'œuf fécondé est « reprogrammé », comme on dit maintenant, par des facteurs cytoplasmiques de l'ovule énucléé, sans que l'on connaisse encore le détail des interactions complexes entre facteurs génétiques (du noyau) et épigénétiques (du cytoplasme) qui orientent le développement. Mais en même temps, s'est ouverte la boîte de Pandore des projections, réelles et fantasmatiques, sur les applications futures possibles de cette technique à l'espèce humaine. Pour en comprendre les enjeux, il est indispensable de distinguer d'abord entre des techniques voisines mais différentes, toutes qualifiées de clonage, bien que produisant des résultats très différents. Ces techniques posent des problèmes éthiques que l'on doit distinguer, à moins de tomber dans un confusionisme où le mot remplace la chose comme enjeu du débat.

Une première distinction s'impose entre *clonage reproductif d'organisme et clonage de lignées cellulaires, dit non reproductif.*

Dans le premier cas, il s'agirait de faire naître un ou plusieurs bébés, comme Dolly, en implantant dans un utérus féminin une cellule produite par transfert de noyau dans un ovule énucléé et en espérant qu'une grossesse s'ensuivrait jusqu'à son terme.

Dans le deuxième cas, il s'agit de manipulations en laboratoire de cellules ayant toutes ou certaines des propriétés de cellules embryonnaires, sans que la question de leur implantation dans un utérus et de la naissance éventuelle d'un enfant ne se pose.

Le premier cas pose tous les problèmes liés à l'expérimentation humaine, notamment quant aux femmes qui accepteraient ces grossesses expérimentales et aux conséquences pour le moment imprévisibles quant aux risques de développement anormal du fœtus et du nouveau-né qui en serait le produit.

Le deuxième cas ne pose aucun de ces problèmes. Par contre, il semble poser à nouveau, d'une autre façon, la question déjà largement débattue et

controversée du statut de l'embryon. Nous y reviendrons.

Nous devons aussi distinguer *la scission d'embryons* du clonage par transfert de noyau. Après fécondation normale par un spermatozoïde, l'œuf se divise en deux cellules-filles, celles-ci en quatre, etc. Les deux cellules produites par la première division peuvent être séparées et chacune d'elles peut donner naissance à un embryon et éventuellement un nouveau-né, après implantation dans un utérus. Cette procédure est couramment effectuée par intervention humaine chez l'animal, et recommencée plusieurs fois à partir d'un œuf fécondé unique, produisant ainsi huit à douze individus génétiquement identiques. Une scission d'embryons se produit naturellement de façon exceptionnelle et aboutit à la naissance de « vrais » jumeaux, génétiquement identiques. La scission d'embryons humains semble possible car elle a été tentée expérimentalement sur des embryons non viables, sans implantation utérine ni projet de grossesse.

Enfin, un transfert de noyau d'un œuf normalement fécondé dans l'ovule énucléé d'une autre femme a été effectué avec succès et un enfant est né après implantation dans l'utérus de la première femme. La raison de cette intervention était l'existence d'une maladie du cytoplasme (des mitochondries) des ovules de cette femme. Le transfert de noyau est ici effectué *après* fécondation normale, et ne la remplace pas. C'est pourquoi l'enfant n'est génétiquement identique à personne. On ne peut donc pas parler de clonage bien que la technique de transfert de noyau dans un ovule énucléé soit aussi utilisée.

Problèmes éthiques posés par le clonage humain reproductif

La perspective de faire naître un ou plusieurs enfants génétiquement identiques à un adulte ou un enfant existants a déclenché des réactions horrifiées, en même temps que des centaines de personnes se portaient candidates pour leur propre clonage ou celui d'un proche. Tous les comités d'éthique, nationaux et internationaux, saisis de la question ont recommandé l'interdiction de cette pratique, mais pas toujours avec les mêmes motivations. Il existe en effet plusieurs raisons pour une telle interdiction, qui n'ont pas toutes la même portée. La question est actuellement posée avant toute expérimentation visant à adapter la technique « Dolly » à l'espèce humaine. Tous s'accordent sur le caractère inadmissible et « irresponsable » (suivant le terme du comité consultatif national de bioéthique des États-Unis) d'une telle expérimentation humaine en l'état actuel de la technique dont l'innocuité est loin d'être établie chez l'animal. Mais la question est ainsi posée de façon prospective, pour le cas où le clonage reproductif humain serait techniquement faisable sans danger ni pour le bébé, ni pour la mère. Les raisons d'interdire apparaissent alors de nature sociale plus que biologique. Ceci ne diminue pas leur force, mais il est important d'en analyser la nature précisément pour mieux comprendre leur pertinence. Les raisons biologiques le plus souvent invoquées tiennent à l'identité génétique de l'enfant clone avec l'individu cloné. (Rappelons que cette identité génétique peut être produite aussi par scission d'embryons et que celle-ci peut être effectuée sur un embryon cloné et produire ainsi plusieurs enfants clones. Le Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé a recommandé d'interdire toute pratique visant à la reproduction d'individus génétiquement identiques incluant ainsi la production artificielle de jumeaux par scissions d'embryons.) La production artificielle et intentionnelle d'individus génétiquement identiques est généralement considérée comme une atteinte à la dignité humaine. Son interdiction est recommandée pour la raison que l'unicité de la personne humaine, irremplaçable parce que ne ressemblant à aucune autre personne, est en général considérée comme le support de son autonomie et de sa dignité. Toutefois, le lien entre identité génétique et identité des personnes est beaucoup plus distendu qu'on a pu l'imaginer, sur la base de fausses représentations sur le caractère exclusivement génétique des facteurs du développement de chaque individu. Il suffit de rappeler que les vrais jumeaux sont des individus différents déjà sur le plan biologique : les détails de la structure de leur cerveau et de leur système immunitaire sont différents à cause du rôle de l'épigenèse dans le développement. À plus forte raison sont-ils des personnes différentes dans leurs dimensions culturelles et sociales. Autrement dit, l'identité génétique des clones entre eux et avec l'individu cloné ne les empêcherait pas d'être des personnes humaines à part entière, avec leur individualité et toute la dignité qui s'y attache.

Mais il existe d'autres raisons d'interdire de faire naître des enfants de cette façon, de nature sociale plutôt que biologique. Les repères de la filiation seraient bouleversés puisqu'en l'absence de reproduction sexuée le clonage produirait des individus qui seraient à la fois la sœur ou le frère jumeau du cloné et sa fille ou son fils, suivant que celui-ci serait une femme ou un homme. On pourrait imaginer une loi fixant arbitrairement l'âge du cloné au-delà duquel il serait considéré comme un parent et au-dessous duquel il serait un frère ou une sœur ! L'apparence du corps et du visage serait la même entre clones et cloné si l'on admet qu'ils auraient le même degré de ressemblance que celui de vrais jumeaux. Toutefois, ceci n'est pas absolument certain en ce qui concerne le cloné et son ou ses clones. D'une part, la différence d'âge éventuelle diminuerait la ressemblance d'autant plus qu'elle serait plus grande. D'autre part, contrairement au cas de vrais jumeaux ainsi qu'à celui d'individus produits par scission d'embryons, l'œuf artificiel produit par transfert de noyau a un

cytoplasme différent de celui de l'œuf initial qui avait produit l'individu cloné chez qui le noyau a été prélevé. On ne sait pas encore jusqu'à quel point cette différence atténuerait la ressemblance d'apparence que produit l'identité des génomes chez les vrais jumeaux. Pour le moment, on admet donc que cette ressemblance serait aussi grande et ceci constitue une autre raison d'interdire ces pratiques du fait de ses conséquences sur le regard d'autrui : la valeur symbolique du corps et du visage humains *vus* comme support de la personne dans son unicité tendrait à disparaître. Cette raison est d'autant plus forte que le clonage éventuellement associé à la scission d'embryons serait utilisé systématiquement pour fabriquer plusieurs individus génétiquement et apparemment identiques. Ceci conduit à l'analyse des motivations pour lesquelles des êtres humains seraient clonés. On peut envisager des politiques collectives d'eugénisme positif visant à multiplier certains génomes, pour des raisons grandement illusoires d'ailleurs compte tenu encore une fois de l'importance des effets de l'épigenèse et de l'environnement. C'est cette éventualité qui fait parler de possibilité de crime contre l'humanité, par analogie avec les pratiques nazies d'accouplements forcés, censées produire une « race » supérieure. Bien que le clonage ne supprimerait pas l'unicité des personnes, il constituerait une instrumentalisation de ces personnes chez qui la loterie de l'hérédité aurait été supprimée et qui auraient été fabriquées comme moyens de reproduire à l'identique tel ou tel génome choisi à l'avance avec une finalité extérieure à eux-mêmes. Les clones humains risqueraient d'être regardés comme des variétés infra-humaines ou posthumaines et leur existence risquerait d'être réduite à une nouvelle forme d'exploitation. Certes, leur propre caractère humain serait aussi irréductible à leurs gènes que celui des autres humains, et l'on peut imaginer que leur humanité les conduirait à se révolter. Mais leur fabrication, loin d'être un progrès serait une régression sociale et morale conduisant à recréer les conditions d'un nouvel esclavage.

Des motivations plus individuelles peuvent être envisagées. La plupart sont liées à l'illusion que le clonage serait une forme d'immortalité. La médecine et la biologie n'ont aucune raison de se mettre au service de tels fantasmes où les croyances traditionnelles en l'immortalité de l'âme ou la réincarnation sont projetées de façon folle sur les molécules d'ADN. L'utilisation de clones comme réservoirs d'organes en vue de transplantations futures est parfois invoquée pour être justement rejetée avec horreur comme impliquant un retour à la barbarie de sacrifices humains.

Restent quelques cas exceptionnels, où le clonage reproductif humain pourrait être utilisé dans un but thérapeutique : stérilité absolue ne pouvant être palliée par aucune des techniques de procréation médicalement assistée ; fabrication d'un jumeau décalée dans le temps, qui sauverait par exemple un enfant leucémique en lui donnant sa moelle osseuse sans être lui-même en danger et en gardant tout l'amour, et peut-être plus, de ses parents qui l'auraient fabriqué dans ce but. Certaines de ces situations exceptionnelles font l'objet de controverses sur le caractère éthique ou non de l'utilisation exceptionnelle de clonage reproductif dans un but thérapeutique ou palliatif. En tout état de cause, la question effectivement posée ne concerne pas cette utilisation elle-même, puisque la technique n'est pas encore transposée à l'espèce humaine, mais le développement de la recherche appliquée dans le but d'effectuer une telle transposition. La réponse apportée à cette question par la totalité des comités d'éthique consultés est négative. Certes, les risques biologiques encore inhérents à la technique expliquent pour le moment cette unanimité. Mais pour la plupart, même dans l'hypothèse où la technique serait suffisamment maîtrisée chez l'animal, compte tenu des risques de régression sociale de son application à la reproduction humaine, ces situations exceptionnelles ne justifient pas la mise en œuvre de travaux visant à l'adapter à la physiologie humaine. Cette position est renforcée par les perspectives thérapeutiques qu'offrent les techniques de clonage humain *non* reproductif, ainsi que le développement d'autres techniques biomédicales, qui rendraient inutiles ces tentatives.

Le clonage de lignées cellulaires humaines à visée thérapeutique, non reproductif : une cellule artificielle fabriquée sans fécondation est-elle un embryon ?

Si un malade a besoin d'une transplantation de cellules ou de tissus, le transfert de noyau d'une de ses cellules dans l'ovule énucléé d'une donneuse volontaire pourra lui permettre, dans un proche avenir, de bénéficier des perspectives thérapeutiques qu'ouvre le clonage non reproductif de cellules humaines. En effet, cette cellule initiale bien que fabriquée sans fécondation présente en culture les propriétés de totipotence d'un embryon. Ses divisions successives permettent d'obtenir, comme à partir d'un embryon, des cellules souches embryonnaires à partir desquelles des lignées cellulaires et des tissus génétiquement identiques au sujet malade peuvent être obtenus. Celles-ci constitueraient un matériel idéal pour des transplantations éventuelles. On peut concevoir que dans un avenir plus lointain, encore indéterminé, des organes artificiels parfaitement compatibles puissent être produits de cette façon en laboratoire. Le seul problème éthique que posent éventuellement la culture et l'utilisation de cellules souches embryonnaires tient au statut que l'on est prêt, ou non, à attribuer à un embryon humain *in vitro* dès les premiers stades de son développement.

Mais dans tous les cas, que l'on considère l'embryon comme une personne dès la féconda-

tion, ou que l'on utilise la notion de personne potentielle pour limiter et encadrer l'utilisation d'embryons à des projets de recherche ou de traitement bien définis, c'est la fécondation qui définit le moment à partir duquel un ovule est considéré comme un embryon, quand on rejette, comme en France, la qualification de préembryon retenue dans les pays anglo-saxons jusqu'au quatorzième jour suivant la fécondation.

Or, dans le cas de clonage par transfert de noyau, la cellule initiale totipotente est produite sans fécondation, à partir du noyau de cellule adulte et d'un ovule énucléé non fécondé. Celui-ci pourrait d'ailleurs provenir d'une autre espèce – et cela a été tenté –, ce qui éviterait d'avoir à effectuer un prélèvement d'ovule sur une femme. Quoi qu'il en soit, la cellule totipotente produite par transfert de noyau n'est pas un embryon du point de vue de la façon par laquelle elle a été produite. Si l'on ne savait pas que, dans certaines conditions, après implantation dans un utérus, elle aurait quelques chances de se développer et de donner peut-être naissance à un individu, on n'aurait aucune raison de considérer comme un embryon cette cellule-artefact. Cette situation fait éclater toute définition essentialiste qui attribue à une cellule quelle qu'elle soit une *nature* d'embryon, alors que certaines propriétés d'un embryon n'apparaissent qu'après coup et, dans certaines circonstances, du fait d'interactions multiples entre les éléments de cette cellule et ses environnements successifs. Ainsi, même si l'on considère un embryon humain comme une personne dès la fécondation, il n'est pas justifié de parler d'instrumentalisation d'embryon quand on utilise une cellule artificielle produite sans fécondation par transfert de noyau, en dehors de toute visée de reproduction d'un individu. Ceci n'empêche pas, d'autre part, comme on l'a vu, de considérer un individu qui serait né par clonage comme une personne à part entière, et d'interdire cette pratique pour cette raison même.

► ATLAN H., « Personne, espèce, humanité ? », in *Patrimoine génétique et droits de l'humanité : Vers un anti-destin ?*, éd. F. Gros & G. Huber, Paris, O. Jacob, 1992, 52–63 ; « DNA : Program or data ? (or : Genetics is not in the gene) », *Bulletin of the European Society for the Philosophy of Medicine*, 3:3, CD-ROM 1.0.1.a, b, E, 1995 ; *La fin du « tout génétique » ? Vers de nouveaux paradigmes en biologie*, Paris, INRA Éditions, 1999. — ATLAN H., AUGÉ M., DELMAS-MARTY M., DROIT R.-P., FRESCO N., *Le clonage humain*, Paris, Le Seuil, 1999. — ATLAN H. & KOPPEL M., « The Cellular Computer DNA : Program or Data ? », *Bulletin of Mathematical Biology*, 51 (2) (1989), 613–625. — CAMPBELL K. H. S., MCWHIR J., RITCHIE W. A. & WILMUT I., « Sheep cloned by nuclear transfer from a cultured cell line », *Nature*, 380, 1996, 64-66. — CIBELLI J. B., STICE S. L., GOLUEKE P. J., KANE J. J., JERRY J., BLACKWELL C., PONCE DE LEON F. A., ROBL J. M., « Cloned Transgenic Calves Produced from Nonquiescent Fetal Fibroblasts », *Science*, 280, 1998, 1256-1258. — DUPRAU J., *Cloning*, San Diego (CA), Lucent Books, 2000. — FOX KELLER E., *Refiguring Life. Metaphors of Twentieth-Century Biology*, New York, Columbia Univ. Press, 1995 (trad. fr. G. Charpy & M. Saint-Upery, *Le rôle des métaphores dans les progrès de la biologie*, Paris, Synthelabo, 1999). — GEARHART J., « New Potential for Human Embryonic Stem Cells », *Science*, 282, 1998, 1061-1062. — GURDON J. B., « The Development Capacity of Nuclei Taken From Intestinal Epithelial Cells of Feeding Tadpoles », *Journal of Embryology and Experimental Morphology*, 10, 1962, 622–640. — GURDON J. B., LASKEY R. A. & REEVES O. R., « The Developmental Capacity of Nuclei Transplanted from Keratenized Skin Cells of Adult Frogs », *Journal of Embryology and Experimental Morphology*, 34, 1975, 93–112. — GURDON J. B. & UEHLINGER V., « "Fertile" Intestine Nuclei », *Nature*, 210, 1966, 1240–1241. — KAHN A. & PAPILLON F., *Copies conformes, le clonage en question*, France, Nil Éditions, 1998. — KATO Y., TANI T., SOTOMARU Y., KUROKAWA K., KATO J., DOGUCHI H., YASUE H. & TSUNODA Y., « Eight Calves Cloned from Somatic Cells of a Single Adult », *Science*, 282, 1998, 2095-2098. — KONO T., « Nuclear transfer and reprogramming », *Reviews of Reproduction*, 2, 1997, 74-80. — KOPPEL M. & ATLAN H., « Les gènes : programme ou données ? Le rôle de la signification dans les mesures de complexité », in *Les théories de la complexité*, éd. F. Fogelman-Soulié, Paris, Le Seuil, 1991, 188–204. — LEVICK S. E., *Clone being : exploring the psychological and social dimensions*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2004. — MARSHALL E., « A Versatile Cell Line Raises Scientific Hopes, Legal Questions », *Science*, 282, 1998, 1014-1015. — RENARD J. P., CHASTANT S., CHESNÉ P., RICHARD C., MARCHAL J., CORDONNIER N., CHAVATTE P. & VIGNON X., « Lymphoid hypoplasia and somatic cloning », *Lancet*, 353, 1999, 1489-1491. — SCHNIEKE A. E., KIND A. J., RITCHIE W. A., MYCOCK K., SCOTT A. R., RITCHIE M., WILMUT I., COLMAN A. & CAMPBELL K. H. S., « Human Factor IX Sheep Produced by Transfer of Nuclei from Transfected Fetal Fibroblasts », *Science*, 278, 1997, 2130-2133. — SOLTER D., « Dolly is a clone – and no longer alone », *Nature*, 394, 1998, 315-316. — THOMSON J. A., ITSKOVITZ-ELDOR J., SHAPIRO S. S., WAKNITZ M. A., SWIERGIEL J. J., MARSHALL V. S. & JONES J. M., « Embryonic Stem Cells Derived from Human Blastocysts », *Science*, 282, 1998, 1145-1147. — WAKAYAMA T., PERRY A. C. F., ZUCCOTTI M., JOHNSON K. R. & YANAGIMACHI R., « Full-term development of mice from enucleated oocytes injected with cumulus cell nuclei », *Nature*, 394, 1998, 369-374. — WILMUT I., SCHNIEKE A. E., MCWHIR J., KIND A. J. & CAMBELL K. H. S., « Viable Offspring Derived From Fetal and Adult Mammalian Cells », *Nature*, 385, 1997, 810–813. — YOUNG L. E., SINCLAIR K. D. & WILMUT I., « Large offspring syndrome in cattle and sheep », *Reviews in Reproduction*, 3, 1998, 155-163. — Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE). « Réponse au président de la République au sujet du clonage reproductif », Notice n° 54, April 22, 1997, *Cahiers du CCNE*, 12 (1997), 17-39. English translation at www.ccne-ethique.org.fr. — « La constitution de collections de cellules embryonnaires humaines et leur utilisation à des fins thérapeutiques ou scientifiques », Notice n° 53, *Cahiers du CCNE*, 12 (1997), 6-9. — « La constitution de collections de cellules, tissus et organes, embryonnaires humaines et leur utilisation à des fins thérapeutiques ou scientifiques », Report n° 52-53, *Cahiers du CCNE*, 12 (1997), 10-16. — The LANCET Edi-

torial, « First principles in cloning », *The Lancet*, 353, 1999, 81. — National Bioethics Advisory Commission (États-Unis), *Cloning Human Beings, Report and Recommendations,* Rockville, Maryland, June 1997. — Nature Editorial, « Adult cloning marches on. New results on cloning technology increase the urgency for regulations to insure its responsible use », *Nature*, 394, 1998, 303. — Symposium : Human Primordial Stem cells... Ethical considerations, *Hasting Center Report*, 29, 2 (1999), 30-48. — Unesco, *Universal Declaration on Human Genome and Human Rights,* Article 11, Unesco General Conference, Paris, November 1997. — CCNE, *Réponse au président de la République au sujet du clonage reproductif,* avis n° 54, avril 1997, in *Cahiers du Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé,* n° 12, Paris, CCNE, 1997 (ce texte peut également figurer dans l'entrée Procréations). — National Bioethics Advisory Commission, *Cloning Human Beings,* Maryland, juin 1997. — Numéro spécial de *La Revue de la CFDT,* n° 14, novembre 1998. — Coll. : *Human cloning and human dignity : an ethical inquiry*, Washington DC, The President's Council on Bioethics, 2002.

Henri ATLAN

→ *Bioéthique , Comités d'éthique ; Médicale (Éthique) ; Procréation assistée.*

COHÉRENTISME → Épistémologie

COMITÉS D'ÉTHIQUE

Les comités d'éthique (CE) sont de nouvelles institutions en rapide expansion dans le monde entier. Ils sont nés : *1)* d'une exigence de responsabilité des chercheurs et des politiques face aux conquêtes de la biomédecine ; *2)* d'une demande d'encadrement des pratiques expérimentales et novatrices ; *3)* de la nécessité d'établir un pont entre la science objectivante et les aspects symboliques du monde ; *4)* d'un besoin d'examiner systématiquement les conduites dans le domaine des sciences de la vie et de la santé, soit « à la lumière des valeurs et principes moraux » (selon l'orientation de la bioéthique américaine), soit du point de vue universaliste des droits de l'homme (selon une orientation européenne), ces droits requérant la participation de tous pour se constituer et pour que soit garanti à tous un égal respect de leur dignité. Organes consultatifs, en général pluridisciplinaires et pluralistes, les CE appréhendent les problèmes en fonction de l'actualité scientifique et sociale. Ils existent à trois niveaux : local, fédéral ou national, international. Le débat est ouvert sur la nécessité de tels organismes, leur composition, leurs attributions. Cette mise au point présentera leurs questionnements propres, les inventivités normatives à l'œuvre et leur ambivalence pour une médiation harmonieuse de l'éthique, du juridique et du politique.

Rappel historique et typologie

L'histoire des CE a été précédée d'une crise de l'éthique biomédicale au sortir de la Seconde Guerre mondiale alors que l'humanité ressentait vivement la vulnérabilité de l'être humain : celle qui affecte l'intégrité du corps et de la vie ; celle aussi de la personne, du sujet de droit et de l'agent moral. La conscience de cette vulnérabilité a redonné vigueur à la philosophie des droits de l'homme réaffirmés en 1948. Le « code » de Nuremberg, ensemble de dix règles régissant les expérimentations sur l'homme, émis lors du procès des médecins nazis, inaugure une série impressionnante de mesures protectrices à l'encontre d'un « biopouvoir » dont M. Foucault a analysé la montée et les caractéristiques.

Les premiers comités d'éthique de la recherche (CER) n'apparurent sur les lieux de recherche qu'après la révélation aux États-Unis, en 1964 et 1966, d'affaires scandaleuses : exploitation de populations vulnérables, exposition à des dangers certains et élevés, réalisations d'essais à l'insu des personnes. On prit conscience que même en temps de paix des chercheurs d'institutions réputées peuvent se livrer à des actes d'inhumanité. Dans un contexte de compétition intellectuelle et commerciale, de sous-information de l'opinion, de lacunes réglementaires, les comités constituent un élément de protection des individus, dont la formule fut officiellement lancée en 1966 par les National Institutes of Health. En 1975 à Tokyo, l'Assemblée médicale mondiale inscrivit dans la déontologie des expérimentations la révision des protocoles par des CE indépendants. L'industrie pharmaceutique pour des raisons juridiques, la communauté scientifique par souci d'honorabilité poussèrent dans le même sens malgré des résistances corporatistes ou les revendications d'une liberté de recherche ambiguë. Aujourd'hui les CER présents dans les principaux pays industrialisés connaissent d'importantes variations dans leur composition et leur esprit, selon le degré de compromis entre l'autorégulation professionnelle et l'intervention de la puissance publique. Souvent (Canada, Belgique, Suisse, Royaume-Uni, etc.) ils restent largement sous la coupe des médecins : ce sont des comités de pairs jugeant en fonction de leurs propres règles. En France, une loi du 20 décembre 1988 institue un regard de la société par le moyen d'organes administratifs que les investigateurs ont l'obligation de consulter et dont elle détermine la composition ; leur fonction consiste à vérifier la conformité des protocoles, dans leurs phases cliniques, avec les exigences des lois civiles. Ils laissent à d'autres CER le soin de réfléchir à l'ensemble du parcours de la recherche.

Localement, la création de comités d'éthique clinique (HEC) dans les hôpitaux est plus récente, puisqu'elle remonte à une décision de la cour suprême du New Jersey en 1976 à propos de la

suspension controversée des traitements de réanimation d'une malade en état de coma chronique. On aurait tort d'attribuer leur implantation au seul désir (néanmoins présent) d'éviter le recours à des tribunaux pour régler les litiges du corps médical avec les familles. Ils correspondent à de nombreux besoins : promotion des droits des malades, aide à la décision dans les cas difficiles, approche globale et humaniste des patients, réflexion sur la médicalisation des débuts et des fins de vie, information et formation des personnels hospitaliers par des programmes éducatifs. Réglementation administrative et conformisme aidant, ils deviennent la norme dans les établissements de soins en Amérique du Nord ; en Europe ils connaissent un essor grandissant.

L'origine des comités nationaux est aussi à chercher en Amérique du Nord, quand le Congrès créa en 1974 une Commission for the Protection of Human Subjects in Biomedical and Behavioral Research, structure interdisciplinaire qui se réunit pendant quatre ans. La première, la France se dota d'un organe permanent, le Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE), créé par décret en 1983. À l'aube du XXIe siècle les pays du Nord n'ont plus le monopole des CE nationaux ; de nombreux pays du Sud ou d'Extrême-Orient leur ont emboîté le pas. Des réseaux inter-continentaux de comités se constituent. Le nombre de leurs membres et la portée de leur mandat varient d'un pays à l'autre. Mais tous sont sans pouvoir contraignant. Une foule de commissions temporaires qui étudient des problèmes spécifiques comme la « reproduction artificielle », la génétique humaine, etc., allonge encore la liste. Le même comité étudie actuellement (2004) la possibilité de construire un instrument juridique universel pour la bioéthique.

Plusieurs d'entre elles ont été réunies sous les auspices du Conseil de l'Europe ou du Council for International Organizations of Medical Sciences. Désormais se fait jour un souci d'harmonisation de toutes ces normes – préparée par des experts – et de concertation entre les institutions car la science ne connaît pas de frontière. Enfin l'Unesco, préoccupée de la compatibilité des droits de l'homme avec la reconnaissance d'une légitime diversité culturelle, a mis sur pied en septembre 1993 un Comité international de bioéthique, dont la mission est de promouvoir un esprit de solidarité mondiale à propos des recherches qui intéressent l'humanité en tant qu'espèce, notamment celles sur le génome : quelle maîtrise de notre propre évolution sommes-nous en train d'acquérir ? À quelles fins ? Au profit de qui ? Ses propositions ne devraient cependant pas empiéter sur les prérogatives des États.

Éthique et politique

En tant qu'institutions, les CE, les conseils nationaux en particulier, exercent une influence non négligeable sur les chercheurs et dans la production de règles sociales ; de là leur importance politique, quoique leurs liens avec les pouvoirs publics soient fort variés.

Le politique est l'autorité responsable de la production des règles de droit assurant la liberté de chacun et la prise en compte des justes revendications de tous, y compris des absents aux débats. Or le droit repose, entre autres, sur des positions morales communes pour tracer les limites non arbitraires de ce qui est acceptable dans la société. La désignation de commissions d'éthique nationales, permanentes ou pas, signifie le devoir que le politique se reconnaît de s'entourer de conseils indépendants du pouvoir, capables de discerner les menaces au respect de l'homme dans la conjoncture des violences techniciennes, économiques et étatiques. Dans un monde plus que jamais divisé et loin du point de vue de Dieu, nous nous demandons : y a-t-il des choses qu'il vaut mieux ne pas savoir parce que cette connaissance fera notre malheur individuel ou menacera nos libertés (médecine prédictive) ? Quelles décisions prendre s'il est vrai que les conséquences à long terme de nos actions sur l'homme sont imprévisibles ou que se font attendre les solutions techniques escomptées aux problèmes posés par les techniques (embryons surnuméraires) ? Quels choix opérer qui ne soient ni les utopies d'une science prométhéenne ni le gel de l'activité cognitive ? Alors que H. Jonas préconise une heuristique de la peur présumant l'échec de la raison argumentative et qu'il débouche sur l'idée d'une tyrannie bienveillante à l'endroit de citoyens incapables d'évaluer ce qui les menace, le recours à des CE – à condition qu'ils ne soient assujettis à aucune sorte de pouvoir et qu'ils inspirent le débat démocratique – fait fonds sur la possibilité d'édifier des normes pratiques par des processus de délibération. Mais la seule régulation éthique conduirait à une dépolitisation dangereuse pour la légitimité des règles sociales, et elle peut être tentée, au lieu d'assumer ses responsabilités, de se décharger des questions gênantes sur ces commissions.

Par ailleurs l'institutionnalisation de l'éthique inquiète. On voit poindre le danger que les avis des CE ne deviennent référence morale officielle « à l'aune de laquelle il conviendrait d'évaluer toute réflexion ou proposition d'ordre éthique », ou soient une étape obligée dans l'élaboration du droit (*Dictionnaire permanent. Bioéthique...*, 1994, 276). Le modèle élitiste français d'un « comité de sages », très préoccupé du passage de l'éthique au droit et de traduction en termes juridiques d'interdits qu'il édicte au nom de principes moraux, n'est pas à l'abri d'une telle déviation. Par le poids de leur prestige, des CE de ce type risquent de faire ombrage à l'activité des parlementaires. S'ils devenaient rouages permanents de l'État, en faire partie serait un enjeu de pouvoir considérable et nuirait à l'authenticité des juge-

ments personnels que leurs membres ont à y exprimer. À tous niveaux un souci de perpétuation de la structure ne va pas sans risques.

De l'avis général, l'intérêt majeur des CE est de rehausser la qualité d'un débat qui ne doit être ni confidentiel ni réservé à ses spécialistes. Le CCNE s'est attribué une tâche propédeutique. Aux États-Unis les audiences, réunions et délibérations de la première Commission eurent lieu publiquement, en vertu de la transparence qui doit présider à la résolution de problèmes d'éthique d'intérêt public. L'on a pu parler même d'un « modèle populiste » à propos du Conseil danois d'éthique créé en 1988, surtout impliqué dans des tâches d'animation. Grâce à leurs publications, les CE, sur des questions d'une grande complexité, permettent d'avoir accès à des informations plus sûres que celles diffusées par les médias. Ils servent la démocratie s'ils mettent à la disposition des citoyens « une information élaborée dans ses aspects problématiques d'une façon pluraliste et pluridisciplinaire » (Hottois, *in* Moulin M. éd., *Contrôler la science,* 113). Encore faut-il qu'ils ne reproduisent pas sans véritable argumentation ni principes une poussière d'opinions contradictoires (Kemp, *ibid.,* 29) ou ne clôturent pas le débat par avance en escamotant les divergences de vues par un unanimisme de façade.

Une casuistique prudentielle et normative

Divers par leurs mandats et leur place dans l'espace public, les CE le sont aussi par leurs démarches intellectuelles. Il n'est cependant pas impossible de repérer des procédures communes à cette éthique appliquée ou morale en situation.

1) Les CE réservent une part importante à l'information médicale et scientifique. Faire le point sur les connaissances biologiques ou la situation médicale est un préliminaire obligé correspondant à plusieurs objectifs. Il y a des clarifications à opérer pour cerner adéquatement les problèmes : qui niera l'utilité de lumières sur l'embryogenèse ou sur le « patrimoine génétique » ? Il faut disposer de données fiables pour mesurer les risques et écarter les projets aventureux ou prématurés d'une part, pour soupeser les avantages escomptés en santé publique d'autre part. Comités nationaux et locaux font observer aux investigateurs des règles d'une prudence qui rappelle la *phronésis* de la morale aristotélicienne. Entre les terreurs paralysantes et les désirs sans bornes de savoirs, de puissance, de profits, se construit une éthique de la modération et de la responsabilité. Elle explore la mesure de nos limites, celles que posent à la fois l'état des connaissances et la nature des choses, comme le dit Jonas, des freins se desserrant à mesure que les incertitudes se dissipent sur l'accessible et l'opportun (Fagot-Largeault, « Normativité biologique et normativité sociale », 210 *sq.*). Aujourd'hui, l'idée d'intervenir sur un gène défectueux n'apparaît plus comme un sacrilège mais comme une thérapie rationnelle puisqu'elle corrige le facteur étiologique du désordre. On notera aussi que les CE contribuent à un déplacement de l'éthique traditionnelle centrée sur l'individu vers des considérations de l'utilité collective.

2) La référence à la norme juridique, paradoxalement, y est constante. Au plan local, les CE, parfois nés de la contestation de normes légales au nom de normes professionnelles, tendent à faire du droit l'arbitre de toutes les oppositions au fur et à mesure que s'instaure, par leur moyen, un ordre administratif. Au niveau national, le recours aux principes généraux du droit vient à l'appui des valeurs qu'on veut préserver, mais le souci de cohérence avec le système juridique en vigueur sert aussi à limiter les options au moment où le juriste voit vaciller les fondements anthropologiques de l'édifice législatif !

3) Courants philosophiques et religieux évitent de s'y opposer frontalement ; la discussion se tient dans une zone moyenne de bons sentiments et de grands principes intuitivement partagés, ce qui satisfait davantage les esprits en quête de paix sociale que les tenants de philosophies morales cohérentes. Le processus décisionnel fait appel à des raisonnements moraux éclectiques. Mais il est des questions qui divisent sans que l'on puisse compter sur la ressource des valeurs communes. Ainsi du statut de l'embryon. Les CE se voient partagés entre la nécessité d'émettre des propositions (en vue de la loi et des déontologies) ayant une chance de succès auprès de l'opinion et le désir d'atteindre à une universalité de droits.

Une pratique communicationnelle

Les CE sont composés de façon à « faire droit à la pluralité des rationalités, à leurs légitimités respectives et aux possibilités de dialogue qu'elles offrent » (Delfosse, *L'Expérimentation médicale sur l'être humain,* 1993, 211). Le pluralisme des convictions garantit qu'ils ne sont pas inféodés à un courant de pensée dominant. L'égal respect de chacun en tant que partenaire de la discussion et le respect dû à tout homme en tant que membre de la communauté morale y sont les principes de base.

Trois hypothèses philosophiques peuvent présider à la conception de ces institutions.

1) Selon une hypothèse « basse » ou relativiste, les êtres humains seraient des « étrangers moraux » (trad. Engelhardt) ; mais une éthique minimale de respect de la liberté des croyances et des idées dont sont porteuses les personnes nous amène à établir des procédures de négociations pacifiques des conflits engendrés par la pluralité des vues sur le bien. Terrains neutres, espaces de liberté, les comités sont déjà par eux-mêmes une concrétisation de cette éthique minimale faite de tolérance, dont les débouchés ne sont au demeurant pas assurés.

2) La seconde hypothèse, formulée par Moreno, emprunte beaucoup au pragmatisme. Les comités sont susceptibles de jouer un rôle utile dans la société grâce à leur recherche de consensus sociaux. Ces derniers sont possibles si l'on admet que malgré leurs divergences historico-culturelles les hommes possèdent un sens moral commun (cf. Hutcheson) et une logique de base qui leur permet de s'entendre. Lieux d'interactions, de partage d'expériences, offrant peut-être l'occasion d'engager une dialectique fine entre argumentation et convictions, comme le souhaite P. Ricœur, les comités aboutissent à des accords sur des lignes de conduite concrètes à condition d'exclure toute morale strictement déductiviste fondée sur des *a priori* « dogmatiques ». Établir des convergences ayant valeur normative contre les facteurs de division, tel est l'esprit qui préside à des délibérations qui ne prétendent point déterminer ce qui doit être fait dans l'absolu mais cherchent l'optimum, autant que faire se peut, pour une situation donnée. Résignation à un moindre mal provisoire, simples ententes de pur bon sens, formules de compromis bancales ne manquent guère. Le désir de ne pas heurter les opinions majoritaires, ou – localement – de ne pas entamer la cohésion du groupe font courir le risque de pseudo-consensus mal étayés et de perpétuation des conformismes. Un reproche majeur adressé à nombre de CE est en effet la faiblesse argumentative de leurs rapports. La recherche de consensus à tout prix au lieu d'une compréhension argumentée croissante appauvrirait sans doute la réflexion éthique.

3) La troisième hypothèse trouve son expression dans les éthiques de la discussion rationnelle. Dans la ligne des exigences posées par le respect des droits de l'homme Apel et Habermas pensent qu'il existe une tâche morale « d'institutionnaliser dans le monde vécu, aux fins de régulation des conflits, des "discussions pratiques" qui contiennent leur principe régulateur dans les normes procédurales des discussions argumentatives idéales » (Apel, *Éthique de la discussion*, 1994, 65). En dépit des dysfonctionnements factuels, ces pratiques communicationnelles sont porteuses du projet mobilisateur de rationalité partagée. Croire en la possibilité de délibérer raisonnablement entre hommes de toutes cultures n'est-ce pas s'engager pour le progrès de la solidarité et en vue de la préservation d'une forme de vie pour les générations futures telle que la raison, le respect de chacun et la justice y soient sauvegardés ? En ce sens l'institutionnalisation de lieux de discussion n'a pas qu'un intérêt prudentiel mais une portée éthique véritable, même s'il est clair que s'en tenir à des pratiques discursives ne suffit pas à enrayer des logiques déshumanisantes car les meilleurs arguments étant sans force s'ils restent en suspens dans le ciel des idées.

Les CE traduisent une volonté collective de ne pas sombrer dans le cynisme nihiliste ni le relativisme généralisé. Peut-être sont-ils une étape d'un processus civilisateur dans lequel « l'intelligence commune », par-delà les « disputes d'école », prend force en réaction contre l'expérience toujours réactualisée de l'inhumanité du monde, comme le pensait Maritain à propos des préparatifs historiques de la Déclaration universelle des droits de l'homme (*Comités d'éthique à travers le monde,* 1988, 12-17).

► AMBROSELLI C., *Le Comité d'éthique,* Paris, PUF, 1990. — APEL K.-O., *Éthique de la discussion*, trad. fr., Paris, Le Cerf, 1994. — AUMONIER N. & FAGOT-LARGEAULT A., « L'éthique consensuelle au CCNE », *Communio*, n° 109, 1993. — BYK C. & MÉMETEAU G., *Le Droit des comités d'éthique,* Lacassagne, Eska, 1996. — DELFOSSE M.-L., *L'Expérimentation médicale sur l'être humain,* Bruxelles, De Boeck Univ., 1993. — ENGELHART H. T., *The Foundations of Bioethics,* Oxford Univ. Press, 1986. — FAGOT-LARGEAULT A., « Normativité biologique et normativité sociale », *in* CHANGEUX J.-P. dir., *Fondements naturels de l'éthique,* Paris, Odile Jacob, 1993 ; *L'Homme bioéthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant,* Paris, Maloine, 1985. — HOTTOIS G. & MISSA J.-N. éd., *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck, 2001 (les entrées Comité d'éthique, Comité consultatif d'éthique (CCNE), Comité directeur pour la bioéthique, Comité international de bioéthique). — LANGLOIS A., « La protection des personnes dans la recherche biomédicale : une affaire de comtés », *Cités* (3), 2000, 30-49. — LEBEER G. & MOULIN M. éd., « Ethical function in hospital ethics committees », Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 2000, 2001. — LE BRIS S., *Les Instances nationales d'éthique,* Montréal, Rapport du Centre de recherche en droit public, 1992. — LENOIR N. & MATHIEU B., *Les normes internationales de la bioéthique*, Paris, PUF, 1998. — LEVINE R. J., *Ethics and Regulation of Clinical Research,* Baltimore / Munich, Urban & Schwarzenberg, 2e éd., 1986. — MORENO J. D., *Deciding Together, Bioethics and Moral Consensus*, Oxford Univ. Press, 1995. — MOULIN M. éd., *Contrôler la science,* Bruxelles, De Boeck Wesmaël, 1990. — PARIZEAU M.-H. éd., *Hôpital et éthique. Rôle et défi des comités d'éthique,* Québec, Presses de l'Univ. Laval, 1995. — SICARD D. éd., *Travaux du Comité consultatif national d'éthique*, 20e anniversaire, Paris, PUF, 2003. — Coll. · Comité consultatif national d'éthique, *La Recherche biomédicale et le respect de la personne humaine,* Paris, La Documentation française, 1987. — *CCNE, Xe anniversaire, les avis de 1983 à 1993. — Comités d'éthique à travers le monde, recherches en cours, 1986, 1987, 1988, 1989,* Paris, Tierce-médecine-Inserm. — Hastings Center, *Ethics Committees : Core Resource,* New York, HC, 1988. — *Journal of Medicine and Philosophy* (16), n° 4, 1991, « Consensus in panels and committees, conceptual and ethical issues », Kluwer AC, Dordrecht / Boston / Londres. — National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, *The Belmont Report : Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research,* Washington, DHEW Publications. — *Report of the Committee of inquiry into human fertilization and embryology,* Her Majesty's Stationery Office, 1984. — *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics,* New York, Cambridge Univ. Press. — *HEC Forum,* Spicker S. & Wilson Ross J. éd., Kluwer. — *Le Journal international de bioéthique,* Byk C., Gerin G. & Milani-Comparetti M. éd., Lyon, Alexandre Lacassagne. — *Dictionnaire permanent. Bioéthique et Biotechnologie,* Paris, Éd. législatives,

1994. — *Les Cahiers du Comité Consultatif National d'Ethique pour les sciences de la vie et de la santé*, Paris, CCNE.

Anne LANGLOIS

→ *Bioéthique ; Droits ; Médicale (Éthique) ; Procréation assistée.*

COMMÉMORATION

Devoir de mémoire et commémoration

La commémoration désigne l'ensemble des phénomènes visant à inscrire dans le présent le souvenir d'un événement ou d'une personne. L'acte commémoratif prend le plus souvent la forme d'une cérémonie ou d'un rituel et n'exige pas de ceux qui y participent qu'ils aient eux-mêmes vécu les événements commémorés.

Mais au-delà de la simple cérémonie, le souci commémoratif recouvre une multiplicité de phénomènes. Depuis le monument qui perpétue le souvenir d'un homme ou d'un événement jusqu'à la publication d'un ouvrage dédié à la mémoire d'une personnalité intellectuelle ou artistique, en passant par les manifestations publiques tels les concerts, les expositions ou les colloques, la fonction commémorative peut se présenter sous une diversité d'aspects.

Cet ensemble de manifestations traduit un souci unique : celui de fixer des repères dans le temps, de définir un processus de continuité temporelle à l'intérieur duquel l'homme se situe et s'oriente. Ainsi comprise, la commémoration remplit une fonction identitaire : elle permet à l'homme de se comprendre lui-même au sein d'une histoire donnée. Elle fournit tout d'abord un véhicule à travers lequel s'exprime une identité collective. La célébration de l'Independence Day aux États-Unis, par exemple, offre un cadre à l'intérieur duquel chaque citoyen peut manifester son sentiment d'identité et affirmer son adhésion aux valeurs qui lui sont inhérentes. Mais l'acte commémoratif est également constitutif de l'identité qu'il exprime. En rendant manifeste un sentiment d'appartenance, il lui confère en même temps un contenu. La commémoration accomplit une fonction d'enseignement et de transmission. Elle vise à communiquer aux nouvelles générations les idéaux, les traditions, les projets collectifs propres à une communauté donnée. Ainsi, la commémoration de la Révolution française vise tout autant à sceller et à renforcer un lien social qu'à assurer la continuité des valeurs qu'il incarne.

Usages et abus de la commémoration

La fonction identitaire de la commémoration comporte plusieurs dimensions. Tout d'abord, l'effort commémoratif peut répondre à une exigence de nature religieuse. Plusieurs rituels du christianisme ne sont en vérité pas autre chose que des actes de commémoration : la célébration de Noël, de la Pâque, de l'Ascension vise à fixer dans le présent la mémoire des moments déterminants de l'existence du Christ. De la même manière, dans le judaïsme, la célébration de la Pâque commémore l'événement fondateur de la sortie d'Égypte. Par ailleurs, le culte que l'on voue aux morts répond souvent à un commandement religieux. C'est ici que l'on retrouve la commémoration dans sa signification originaire : il s'agit, à travers le monument commémoratif ou le rituel, de rappeler le mort au souvenir des vivants, afin d'inciter ces derniers à prier pour son âme. L'enjeu est alors spirituel autant qu'identitaire, puisque dans la commémoration des morts s'exprime l'adhésion des vivants aux valeurs et aux croyances d'une communauté religieuse et leur participation à sa destinée collective.

En second lieu, la commémoration revêt une dimension civile lorsque, par exemple, elle célèbre le sacrifice de ceux qui ont perdu la vie en défendant leur État. Le tombeau du soldat inconnu en France, le Cénotaphe au Royaume-Uni, le monument dédié aux soldats morts pendant la guerre du Viêt-nam aux États-Unis constituent autant de lieux où se cristallise une mémoire collective, où s'affirme un sentiment de solidarité nationale. Bien sûr, ces monuments manifestent avant tout la reconnaissance d'un peuple à l'égard de ceux qui se sont sacrifiés pour le défendre, ou pour en défendre les intérêts, et c'est dans cette mesure qu'ils confèrent un contenu au sentiment d'identité collective. Mais ils servent également un objectif propre à l'État lui-même : en célébrant l'héroïsme des soldats, en leur accordant un statut particulier parmi les morts de la communauté, l'État fait savoir à ses citoyens que tous ceux qui combattront pour lui seront honorés de la sorte. La commémoration répond ici à une stratégie d'autopréservation de la part de l'État : elle permet à ce dernier de s'assurer que lorsqu'il sera à nouveau menacé, ses citoyens seront prêts à prendre les armes pour le défendre. Pour ceux qui risquent leur vie à combattre pour leur État, la perspective d'une élévation au statut de héros, et d'une place unique dans la mémoire de leurs concitoyens permet de vaincre la peur de la mort. Le traitement réservé aux mutins de la Première Guerre mondiale vise le même objectif : le refus de les commémorer sert à indiquer que seuls ceux qui servent l'État auront droit au respect de la communauté et que ceux qui refusent de le défendre seront exclus de la mémoire nationale.

Enfin, certaines formes de commémoration répondent à une visée politique. La célébration du 80ᵉ anniversaire de l'Armistice, par exemple, a été utilisée pour soutenir le processus de paix en Irlande du Nord. La présence, côte à côte, du souverain britannique et de la présidente d'Irlande aux cérémonies de Thiepval présentait un symbole de réconciliation et servait à démontrer que les

ennemis d'hier pouvaient être unis dans la poursuite d'un objectif commun.

Mais la commémoration peut également servir une stratégie d'occultation et s'accomplir aux dépens de la vérité historique. Ainsi, en Espagne, après la fin de la guerre civile, la grande majorité des monuments commémoratifs ont été érigés à la mémoire des victimes nationalistes, et, encore aujourd'hui, très peu de monuments commémorent les victimes du côté républicain. Les monuments commémoratifs polonais érigés à la mémoire des victimes des camps de concentration nazis offrent un autre exemple d'occultation de la mémoire d'un groupe au profit d'un autre. Un grand nombre de ces monuments évoquent le martyre du peuple polonais, mais ne font aucune mention des victimes juives, même si les Juifs étaient les plus nombreux à avoir péri dans les camps. En 1947, le parlement polonais consacrait le camp d'Auschwitz « à la mémoire du martyre de la nation polonaise et d'autres peuples ». On peut également chercher à jeter un voile sur une période historique difficile à assumer en l'amalgamant à une autre, plus glorieuse. Comme le montre H. Rousso, l'association, en un acte unique de commémoration, du Pétain de la Grande Guerre avec l'homme de la Collaboration aboutit à diluer la spécificité de l'épisode de Vichy dans l'évocation d'un homme qui a été aussi le héros de la Première Guerre mondiale.

Enfin, la commémoration d'un passé douloureux perpétue parfois d'anciennes haines et peut faire obstacle à la paix et au processus de réconciliation. Une utilisation abusive de la mémoire peut générer de nouvelles violences et alimenter le cycle de la vengeance et du ressentiment. Les défilés orangistes en Irlande du Nord, par exemple, s'ils permettent à un groupe d'affirmer son identité, font souvent l'objet d'un usage politique abusif et entretiennent les tensions entre Catholiques et Protestants. Dans un autre contexte, la mémoire des guerres qui ont ponctué l'histoire des Balkans – et en particulier celle de la bataille du Kosovo de 1389 – sert parfois à attiser les sentiments nationalistes parmi les peuples de ces régions, et à exacerber l'hostilité et la méfiance qui règnent entre eux.

Le lien avec le passé

Ces exemples tendent à montrer que la valeur de la commémoration n'est pas absolue, mais qu'elle dépend de l'utilisation à laquelle elle est soumise. La commémoration repose ainsi sur un rapport au passé qui met en valeur la pertinence que certains événements conservent pour nous. Le passé n'est pas qu'un simple objet de contemplation ou d'étude, sans implication pour ce que nous vivons. Bien plutôt, nous sommes appelés à reconnaître le lien intime qui nous unit à lui et qui nous engage dans nos préoccupations, nos choix, nos projets.

Ainsi comprise, la commémoration accomplit une « réactualisation » du passé dans le présent. Cela ne signifie pas que les événements du passé doivent être simplement reproduits ou répétés, mais bien plutôt que les possibilités qu'il recèle peuvent être ressaisies. Comme le montre Paul Ricœur, le passé n'est pas constitué que de faits, mais aussi de possibilités. Les ruines du passé sont encore porteuses de promesses. La commémoration vise à recueillir les potentialités qui ont été laissées inexploitées afin d'alimenter les projets du présent, elle articule une représentation des actions et des idéaux des hommes du passé, et engage les contemporains à modeler leurs propres entreprises sur les leurs.

Dans sa dimension de réactualisation, la commémoration manifeste une volonté de ressouder un rapport d'intimité perdue avec le passé. La fin de ce que Pierre Nora appelle l'« histoire-mémoire » marque la disparition de la mémoire traditionnelle, vécue de manière collective, intériorisée et incarnée dans des pratiques sociales. Nous ne vivons plus le passé comme mémoire, comme « un lien vécu au présent éternel », mais comme histoire, « la reconstruction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus ». Dans ce contexte, le souci de commémoration témoigne de l'effort de restaurer un rapport de proximité avec le passé.

La commémoration vise à briser la distance qui s'installe entre l'événement et ceux qui ne l'ont pas vécu, de maintenir la présence de cet événement dans la conscience des contemporains, d'en faire l'objet d'un souci actuel, d'une préoccupation qui a une pertinence pour le présent. Ainsi, les diverses formes de commémoration de la Grande Guerre tentent de rétablir un lien vivant avec le passé. Tant que les vétérans étaient en vie, un lien direct, immédiat avec le passé demeurait. L'existence des survivants et des témoins constitue en elle-même une mémoire, le signe silencieux mais concret et palpable que « quelque chose s'est produit ». Leur disparition impose aux vivants d'élaborer une mémoire, de façonner, à travers le lien collectif, un récit qui mette l'événement en continuité avec la conscience du groupe. La commémoration vise ainsi à imprimer dans la mémoire de la communauté l'événement passé, à en faire un point de référence de l'identité collective.

Devoir de mémoire

Cet effort pour rétablir un lien d'intimité avec le passé est à l'œuvre dans l'idée selon laquelle l'acte de commémoration doit répondre à un « devoir de mémoire ». La modernité a introduit une distance dans le rapport au passé et à l'histoire. Le passé est étudié, analysé, archivé, mais, précisément en vertu de cette attitude théorique, il n'est pas ressenti comme étant « actuel » et sa pertinence pour le présent demeure souvent occultée. D'où la nécessité d'imposer un devoir de mémoire. Face au recul perçu de la mémoire dans le monde

contemporain, on tente de rétablir, à travers une obligation morale, un lien de proximité avec l'histoire.

La perspective du devoir de mémoire nous amène à nous représenter un rapport purement théorique au passé comme étant porteur de dangers : en effet, si nous ne percevons pas les liens qui unissent notre présent au passé – et plus particulièrement aux violences et aux crimes dont notre histoire est constituée – nous ne sommes pas à même d'en prévenir le retour éventuel. La commémoration de certains événements – les guerres, les génocides, les crimes contre l'humanité – a pour but de nous rendre sensibles aux « messages » dont le passé est porteur et aux « leçons » qu'il comporte pour notre présent. Par l'exemple des crimes du passé, on cherche à former des hommes plus vigilants aux dangers de l'oppression et de la violence politique, plus prêts à prendre position contre les exactions des États, à s'engager contre l'injustice. La commémoration joue ainsi un rôle pédagogique, mais elle revêt également une dimension morale : en maintenant présent le souvenir des crimes et des injustices du passé, elle constitue un moyen de lutter contre leur possible répétition.

Cette orientation pédagogique, cet ancrage dans les soucis du présent permet de mettre la commémoration à l'abri des abus auxquels elle est parfois exposée. Il arrive, en effet, qu'une préoccupation exagérée pour le passé nous détourne des urgences du présent. Le devoir de mémoire peut devenir un alibi qui nous dispense de prendre position face aux crimes qui sont perpétrés autour de nous. De la même manière que nous cédons parfois à l'illusion que les monuments commémoratifs, dans leur solidité et leur permanence apparente, « exécutent notre travail de mémoire à notre place », comme le dit James E. Young, nous nous désistons parfois de notre responsabilité face au présent en dévouant tous nos efforts à la conservation du passé.

Au lieu de simplement maintenir le souvenir de l'événement passé ou de s'en servir comme alibi face aux responsabilités que nous imposent les crimes perpétrés autour de nous, nous devrions plutôt être amenés à reconnaître les éléments du passé qui préfigurent notre présent et qui peuvent nous inciter à prendre position contre de nouvelles injustices. Tzvetan Todorov oppose ainsi une mémoire « littérale », qui vise avant tout la simple préservation de l'événement, à une mémoire « exemplaire », qui puise dans le passé des leçons et des sources d'inspiration. La mémoire doit être « mise au service du présent », la commémoration doit être utilisée pour lutter contre l'injustice.

Au cœur du discours sur le devoir de mémoire se situe la présupposition d'un lien intime entre mémoire et morale. La commémoration, la préoccupation pour le passé répondraient à une exigence d'ordre moral. Mais la conception du devoir de mémoire comme un devoir d'engagement a pour effet de couper une telle exigence de son rapport au passé. Car l'engagement, la prise de position politique, la lutte contre l'injustice et la tyrannie ne nécessitent pas, de manière constitutive, de référence au passé. L'acte de commémoration peut être l'occasion d'une prise de conscience ou la manifestation d'un engagement, mais il n'est pas identique à l'engagement lui-même. C'est en prenant position contre l'injustice que nous nous acquittons d'un « devoir moral », non en contemplant, dans le passé, les raisons qui devraient nous amener à le faire.

Avant de répondre à une obligation d'ordre pédagogique, la commémoration renvoie à une exigence d'identité. En effet, en prétendant que la commémoration de certains événements répond à un devoir de mémoire et qu'elle permet d'empêcher le retour des injustices du passé, nous reconnaissons que ce passé comporte une pertinence dans le monde que nous habitons, que ses effets peuvent encore nous atteindre ; nous présupposons qu'un lien continue d'unir les générations présentes à ce passé, que ce passé nous intéresse, non seulement parce qu'il est horrible ou scandaleux, mais parce qu'il fait partie de notre propre histoire. Le souvenir n'a donc de valeur pédagogique que s'il renvoie à une logique historique à laquelle nous nous identifions. Il ne peut valoir comme « avertissement » d'une possible répétition de la barbarie que si nous reconnaissons dans cette barbarie un élément de notre propre passé. Si un événement tel que la Shoah, par exemple, demande à être commémoré, ce n'est pas avant tout parce que le souvenir de cet événement « protège » contre le retour du passé, mais parce qu'en tant qu'Européens, Français, Allemands ou Juifs, nous reconnaissons cet événement comme une partie intégrante de notre histoire, comme un élément qui informe notre représentation de nous-mêmes et la manière dont nous envisageons notre devenir collectif. Ainsi, la commémoration constitue d'abord et avant tout un vecteur de l'identité d'un groupe. Elle nous aide à nous situer dans le temps, à interpréter notre propre vie dans le cadre du devenir historique auquel nous appartenons.

La visée morale de la commémoration ne correspond donc pas avant tout à un impératif pédagogique. Bien plutôt, elle se donne à voir tout d'abord dans une forme particulière de commémoration : la commémoration des morts. Le souvenir des morts répond, en effet, à un devoir d'humanité, et ce, en deux sens. Tout d'abord, le souci des morts et le maintien de leur mémoire par l'acte de commémoration constitue une exigence qui s'impose aux vivants en vertu de leur propre humanité. Pour Augustin, le souvenir des morts correspond à un devoir d'humanité précisément parce qu'il appartient à la nature de l'homme de traiter les morts avec respect, parce qu'il y va de l'humanité même de l'homme dans les soins apportés au mort. En second lieu, la commémora-

tion constitue une marque de respect à l'égard de l'humanité du mort. Dans la mesure où le mort est investi de dignité, une obligation s'impose à tous de respecter les lieux et les gestes par lesquels il est commémoré. Bien sûr, le respect que nous devons aux morts ne prend pas la même forme selon qu'il s'agit de nos proches ou de morts auxquels nous ne sommes pas liés, et l'acte de commémoration demeure fonction de la relation particulière qui nous unit au mort. Il n'en reste pas moins que la dignité que portent en eux les morts engendre un devoir de respect universel. Cette dignité se manifeste de la manière la plus évidente lorsqu'elle est niée ou bafouée. Ainsi, si la profanation de cimetières ou la négation de certains crimes (la non-reconnaissance du génocide arménien par l'État turc ou la négation de la Shoah par certains groupes néo-nazis) nous semblent moralement répréhensibles, c'est bien parce que de tels actes touchent à la dignité des morts et qu'ils offensent leur mémoire.

La commémoration comporte enfin une dimension morale dans la mesure où elle constitue l'un des vecteurs à travers lequels un individu ou un groupe se recueille dans son histoire pour en élaborer l'unité. Ainsi comprise, la commémoration manifeste un souci d'intégrité : elle permet à l'individu d'ancrer sa vie dans un passé collectif, et au groupe d'assumer l'ensemble des moments qui constituent son histoire. L'intégrité ne correspond pas à une obligation abstraite, dictée par un projet pédagogique, elle désigne bien plutôt une force morale, la qualité de celui qui s'efforce d'être entier, d'assumer la totalité de ce qu'il est. Au niveau collectif, la commémoration manifeste une aspiration à l'intégrité lorsqu'un groupe s'efforce de reconnaître l'ensemble des événements – même les plus problématiques et les moins glorieux – qui constituent la trame de son passé. Au niveau de l'individu, l'intégrité désigne l'idéal d'une vie entièrement assumée, enracinée dans un passé collectif qui, sans être toujours admiré, n'est pourtant jamais renié.

► AUGÉ M., *Les Formes de l'oubli*, Paris, Payot, 1998. — ARIÈS Ph., *L'homme devant la mort*, Paris, Le Seuil, 1977. — AUGUSTIN, *Les soins dûs aux morts (De cura gerenda pro mortuis)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937. — BACOT J.-P. (dir.), *Travail de mémoire 1914-1998. Une nécessité dans un siècle de violence*, Paris, Autrement, 1999. — FORGES J.-F., *Éduquer contre Auschwitz*, Paris, ESF, 1997. — HALBWACHS M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994. — HARTMAN G. H. (dir.), *Holocaust Remembrance. The Shapes of memory*, Oxford, Blackwell, 1994. — HOBSBAWM E. & RANGER T. (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge Univ. Press, 1983. — KATTAN E., *Penser le devoir de mémoire*, Paris, PUF, 2002. — LE GOFF J., *Mémoire et histoire*, Paris, Gallimard, 1988. — LEVI P., *Les naufragés et les rescapés ; Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard, 1989 ; *Le devoir de mémoire*, Entretien avec A. Bravo et F. Cereja. Paris, Mille et une nuits, 1995. — LORAUX N., *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, Payot, 1993. — LOWENTHAL D., *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985. — NIETZSCHE F., *Considérations inactuelles*, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard « Folio », 1990. — NORA P. (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-1987 (7 vol.). REICHEL P., *L'Allemagne et sa mémoire*, Paris, Odile Jacob, 1998. — RICŒUR P., *Temps et récit*, Paris, Le Seuil, 1983-1985 (3 vol.) ; *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000. — ROUSSO H., *Le Syndrome de Vichy*, Paris, Le Seuil, 1990. — TODOROV T., *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995. — WINTER J., *Sites of memory, sites of mourning. The Great War in European cultural history*, Cambridge Univ. Press, 1995. — YERUSHALMI Y. H., *Zachor. Histoire juive et mémoire juive*, trad. E. Vigne, Paris, Gallimard « Tel », 1984. — YOUNG J. E., *The Texture of Memory*, Yale Univ. Press, 1993.

Emmanuel KATTAN

→ *Dignité ; Éthique ; Mal, souffrance, douleur ; Patrimoine ; Situations extrêmes*

COMMUNAUTARISME

Le cri de ralliement de la Révolution française – liberté, égalité, fraternité – cite les trois idéaux fondamentaux de l'ère démocratique moderne. Les grandes idéologies des XVIII[e] et XIX[e] s. – socialisme, conservatisme, libéralisme, nationalisme et républicanisme – ont chacune proposé leur propre conception des idéaux de liberté, d'égalité et de communauté. L'idéal de communauté a revêtu de nombreuses formes différentes, de la solidarité de classe, de la citoyenneté partagée, à une ascendance ethnique ou à une identité culturelle communes. Mais pour toutes ces théories, et pour les philosophes qui ont participé à leur défense, la communauté était l'un des principaux fondements conceptuels à façonner et définir.

Après la Seconde Guerre mondiale, cependant, l'idéal de la communauté semble tomber aux oubliettes. Par exemple, John Rawls, dont la *Théorie de la justice* (1971) est généralement considérée comme renouvelant la tradition de philosophie politique normative dans le monde anglo-américain, dit que son travail est destiné à offrir une interprétation des concepts de liberté et d'égalité. Ce n'est pas que Rawls réfute la valeur de la communauté, mais il n'y prête guère attention. Rawls n'est pas seul dans ce cas. La plupart des philosophes libéraux contemporains n'ont que peu de choses à dire sur l'idéal de communauté. Lorsque la communauté est évoquée, c'est souvent en tant que dérivé de la liberté et de l'égalité : une société honore l'idéal de communauté si ses membres sont traités comme des personnes libres et égales. Les conceptions libérales de la politique n'incluent aucun principe autonome de communauté, tel que la communauté de nationalité, de langue, de culture, de religion, d'histoire ou de mode de vie.

Mais aujourd'hui, la notion de communauté refait surface. Il se dessine en philosophie politique toute une école de pensée – le communautarisme – dont la thèse centrale est précisément la nécessité de se préoccuper de la communauté au même titre que de la liberté et de l'égalité, voire de lui donner la priorité. Les communautariens estiment que la valeur de la communauté n'est pas suffisamment reconnue dans les théories libérales de la justice, ni dans la culture publique des sociétés libérales.

Ce souci de la communauté se trouve aussi dans le marxisme et entre dans la définition de l'idéal communiste. Cependant, le type de communautarisme qui a récemment pris de l'importance grâce aux écrits de Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair McIntyre et Charles Taylor est très différent du marxisme traditionnel. Les marxistes considèrent que l'idéal de communauté ne peut être atteint que par le renversement révolutionnaire du capitalisme et la construction d'une société socialiste. Les nouveaux communautariens, en revanche, estiment que la communauté existe déjà, sous la forme de pratiques sociales et de traditions culturelles communes, et d'une même compréhension de la société. La communauté n'a pas à être construite *de novo*, mais doit plutôt être respectée et protégée. Ainsi que le formule Amy Gutmann, tandis que les « anciens » communautariens suivaient Marx et son désir de refaire le monde, les « nouveaux » communautariens se tournent vers Hegel et son désir de réconcilier les hommes avec leur monde (Gutmann, 1985).

On trouve, de fait, de nombreuses ressemblances entre les critiques communautaristes du libéralisme moderne et la critique que fait Hegel de la théorie libérale classique (Smith, 1989). Des libéraux classiques tels que Locke et Kant ont tenté d'identifier une conception universelle des besoins humains ou de la rationalité humaine, puis ont invoqué cette conception anhistorique de l'être humain pour évaluer l'organisation sociale et politique existante. Selon Hegel, ce type de conception – qu'il appelait *Moralität* – est trop abstrait pour être d'une grande utilité, mais aussi trop individualiste, puisqu'il néglige le fait que les humains s'inscrivent inévitablement dans des pratiques historiques et des relations particulières. L'autre optique – que Hegel nommait *Sittlichkeit* – souligne que le bien des individus – à vrai dire leur identité même et leur capacité d'action morale – est étroitement lié aux communautés auxquelles ils appartiennent, ainsi qu'aux rôles sociaux et politiques particuliers qu'ils y occupent (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 141, 144).

Nombre d'écrits communautariens d'aujourd'hui se font l'écho de ce contraste entre *Moralität* et *Sittlichkeit*. À l'instar de Hegel, les communautariens accusent les libéraux modernes d'adopter un point de vue abstrait et individualiste, et proposent une perspective plus contextuelle et plus influencée par la notion de communauté. Cependant, si les grands thèmes du débat entre libéraux et communautariens sont familiers, les questions et les perspectives spécifiques sont nouvelles, reflétant des préoccupations distinctivement modernes quant à la nature de la communauté dans les démocraties occidentales de la fin du XX[e] s.

Les nouveaux communautariens sont unis par la conviction que la philosophie politique doit accorder davantage d'attention aux pratiques et aux compréhensions partagées au sein de chaque société. De plus, ils sont tous d'accord pour affirmer qu'il faut pour cela modifier les principes libéraux traditionnels de justice et de droits. Mais leurs avis divergent quant aux modifications à apporter à ces principes. On peut distinguer trois courants distincts, parfois opposés, dans la pensée communautarienne. Certains communautariens pensent que la communauté *se substitue* au besoin de principes de justice. D'autres considèrent que la justice et la communauté sont parfaitement compatibles, mais estiment que, pour apprécier correctement la valeur de la communauté, il nous faut modifier notre conception de la justice. Ces derniers penseurs se divisent en deux camps. Un camp soutient que la communauté doit être envisagée comme la *source* des principes de justice (que la justice doit se fonder sur les compréhensions partagées de la société, et non sur des principes universels et anhistoriques) ; l'autre affirme que la communauté devrait jouer un plus grand rôle dans le *contenu* des principes de justice (que la justice devrait accorder plus d'importance au bien commun et moins aux droits individuels). Examinons tour à tour ces trois points de vue.

La communauté et les limites de la justice

Pour Rawls, la justice est « la première vertu des institutions sociales » (1971, 3, *Théorie de la justice*, 29). Sandel répond que la justice n'est pas la vertu première de la vie sociale et n'est pas porteuse de valeur en tant que telle, mais constitue plutôt une vertu « curative », qui vient remédier à une carence de la vie sociale. Sandel affirme que la justice n'est rendue nécessaire que par l'absence des vertus « plus nobles » que sont la bienveillance ou la solidarité. Si les individus réagissaient spontanément aux besoins d'autrui par amour ou au nom d'objectifs communs, il ne serait pas nécessaire de revendiquer des droits. Un souci de justice plus marqué peut donc, dans certaines circonstances, refléter une détérioration, plutôt qu'une amélioration, de la situation morale. Sandel suggère, comme Hegel, que la famille est une institution sociale où la justice n'est pas nécessaire, et où le souci de justice peut affaiblir le sens de l'amour, et susciter ainsi davantage de conflits (Sandel, 1982, 28-35 ; Hegel, *Philosophie du droit*, § 154-164).

On trouve des points de vue similaires relatifs aux « limites de la justice » chez certains marxistes et certaines féministes, qui estiment que les préoc-

cupations de justice émanent du besoin de défendre ses droits dans un monde empreint de conflits d'intérêts. De ce point de vue, la justice aide à résoudre les conflits, mais elle a aussi tendance à créer des conflits et à affaiblir l'expression naturelle de la sociabilité. La justice est donc pour l'heure une nécessité regrettable, mais aussi un obstacle à une forme de communauté supérieure.

L'établissement d'une telle dichotomie entre communauté et justice est, selon moi, une erreur. La justice ne remplace pas l'amour ni la solidarité, et rien dans l'idée de justice n'empêche les individus de renoncer volontairement à leurs droits légitimes pour aider autrui. La justice permet simplement de s'assurer que de telles décisions sont réellement volontaires, et que personne ne peut obliger autrui à accepter une position subordonnée. La justice rend possibles les relations d'amour, mais elle fait en sorte que ces relations ne soient pas corrompues par la domination ou la subordination.

Nombre de communautariens sont d'accord avec Rawls quant à l'importance de la justice. Ils affirment toutefois que les libéraux donnent de la justice une interprétation erronée, lorsqu'ils en font une norme anhistorique et externe permettant de critiquer les modes de vie de chaque société. Les utilitaristes, les égalitaristes libéraux et les libertariens peuvent être en désaccord quant au contenu de la justice, mais ils semblent tous penser que la théorie qu'ils privilégient offre une norme à laquelle chaque société devrait aspirer. Ils ne considèrent pas comme une objection décisive le fait que leur théorie puisse être en conflit avec les croyances propres à une culture.

De fait, c'est ceci précisément que les libéraux considèrent parfois comme la raison d'être du débat sur la justice : la justice offre un point de vue qui nous permet de remettre en cause nos croyances et de vérifier qu'il ne s'agit pas de simples préjugés particuliers à notre culture. Selon la formulation de Ronald Dworkin, « en fin de compte, la théorie politique ne peut offrir aucune autre contribution à la façon dont nous nous gouvernons que celle de lutter, contre tous les élans qui nous ramènent vers notre propre culture, pour atteindre un stade de généralité et une certaine base de réflexion qui nous permette de décider, parmi nos distinctions et discriminations traditionnelles, lesquelles sont authentiques et lesquelles sont illégitimes ». Pour Dworkin, la justice devrait être notre critique, et non notre miroir (1985, 219).

Michael Walzer soutient que cette quête d'une théorie universelle de la justice est déplacée. Une perspective extérieure à la communauté est une chose qui n'existe pas ; il n'y a aucun moyen de se placer en dehors de son histoire et de sa culture. La seule manière d'identifier ce que demande la justice, selon lui, consiste à déterminer comment chaque communauté particulière comprend la valeur des biens sociaux. Une société est juste si elle agit conformément aux compréhensions partagées par ses membres, telles que celles-ci se révèlent dans les pratiques et institutions caractéristiques d'une telle société. Identifier les principes de justice est donc davantage une question d'interprétation culturelle que d'argumentation philosophique (Walzer, 1983 ; Bell, 1993, 55-89).

La théorie de Walzer constitue bien sûr une forme de relativisme culturel, et je n'aborderai pas ici cet éternel débat. Cependant, deux objections sont fréquemment opposées aux tentatives communautariennes de définir la justice à partir des conceptions partagées au sein d'une communauté. Premièrement, et c'est paradoxal, la théorie de Walzer viole précisément l'une des plus profondes de nos conceptions communes. Selon Walzer, l'esclavage est un mal si notre société le réprouve. Or, la plupart des individus adoptent une formulation inverse : nous réprouvons l'esclavage parce que c'est un mal. Son caractère mauvais explique notre conception partagée, il n'en résulte pas. Deuxièmement, il se pourrait que les conceptions communes que nous avons au sujet de la justice ne soient pas si nombreuses, surtout si nous prêtons l'oreille non seulement aux voix revendicatrices et puissantes, mais aussi aux voix faibles et marginales. Les opinions divergent par exemple quant au rôle qu'il convient d'accorder au marché (auquel Walzer souhaite poser des limites strictes). Pour résoudre ces désaccords, il nous faut évaluer les conceptions concurrentes à la lumière d'une conception plus générale de la justice. De sorte que même si nous partons des conceptions propres à une culture, comme le suggère Walzer, nous sommes poussés, par l'existence de désaccords et par notre propre réflexion critique, vers un point de vue plus général.

Droits individuels et bien commun

Pour de nombreux communautariens, le problème du libéralisme n'a pas trait à l'importance qu'il accorde à la justice, ni à son universalisme, mais plutôt à son « individualisme ». D'après ce courant de critiques, les libéraux fondent leurs théories sur des notions de droits individuels et de liberté personnelle, mais ils ignorent à quel point la liberté et le bien-être individuels ne sont possibles qu'au sein de la communauté. Dès lors que nous admettons que les êtres humains dépendent de la société, notre obligation de défendre le bien commun de la société est aussi impérieuse que nos droits à la liberté individuelle. Par conséquent, poursuivent les communautariens, la « politique des droits » prônée par le libéralisme devrait être abandonnée au profit d'une « politique du bien commun ».

Il s'agit peut-être là de la question la plus importante que soulèvent les nouveaux communautariens. Il convient toutefois de l'examiner en prenant du recul. Une société libérale restreint effectivement la liberté individuelle, puisqu'elle

exige le respect des principes de justice. Un État libéral m'empêchera d'agir d'une manière qui prive autrui de sa liberté ou de sa juste part des ressources. De plus, les États libéraux se fondent sur la notion de bien commun pour décider de l'affectation des ressources publiques (par exemple, imposer les revenus pour financer la santé ou l'éducation). Une société libérale restreint donc souvent la liberté individuelle pour promouvoir le « bien commun ».

Les libéraux estiment toutefois qu'une contrainte importante pèse sur la manière dont l'État restreint la liberté individuelle : l'État ne peut pas se prononcer sur les mérites intrinsèques de différents modes de vie (ou de différentes « conceptions du bien »). Un État libéral ne prive pas certaines personnes de leurs droits ou de leurs ressources sous prétexte que leur mode de vie est sans valeur ; il ne récompense pas certains individus par une liberté ou des ressources accrues au motif que leur mode de vie revêt une plus grande valeur intrinsèque. Un respect égal est accordé à la conception que chaque personne se fait du bien, si cette conception est conforme aux principes de justice, « non au sens où il existerait un critère public et admis au sujet de la valeur ou de la satisfaction intrinsèques, critère à l'aune duquel toutes ces conceptions seraient égales, mais au sens où ces conceptions ne font l'objet d'aucune évaluation [publique] » (Rawls, 1982, 172). Cette idée, selon laquelle l'État ne hiérarchise pas le mérite intrinsèque des modes de vie des individus, est souvent appelée « neutralité de l'État ».

Les communautariens, en revanche, conçoivent le bien commun comme une conception du bien dotée d'un contenu, qui définit le « mode de vie » de la communauté. Ce mode de vie constitue la base d'une évaluation publique des conceptions du bien, et l'importance accordée aux préférences d'un individu dépend du degré auquel il se conforme ou contribue à ce bien commun. Un État communautarien n'est donc pas contraint par une exigence de « neutralité ». Il encourage les individus à adopter des conceptions du bien qui soient conformes au mode de vie de la communauté, et décourage les conceptions du bien qui en divergent.

Faut-il préférer cette « politique du bien commun » à la neutralité libérale ? Les libéraux affirment que la neutralité est nécessaire pour respecter l'autonomie des individus. Les personnes devraient être libres de décider elles-mêmes quel type de vie elles souhaitent mener. En particulier, elles devraient être libres de remettre en question leur participation aux pratiques sociales existantes, et de s'en dégager, si elles estiment que ces pratiques ne sont pas dignes d'être poursuivies. Rawls résume cette position en disant que le moi est préalable aux fins qui sont affirmées par lui, ce qui signifie que nous pouvons toujours nous retirer d'un projet particulier et nous demander si nous souhaitons le poursuivre. Si des individus ne sont plus satisfaits par le « mode de vie » traditionnel de la communauté, ils doivent être libres de poursuivre d'autres options qui leur paraissent plus dignes de l'être. Pour les libéraux, une politique du bien commun interdirait ou déformerait ce processus d'évaluation et de révision de nos engagements.

Comme je l'ai indiqué plus haut, les communautariens estiment que les libéraux attachent une importance disproportionnée à l'autonomie. Les objections communautariennes sont nombreuses, tant en ce qui concerne l'idée d'autonomie que celle de neutralité de l'État. J'examine ci-dessous quatre objections de ce type.

Le moi enchâssé

Pour Sandel et MacIntyre, l'image que les libéraux se font des individus qui choisissent leur conception du bien est trop facile. Tous deux soutiennent que Rawls exagère notre capacité de prendre du recul par rapport à nos rôles sociaux et de les remettre en question, et qu'il ignore le fait que le moi est « enchâssé » dans les pratiques sociales existantes. Nos rôles sociaux et nos relations sociales, ou du moins certains d'entre eux, doivent être considérés comme fixés lorsqu'il s'agit de déterminer comment nous voulons vivre. Selon les termes de Sandel, le moi n'est pas préalable à ses fins, mais il est constitué par elles. Notre identité est définie par certaines fins que nous n'avons pas « choisies », mais plutôt « découvertes » du fait que nous nous inscrivons dans un contexte social commun (Sandel, 1982, 52-55, 150 ; MacIntyre, 1981, 204-205 ; Bell, 1993, 24-54). Décider comment mener sa vie, par conséquent, ce n'est pas choisir ses rôles sociaux, mais comprendre les rôles que nous jouons déjà. Une politique du bien commun, en exprimant ces fins constitutives, nous permet de « connaître un bien en commun que nous ne pouvons pas connaître seul » (Sandel, 1982, 183).

Les communautariens exagèrent notre degré d'« enchâssement » dans des rôles particuliers. Il n'est peut-être pas facile de remettre en question des croyances profondément ancrées au sujet du bien, mais l'histoire du mouvement d'émancipation de la femme, par exemple, montre que les individus sont capables de remettre en cause et de refuser les rôles sexuels, économiques et familiaux les plus profondément enracinés. Nous ne sommes pas piégés par nos attachements présents, incapables de juger la valeur des buts que nous avons hérités ou choisis. Il est vrai que nous nous trouvons engagés dans diverses relations, souvent sans les avoir consciemment choisies. Mais nous n'aimons pas toujours ce que nous trouvons. Quel que soit notre degré d'implication dans une pratique sociale, nous nous sentons capables de nous demander si cette pratique vaut d'être poursuivie. Le processus est souvent difficile. Mais le monde moderne a pour caractéristique fondamentale que

les individus revendiquent le droit, et la responsabilité, de déterminer eux-mêmes si les rôles qu'ils ont hérités méritent d'être respectés (Kymlicka, 1989, 47-73).

La thèse sociale

De nombreux communautariens critiquent les libéraux non parce que ces derniers croient en l'autonomie individuelle, mais parce qu'ils négligent les conditions sociales requises pour l'exercice d'une telle autonomie. Charles Taylor, par exemple, affirme que beaucoup de théories libérales se fondent sur l' « atomisme », sur l'opinion selon laquelle les individus n'ont pas besoin d'un environnement communautaire pour exercer leur capacité d'autonomie. Il défend, quant à lui, la « thèse sociale », qui affirme que l'autonomie ne peut se développer et s'exercer que dans un certain type d'environnement social (Taylor, 1985).

Bien entendu, les libéraux ne nient pas littéralement la « thèse sociale ». L'idée que nous pourrions acquérir une autonomie à l'extérieur de la société est absurde. Cependant, Taylor pense que les libéraux omettent de prendre en compte toutes les implications de la thèse sociale. Celle-ci nous dit que notre capacité de former et d'évaluer notre propre conception du bien ne peut s'exercer que dans un type particulier de communauté. Or, selon Taylor, ce type de communauté encourageant l'autonomie ne peut être soutenu que par une politique du bien commun. Je vais examiner trois versions de cette thèse, qui se concentrent respectivement sur trois exigences : promouvoir une culture diversifiée, qui offre aux individus des options ayant un sens pour eux ; disposer de lieux de discussion communs au sein desquels évaluer ces options ; et maintenir une légitimité politique.

La liberté de choisir son mode de vie n'a de sens que si nous disposons de plusieurs options parmi lesquelles choisir, et la « thèse sociale » nous dit que ces options viennent de notre culture. Les communautariens soutiennent que la neutralité libérale est incapable d'assurer l'existence d'une culture riche et variée qui offre de telles options. Selon la théorie libérale en effet, un État qui intervient dans le forum culturel *(cultural marketplace)* pour encourager ou décourager un mode de vie particulier restreint l'autonomie des personnes. Et si le marché culturel, livré à lui-même, finissait par étouffer le pluralisme culturel, pour conduire à une culture de masse morne et uniforme ? La neutralité de l'État aboutirait alors à son propre échec.

Il s'agit là d'une objection importante. Nombre de libéraux sont étonnamment silencieux à propos de la possibilité que la diversité culturelle échoue. Comme le dit Taylor, « ils font comme si les conditions d'une liberté créative et diversifiante étaient données par la nature » (1985, 206). Les libéraux répondent qu'une grande variété de bons modes de vie se perpétuera d'elle-même dans le forum culturel sans l'aide de l'État, parce que les individus sont capables de reconnaître les bons modes de vie et y apporteront volontairement leur soutien (c'est la réponse de Rawls). Une autre réponse consiste à accepter que l'État doive activement protéger la diversité culturelle, mais à nier qu'il doive pour cela renoncer à sa neutralité. Par exemple, l'État pourrait assurer une gamme d'options culturelles adéquate en proposant des avantages fiscaux aux personnes qui offrent des contributions en faveur de la culture conformément à leurs idéaux personnels. L'État fait ainsi en sorte qu'il existe suffisamment d'options, mais l'évaluation de ces options n'est pas du domaine de l'État ; elle s'effectue par le choix des individus (c'est la réponse de Dworkin). Taylor, d'autre part, suggère que l'évaluation des conceptions du bien devrait être une question politique, et que l'État devrait intervenir non seulement pour assurer un éventail d'options suffisant, mais aussi pour promouvoir des options particulières. Le débat ne porte donc pas sur la question de savoir si une gamme suffisante d'options est nécessaire à l'autonomie, mais comment ces options doivent être évaluées. Les communautariens affirment que l'évaluation des différents modes de vie devrait être une question de volonté politique et d'action publique ; les libéraux, eux, soutiennent que cette évaluation doit être laissée au forum culturel.

Les communautariens estiment qu'ils peuvent améliorer la qualité des options qui s'offrent aux individus en encourageant le remplacement des options les moins bonnes par des options plus dignes d'intérêt. Mais les libéraux espèrent eux aussi améliorer l'éventail des options disponibles. La liberté de parole et d'association permet à chaque groupe de vanter les vertus de son mode de vie, et les modes de vie insatisfaisants n'attireront guère d'adhérents. Si les individus sont libres de choisir entre des conceptions concurrentes de la vie bonne, les options dignes d'intérêt auront tendance à éliminer celles qui ne le sont pas, sans que l'État soit obligé de procéder à une évaluation publique des différents modes de vie.

La nécessité de délibérations communes

Certains communautariens affirment que la préférence libérale accordée au forum culturel, plutôt qu'à l'État, comme lieu d'échanges approprié pour évaluer les modes de vie provient de la croyance atomiste selon laquelle les jugements au sujet du bien ne sont « autonomes » que lorsqu'ils sont portés par des individus isolés qui sont protégés de la pression sociale. Les libéraux pensent que l'autonomie est favorisée lorsque les jugements au sujet du bien sont extérieurs à la sphère politique. Mais en réalité les individus ont besoin de partager leur expérience et de participer à la délibération collective. Les jugements individuels au sujet du bien deviennent l'objet de caprices arbitraires s'ils sont isolés des délibérations collectives. Selon certains, c'est précisément ce qui arrive à la plupart

des membres des démocraties occidentales par suite de l'influence de l'individualisme libéral. Les communautariens, en revanche, soutiennent qu'« une communauté d'expériences et de langage est le seul contexte dans lequel l'individu et la société peuvent découvrir et mettre à l'épreuve leurs valeurs, grâce aux activités éminemment politiques que sont la discussion, la critique, l'exemple et l'émulation » (Crowley, 1987, 282). L'État est le forum approprié pour formuler nos conceptions du bien, parce que ces conceptions nécessitent une recherche commune. Elles ne peuvent pas être poursuivies, ni même découvertes, par des individus solitaires.

C'est toutefois donner là une mauvaise interprétation du sens auquel les libéraux nient que l'évaluation des modes de vie doive être une tâche publique. Pour des libéraux comme Rawls, les expériences communes au sujet du bien sont au cœur des divers groupes ou « communautés d'intérêts » qui existent dans une société libérale. La liberté d'association est importante précisément parce qu'elle permet aux individus de contracter une libre union sociale avec les autres. Rawls se contente de nier que l'État soit un forum approprié pour ces délibérations.

Hélas, les communautariens distinguent rarement les activités collectives des activités politiques. Il est bien sûr vrai que la participation à « une communauté d'expériences et de langage » est ce qui permet aux individus de prendre des décisions intelligentes au sujet de la vie bonne. Mais pourquoi une telle participation devrait-elle être organisée par l'État, plutôt que par la libre association des individus ? Il est vrai que nous devrions « offrir aux personnes des occasions d'exprimer ce qu'elles ont découvert au sujet d'elles-mêmes et du monde, et de persuader les autres de la valeur de ces découvertes » (Crowley, 1987, 295). Or, une société libérale crée de telles opportunités : la liberté de réunion, de parole et d'association sont des droits libéraux fondamentaux. Les opportunités de recherche commune se situent simplement au sein des groupes et associations, et entre eux, groupes qui sont au-dessous du niveau de l'État – amis, familles, églises, associations culturelles, groupements professionnels, syndicats, universités, médias, etc.

C'est un problème similaire qui affaiblit la critique radicale que Habermas porte contre la neutralité libérale. Habermas souhaite que l'évaluation des différents modes de vie soit une question politique mais, à la différence des communautariens, il ne cherche pas ainsi à promouvoir l'acceptation du « mode de vie » de la communauté par les individus. De fait, il pense que la délibération politique est nécessaire précisément parce qu'en son absence, les personnes auront tendance à accepter les pratiques existantes comme un fait acquis, et perpétueront ainsi les faux besoins qui accompagnent ces pratiques. Ce n'est que lorsque les modes de vie existants sont « les objets d'une formation discursive de la volonté » que les individus peuvent avoir une compréhension du bien qui ne soit pas entachée d'illusion. Le libéralisme n'exige pas l'examen minutieux de ces pratiques, et omet ainsi de reconnaître qu'il est dans l'intérêt des individus d'échapper aux faux besoins (Habermas, 1976. Habermas a en partie renoncé à cette critique dans ses travaux plus récents). Mais là encore, pourquoi l'évaluation des conceptions du bien devrait-elle être menée par l'État ? Des groupements de tailles diverses, au-dessous du niveau de l'État, pourraient être des forums plus appropriés pour le type de « formation discursive de la volonté » qui suppose d'interpréter ses besoins véritables.

Le libéralisme ne néglige pas l'importance qu'a une culture commune pour offrir des options intéressantes ; il n'ignore pas non plus que ces expériences doivent être partagées pour que ces choix puissent être évalués de façon significative. Le libéralisme reconnaît ces dimensions sociales qu'exige l'autonomie individuelle, mais il les interprète d'une manière qui fait appel aux processus sociaux plutôt qu'aux processus politiques. Bien entendu, cet aspect de la théorie libérale exige une certaine foi dans le fonctionnement des forums de jugement individuel et de développement culturel qui ne dépendent pas de l'État, et une certaine méfiance à l'égard du fonctionnement de l'État en tant que forum d'évaluation du bien. Mais cette foi et cette méfiance ne sont peut-être pas justifiées. À vrai dire, de même que les critiques du libéralisme ne parviennent pas à défendre leur foi en la politique, de même les libéraux échouent à défendre la confiance qu'ils ont dans les forums qui ne dépendent pas de l'État.

En fait, il semble que chaque partie à ce débat n'arrive pas à entendre les enseignements apportés par l'autre partie. Bien que les libéraux insistent depuis des siècles sur l'importance de la distinction entre État et société, les communautariens semblent encore supposer que tout ce qui est social doit tomber dans le domaine du politique. Ils restent sourds à la crainte libérale que l'autorité envahissante et les moyens coercitifs qui caractérisent l'État n'en fassent un forum particulièrement inapproprié pour le type de délibération et d'engagement véritablement partagés qu'ils appellent de leurs vœux. De même, les communautariens ont beau insister depuis des siècles sur la fragilité d'une culture tolérante et diversifiée, les libéraux ont encore tendance à considérer l'existence d'une telle culture comme un fait acquis, comme un phénomène qui naît et se perpétue naturellement. Les libéraux ne craignent pas que la neutralité de l'État ne menace les conditions culturelles de l'autonomie, soit en ne parvenant pas à impliquer les individus en profondeur dans leurs pratiques communautaires (comme le redoutent les communautariens), soit, à l'inverse, en n'amenant pas les individus à se détacher suffisamment des attentes

suscitées par les pratiques et idéologies existantes (comme le craint Habermas). Aucune des parties n'a cependant offert de comparaison complète et détaillée du rôle qu'ont l'État et les forums indépendants de l'État dans l'évaluation du bien.

Si cette question reste ouverte, il ne faut pas toutefois l'envisager comme un débat entre l'« atomisme » libéral et la « thèse sociale » communautarienne. Libéraux et communautariens ne s'opposent pas sur la nécessité de pratiques et de forums communautaires. Leur désaccord porte sur le rôle de l'État dans l'évaluation et la protection de ces pratiques.

La nécessité d'une légitimité politique

La « thèse sociale » soulève une autre question. Quel que soit le rôle que l'État doit jouer, il ne peut remplir ses fonctions que si les institutions publiques sont stables, donc jugées légitimes par les citoyens. Selon Taylor, des institutions politiques régies par le principe de neutralité sont incapables de préserver cette légitimité. Un État neutre affaiblit le sens de la communauté qui permet aux citoyens d'accepter les sacrifices qu'exige l'État-providence moderne. Les citoyens ne peuvent s'identifier à l'État, et accepter ses exigences comme légitimes, que s'il existe une « forme de vie commune » qui soit « considérée comme un bien suprême, de sorte que les citoyens aient à cœur de maintenir et de développer cette forme de vie pour elle-même et non simplement de façon instrumentale pour obtenir leurs différents biens individuels ou en tant que somme de ces biens individuels » (Taylor, 1986, 215). Ce sens du bien commun s'est affaibli en partie parce que la neutralité de l'État signifie que les individus sont libres de choisir leurs buts indépendamment de cette « forme de vie commune », et d'abandonner la poursuite de ce bien commun s'il s'avère qu'il viole leurs droits. A la différence de l'État communautarien, qui encouragerait une identification avec la forme de vie commune, le modèle libéral « s'accorde parfaitement avec une conscience du moi plus atomiste, dans laquelle je comprends ma dignité comme celle d'un détenteur de droits individuels. De fait – et c'est là qu'une opposition se fait jour entre les deux – je ne peux pas être trop disposé à faire jouer contre la décision collective l'atout des droits individuels si je ne me suis pas déjà placé à une certaine distance de la communauté qui prend ces décisions » (*ibid.*, 211).

Cette « prise de distance » par rapport à la forme de vie partagée par la communauté signifie que l'on devient réticent à supporter les exigences de la justice libérale. C'est ainsi que les démocraties libérales se trouvent confrontées à une « crise de légitimation ». On demande aux citoyens de faire de plus en plus de sacrifices au nom de la justice, mais ils partagent de moins en moins de choses avec ceux au profit desquels ils consentent ces sacrifices. Taylor redoute que « le fait qu'on présente de plus en plus les droits comme étant dominants par rapport aux décisions collectives » ne finisse par « saper la légitimité même de l'ordre démocratique » (*ibid.*, 225).

Les libéraux répondent que les citoyens accepteront les exigences de la justice, même dans leurs relations avec des personnes qui ont des conceptions du bien très différentes des leurs. Des conceptions différentes du bien peuvent être tolérées parce que la reconnaissance publique des principes de justice suffit à assurer la stabilité de la société, même confrontée à de tels conflits. Les individus ayant des modes de vie différents respecteront mutuellement leurs droits, non parce que cela favorise un mode de vie partagé, mais parce qu'ils acceptent que chaque personne ait une prétention égale à la considération. Par conséquent, la base de la légitimité de l'État est un sens commun de la justice, et non une conception commune du bien.

Un mode de vie partagé est-il nécessaire pour maintenir la légitimité de l'État ? Les communautariens prennent souvent des exemples historiques de certaines sociétés, comme les démocraties de la Grèce antique ou les gouvernements municipaux de Nouvelle-Angleterre au XVIIIe s., qui étaient fondées sur une politique du bien commun, et qui connaissaient un degré élevé de participation civique et de loyauté politique. Mais ces exemples sont trompeurs. Les gouvernements municipaux de Nouvelle-Angleterre étaient peut-être jugés légitimes par leurs membres, mais c'est en partie parce que ces membres ne comprenaient ni les femmes, ni les athées, ni les Indiens, ni les hommes qui ne possédaient pas de terres. Si ces catégories d'individus avaient pu être membres, ils n'auraient pas approuvé la défense de ce qui était souvent un « bien commun » raciste et sexiste. On s'assurait la légitimité parmi tous les membres en refusant la qualité de membre aux catégories de personnes les plus susceptibles de rejeter les idéaux de la communauté (Phillips, 1993).

Les communautariens contemporains ne recommandent pas de garantir la légitimité en excluant les groupes qui n'ont pas, historiquement, contribué à façonner la « forme de vie commune ». Sandel et Taylor affirment qu'il existe des fins partagées qui peuvent servir de base à une politique du bien commun et qui seront légitimes pour tous les groupes de la société. Mais ils ne donnent aucun exemple de telles fins, peut-être parce qu'il n'en existe pas. Ils soutiennent que ces fins communes doivent être recherchées dans nos pratiques historiques, mais ils passent sous silence le fait que ces pratiques ont été définies par une petite fraction de la société – les hommes blancs et propriétaires fonciers – pour servir ses propres intérêts. Les tentatives visant à promouvoir ces types de fins restreignent la légitimité, et excluent davantage encore les groupes marginalisés. C'est très clair dans le cas des diverses formes de com-

munautarisme de droite (comme la « majorité morale » aux États-Unis, fondée sur la famille chrétienne et patriarcale). De nombreux communautariens réprouvent cette conception du bien commun, mais le problème de l'exclusion des groupes historiquement marginalisés semble inhérent au projet communautarien (Kymlicka, 1989, 82-96 ; Gutmann, 1985, 318-322 ; Phillips, 1993).

Il se peut que la légitimité politique nécessite la participation de tous les groupes de la société. C'est là l'une des thèses centrales de la tradition « civique et républicaine » qui remonte à Rousseau. Ce souci républicain de rétablir une vie politique plus significative et participative est peut-être devenu le thème le plus dominant des écrits communautariens. De fait, certaines interprétations récentes du communautarisme présentent celui-ci comme étant essentiellement identique au républicanisme civique (Taylor, 1989). Il n'est sensé d'inviter des individus à participer à la vie politique (ou pour eux d'accepter cette invitation) que s'ils sont traités en égaux. Or cette égalité de traitement est incompatible avec le fait de définir les personnes en fonction de rôles qu'elles n'ont pas façonnés ni acceptés. Pour parvenir à la légitimité, il faudra donner aux opprimés les moyens de définir leurs propres buts. Il n'est donc pas surprenant d'entendre les représentants des « nouveaux mouvements sociaux » (femmes, handicapés, homosexuels, minorités raciales et immigrants) exprimer leur inquiétude devant les appels en faveur de la « communauté ». Si ces groupes ont des objections à l'encontre du libéralisme, auquel ils reprochent d'ignorer les origines de leur oppression, ils voient dans le communautarisme une menace encore plus grande pour leurs revendications de reconnaissance (Young, 1990, 227-236 ; Frazer & Lacey, 1993).

Quelle est alors la base de l'unité sociale dans les démocraties modernes ? Selon John Stuart Mill, « la seule forme sous laquelle le sentiment est susceptible d'exister désormais » est celle d'un attachement aux « principes de liberté individuelle et d'égalité politique et sociale » (1962, 122-123). De façon similaire, Rawls dit que l'unité sociale se fonde sur l'acceptation publique de la société en tant que système de coopération équitable entre des personnes libres et égales. En d'autres termes, comme je l'ai indiqué au début, les libéraux traitent la communauté comme une émanation de la liberté et de l'égalité, plutôt que comme un principe indépendant. Nous voyons maintenant que le fait de définir de façon plus limitée le statut de la communauté comme idéal politique ne traduit pas une indifférence à l'égard de sa valeur, mais au contraire une évaluation réaliste de la modernité. Les libéraux affirment que toute conception plus « dense » de la communauté est incompatible avec deux aspects fondamentaux de la vie moderne : l'exigence d'autonomie individuelle, et l'existence du pluralisme social. Comme l'exprime Rawls, le « fait du pluralisme » signifie que « l'espoir d'une communauté politique doit être abandonné, si par une telle communauté nous entendons une société politique unie dans l'affirmation d'une [conception du bien] générale et compréhensive » (1993, introd.).

Communauté et nationalisme

Pourtant, cette vision libérale n'est pas satisfaisante. D'une part, elle n'explique pas pourquoi le monde est divisé en près de deux cents pays différents. Si les principes de liberté et d'égalité forment la base de la légitimité politique, pourquoi toutes les démocraties ne fusionnent-elles pas en un seul pays unifié ? Dans le monde réel, c'est le contraire qui se produit. Les États multinationaux se désintègrent, sous la pression indépendantiste des colonies d'empires multinationaux (comme en Afrique) et des provinces des fédérations multinationales (Croatie, Slovaquie, Québec). Ces peuples ne veulent pas être des citoyens libres et égaux d'un vaste État, ils souhaitent être les citoyens libres et égaux de leur propre État. Ils revendiquent le droit à l'autonomie, ou le droit à l' « autodétermination nationale ».

Ce droit de tous les peuples à disposer d'eux-mêmes est en principe accepté par le droit international. Mais dans la pratique, ce droit est refusé à de nombreuses minorités intérieures (comme les Kurdes). Une réaction fréquente à la présence de minorités nationales consiste à leur accorder une forme d'autogouvernement limité au sein d'une fédération plus large. Mais quelles communautés ont droit à quelles formes d'autogouvernement ? C'est là l'une des plus grandes difficultés qui se présentent aux nouvelles démocraties d'Europe de l'Est et du tiers monde, une difficulté qui continue d'assaillir certaines démocraties occidentales (Canada, Belgique). Pourtant, peu d'auteurs contemporains, qu'ils soient libéraux ou communautariens, proposent un examen de *ce principe là* de communauté.

Il s'agit là d'une lacune majeure dans les ouvrages actuels sur la notion de communauté. Communautariens et libéraux partent de l'hypothèse, implicite ou explicite, que tous les États sont des « États-nations » – que tous les citoyens de chaque pays ont la même nationalité, parlent donc le même langage, et peuvent donc participer à un débat véritable sur la culture. Ils examinent le rôle que l'État doit jouer pour promouvoir « sa culture » et enrichir « son langage », mais ils ne se demandent jamais de quelle culture ni de quel langage il s'agit. Par conséquent, ils n'abordent jamais la question du droit à l'autogouvernement.

La véritable question qui se pose à de nombreux pays aujourd'hui au sujet de la communauté ne réside pas dans le choix entre la neutralité de l'État et le bien commun, ou entre l'autonomie et des fins constitutives, car ce sont là des questions sur la façon dont une communauté politique

donnée doit se gouverner elle-même. La question plus fondamentale, toutefois, est celle de savoir comment définir initialement la communauté politique. Quelles communautés devraient avoir quelles formes ou quels degrés d'autonomie ? Contrairement à l'orthodoxie libérale contemporaine, on ne peut pas répondre à cette question sur la base des principes d'égalité et de liberté, puisque ces principes sont souvent présents de part et d'autre des frontières nationales. Et, contrairement à l'orthodoxie communautarienne, on ne peut pas non plus y répondre en faisant appel à des conceptions particulières de la vie bonne, puisque de telles conceptions ne sont pas partagées à l'intérieur même des frontières nationales. Il nous faut trouver un principe de communauté entièrement différent : c'est l'un des défis que devront relever les théoriciens de la communauté au cours des décennies à venir.

► AVINERI S. & DE-SHALIT A. éd., *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Univ. Press, 1992. — BELL D., *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Univ. Press, 1993. — BERTEN A. *et al.*, *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.. — BERTHOLD J.-Ph., *Pour libérer l'homme de l'homme : manifeste du communautisme*, Montréal, Editions Varia, 2001. — BRUMLIK M. & BRUNKHOEST H. éd., *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Francfort/Main, Fischer, Taschenbuch Verlag, 1993. — CARNEY D. E. éd., *To promote the general welfare : a communitarian legal reader*, Lanham, Md., Lexington Books, 1999. — CROSS M. J. R., *Communities of individuals : liberalism, communitarianism, and Sartre's anarchism*, Aldershot/Burlington, USA, Ashgate, 2001. — CROWLEY B., *The Self, the Individual and the Community : Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*, Oxford, Univ. Press, 1987. — DUPUY J.-P., *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992. — DWORKIN R., *A Matter of Principle*, Londres, Harvard Univ. Press, 1985. — ETZIONI A., *The common good*, Malden, Mass., Polity, 2004. — FRAZER E. & LACEY N., *The Politics of Community : A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1993. — GREGG B., *Thick moralities, thin politics : social integration across communities of belief*, Durham, Duke Univ. Press, 2003. — GUTMANN A., « Communitarian critics of liberalism », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nº 3, 1985, p. 308-322. — HABERMAS J., *Legitimationsprobleme in modernen Staat. Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, 1976. — HEGEL G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), trad. fr. A. Kaan, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940. — HONNETH A. éd., *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Francfort, 1992. — KYMLICKA W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Univ. Press, 1989. — MACINTYRE A., *After Virtue : A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1981 (trad. fr., PUF, 1997). — MILL J. S., *Mill on Bentham and Coleridge*, Londres, Chatto & Windus, 1962 (trad. fr. *in* AUDARD C., *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Paris, PUF, 1998). — MULHALL S. & SWIFT A., *Liberals and Communitarians*, Oxford, Basil Blackwell, 1992. — PHILLIPS D., *Looking Backward : A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton, Univ. Press, 1993. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1971 (trad. fr. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987) ; « Social unity and primary goods », *in* SEN A. & WILLIAMS B. éd., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Univ. Press, 1982 ; *Political Liberalism*, New York, Columbia Univ. Press, 1993 (trad. fr., *Le Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995). — SANDEL M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Univ. Press, 1982 (trad. fr., Paris, Le Seuil, 1998). — SACKS J., *The politics of hope*, London, Vintage, 2000. — SIMHONY A. & WEINSTEIN D. éd., *The new liberalism : reconciling liberty and community*, Cambridge /New York, Cambridge Univ. Press, 2001. — SMITH S., *Hegel's Critique of Liberalism : Rights in Context*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1989. — TAM H., *Communitarianism : a new agenda for politics and citizenship*, New York, New York Univ. Press, 1998. — TAYLOR C., « Atomism », *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Univ. Press, 1985 (trad. fr. in *La Liberté des Modernes*, Paris, PUF, 1997) ; « Alternative futures : legitimacy, identity and alienation in late twentieth century Canada », *in* CAIRNS A. & WILLIAMS C. éd., *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1986 ; « Cross-purposes : the liberal-communitarian debate », *in* ROSENBLUM N. éd., *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1989. — VAN PARIJS Ph., *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Le Seuil, 1991. — WALZER M., *Spheres of Justice : A Defense of Pluralism and Equality*, Oxford, Blackwell, 1983 (trad. fr., Paris, Le Seuil, 1997). — WEBER V., *Tugendethik und Kommunitarismus : Individualität, Universalisierung, moralische Dilemmata*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002. — YONG HUANG, *Religious goodness and political rightness : beyond the liberal-communitarian debate*, Harrisburg, Pa., Trinity Press International, 2001. — YOUNG I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Univ. Press, 1990.

Will KYMLICKA

→ *Autonomie ; Citoyen ; Communauté ; Conflit et consensus ; Démocratie ; Droits ; Économie ; Justice ; Libéralisme ; Libertarianisme ; MacIntyre ; Rawls ; Traditionalisme ; Walzer.*

COMMUNAUTÉ

S'il est forcément difficile, dans les pays germanophones, de reconstituer le sens des débats en philosophie sociale lorsqu'ils tournent autour de l'idée de communauté, c'est pour des raisons d'ordre historique : dans aucun autre contexte traditionnel, les représentations associées au concept de communauté n'ont une aussi lourde charge idéologique et n'ont été aussi délibérément détournées sur le plan politique. En distinguant les catégories de la « communauté » et de la « société », Ferdinand Tönnies a défini deux types d'intégration sociale qui devaient lui permettre d'analyser le processus de la modernisation sociale sous l'angle de la décomposition progressive des liens communautaires créateurs de solidarité (*Communauté et Société, Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887). Depuis, le couple antinomique formé par ces deux concepts est devenu, dans toute l'Europe mais avant tout en Allemagne, le point

sur lequel se focalisent les diagnostics philosophiques sur l'actualité.

On aura du mal à trouver un représentant de la gauche influencée par le romantisme, qu'il s'agisse du jeune Lukács ou de Walter Benjamin, qui n'ait décelé dans l'avènement de la société capitaliste le risque d'une perte de formes d'expérience liées à l'existence de communautés moralement unifiées ; et la quasi-totalité des tenants de la critique conservatrice de la civilisation a compris le processus de modernisation comme un épisode pathologique : un déracinement de l'individu, son engloutissement dans la masse. Les mêmes ont alors réclamé une réorientation politique sur des formes traditionnelles de la vie communautaire.

La présentation impressionnante et visionnaire qu'a faite Helmut Plessner des « frontières » de principe « de la communauté », qui lui a permis, au nom de l'esprit libéral, de lancer une mise en garde contre la tendance qu'ont les liens communautaires à se diffuser dans tous les domaines de la société, n'a pu éviter que le concept de « communauté » ne se charge de ce matériau explosif que constituent les espoirs et les nostalgies politiques. La catégorie de la communauté, au bout du compte totalement privée de sa teneur sociologique et transformée en un leitmotiv idéologique du national-socialisme (notamment avec la notion de *Volksgemeinschaft*, « communauté du peuple » à la fois ethnique, raciale, culturelle et politique - *N.d.T.*), a largement ouvert la voie à l'idée qu'il existait une identité collective des Allemands fondée biologiquement, et qu'il fallait pratiquer une exclusion totalitaire de tout ce qui était étranger. On doit donc aujourd'hui, dans les pays germanophones, se placer à un niveau très élevé pour pouvoir à nouveau utiliser le concept de communauté dans une problématique liée à l'actualité.

Cette barrière politico-morale ne peut pas non plus, bien sûr, se transformer en un obstacle insurmontable qui empêcherait une fois pour toutes de définir les défis et les crises d'une époque dans des catégories qui lui soient adaptées. Il est donc judicieux de revenir brièvement sur l'histoire conceptuelle du terme « communauté », pour vérifier ensuite dans quelle mesure le concept peut encore aujourd'hui fournir un fondement intéressant dans les débats relevant de la philosophie sociale et morale.

L'histoire du concept de communauté

Jusqu'à l'époque du premier romantisme, et même, en réalité, jusqu'au seuil du XXe s., on n'a pas établi de véritable différence en philosophie politique entre le terme de « communauté » *(Gemeinschaft)* et celui de « société » *(Gesellschaft)*. Aristote, qui, avec son *Éthique à Nicomaque*, a posé les fondements de la théorie classique de la politique, regroupe dans le concept de *koinonia* / κοινῶνια toutes les formes de socialisation de l'être humain, sans établir une distinction systématique entre les différents degrés d'homogénéisation de la société : l'homme, par nature une créature politique, évolue toujours dans l'horizon d'action de la *polis* / πόλις, dans laquelle il fait entrer, selon sa catégorie et sa profession, différentes espèces d'union sociale. Dans ces formes d'union, on trouve sans doute une proportion toujours différente d'« amitié » et de « droit » ; mais prises ensemble, elles ne constituent que diverses formes d'expression d'une seule et même « communauté » ou « société ». Dans cette mesure, le concept de *koinonia* regroupe aussi bien les différents types d'union humaine reposant sur l'accord (promesse, contrat) que les formes fondamentales « naturelles » de la coexistence au sein du foyer, de la communauté et de la tribu.

Ce large concept de la *koinonia*, dans lequel on n'établit de distinction systématique ni entre l'union par les intérêts ou par les sentiments ni entre l'union « naturelle » ou « sociale », domine donc aussi la pensée politico-philosophique de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge chrétien. Un niveau théologique et le concept d'une construction hiérarchisée des sociétés y seront ajoutés, mais le noyau du concept de *koinonia* demeure pour l'essentiel intact ; on utilise désormais à sa place, et dans le même sens, l'expression latine de *societas* ou *communitas*, quintessence de toutes les formes d'union sociale dans laquelle les hommes se rassemblent, soit pour défendre ensemble leurs intérêts, soit sur la base d'un lien émotionnel.

Dans le cadre de la philosophie politique, on n'obtient une transformation essentielle du langage conceptuel qu'au moment où la théorie du droit naturel, propre aux Temps modernes, fait son apparition, dans les textes de Hobbes et de Spinoza. Commence alors ce long processus des Lumières philosophiques, au fil duquel la nature perd peu à peu son rôle de motif d'explication de la socialisation humaine, si bien que la « communauté » ou la « société » ne peuvent plus être simplement comprises comme une substance ou un objectif, mais d'abord comme une « fonction » : pour Hobbes, à l'exception de la « famille », désormais considérée comme relevant de la sphère du privé, toutes les formes d'union sociale (corporations, communautés, sociétés de commerce) constituent seulement des figures secondaires dans le cadre d'un ordre étatique constitué par contrat. Ces transformations conceptuelles, dans lesquelles notre notion moderne de « société bourgeoise » commence à se dessiner, sont définies pour la première fois de manière systématique dans la philosophie politique de John Locke : celui-ci conçoit toutes les sociétés comme constituées par un pacte, et il remplace simultanément l'idée classique et aristotélicienne de la perfection comme fin par le concept (fonctionnel) de sécurité (de la vie et de la propriété). La voie était ainsi ouverte à cette foison de constructions intellectuelles qui accompagnent le droit contractuel, dans lesquelles on ne dis-

tingue certes pas encore systématiquement entre « société » et « communauté », mais qui, ne serait-ce qu'en se fondant sur l'idée de droit, débouchent tout de même sur un concept clair de la « société » : chez Rousseau, la société bourgeoise se constitue par un « contrat social » dans lequel les citoyens, par un acte commun de conversion morale, décident de créer une communauté régie par une organisation juridique ; pour Kant, l'État de droit moderne s'explique à partir de l'idée pratique et rationnelle d'une constitution, quintessence de ces lois produites par la volonté générale et souveraine, et qui permettent à la liberté de chacun de coexister avec celle de tous les autres ; pour Fichte, enfin, qui anticipe en cela la distinction ultérieure entre l'État et la société, la « société », au sens propre du terme, constitue cette « agrégation » de créatures libres et rationnelles qui disposent en permanence de la légitimité leur permettant de mettre hors service un ordre juridique régi par l'État.

Mais ces approches relevant du droit rationnel se distinguent aussi considérablement les unes des autres du fait qu'elles contiennent des suppositions de nature différente sur les traits communs métapolitiques ou moraux qui doivent être à la base d'une société de citoyens libres et égaux. On trouve déjà chez Rousseau l'idée que la communauté constituée par le contrat ne peut être stable que si ses membres sont aussi liés les uns aux autres culturellement, par une religion civile. Et Fichte, dans son œuvre tardive, soutient même l'idée que l'ordre politique régulé par la raison a besoin d'être enraciné dans une communauté prépolitique telle que seule peut la produire l'expérience de l'appartenance « nationale ». C'est à des réflexions de ce type que peuvent se rattacher les modèles sociaux dont s'inspire le mouvement romantique, lorsqu'ils établissent une distinction (relevant, sinon du concept, du moins de l'idée) entre la société moderne et une union sociale du type de la « communauté » : tandis que les individus, dans le rapport de droit qui règne au sein de la société, se lient les uns aux autres dans la mesure où ils poursuivent, les uns avec les autres, leurs intérêts ou leurs objectifs légitimes, ils sont, dans les unions naturelles que sont la famille, la tribu ou le peuple, associés les uns aux autres par des liens prérationnels, qui résultent des sentiments, des usages et des relations de dépendance. Pour désigner cette forme particulière de socialisation humaine, on trouve dans la terminologie politique du romantisme allemand des expressions qui proviennent de la traduction du texte d'Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution en France* (1793) : ainsi, l'idée d'une union qui, au contraire d'un simple rapport contractuel, est le fruit de l'histoire et unit plusieurs générations par une harmonie des intérêts, s'exprime une première fois à travers le concept de la « liaison » sociale, mais une autre fois, et de manière explicite, à l'aide du concept de « communauté ».

Divers éléments de la tradition se côtoient ainsi directement au début du XIXe s. En élaborant son système politique, Hegel tente de les rassembler en un seul principe ; il devient ainsi un précurseur non seulement de la théorie matérialiste de la société, mais aussi de la sociologie, qui s'établira à la veille du XXe s. Pour Hegel, cette forme d'union sociale qui, chez Locke, Rousseau ou Kant, était conçue, selon le modèle d'un rapport contractuel, comme une société de citoyens libres et égaux, ne représente que l'une des trois sphères constitutives de la société moderne : à côté du « système des besoins » (c'est ainsi que Hegel qualifie, compte tenu de sa fonction avant tout économique, le domaine d'action constitué par le droit), on trouve, d'un côté la sphère privée de la famille, et de l'autre côté la sphère supérieure de l'État, comprise dans un sens quasiment substantialiste. Il n'est pas possible ici de traiter toutes les réflexions de fond, issues de l'histoire des concepts, qui ont mené Hegel à cette répartition en trois catégories. Mais un regard seulement superficiel suffit à montrer que Hegel veut tenir compte à la fois de tous les concepts de société ou de communautés développés jusqu'alors, puisqu'il tente de concevoir la « société bourgeoise » selon le modèle du contrat propre aux Temps modernes, la « famille » selon le modèle romantique de l'unification et, pour finir, l' « État » d'après l'idée aristotélicienne de la *koinonia*. Ainsi naît une théorie selon laquelle la société moderne regroupe trois formes de socialisation, qui se distinguent par leur homogénéité et l'intensité des sentiments d'appartenance : tandis que les sujets de la « famille » sont maintenus en un ensemble cohérent par la force de l'amour réciproque, ils sont, dans la sphère économique de la « société civile », uniquement maintenus par la « liberté négative » des rapports contractuels et, pour finir, maintenus dans l' « État », par l'attachement commun à un objectif supérieur. Avec cette théorie sociale complexe, Hegel, même s'il n'a pas systématiquement recours à ces concepts antinomiques, a considérablement préparé le terrain à la future distinction entre « communauté » et « société ». Reste que même si sa division en trois catégories a eu des conséquences importantes, même si elle a joué un rôle dans la formation du marxisme et des sciences sociales, on pouvait discerner d'emblée ce qui constituerait, à l'avenir, son problème central : comment pourrait-on comprendre cet « objectif supérieur » par lequel les sujets, dans l' « État », sont liés positivement les uns aux autres, dès lors que la tendance de l'évolution de la société moderne devait aller dans la direction d'une plus grande diversité des valeurs et d'une plus forte individualisation des styles de vie ?

Communauté et société

Quand Ferdinand Tönnies, au cours des années 1880, s'attela à la rédaction de son livre

intitulé *Communauté et Société* (paru en 1887), il put s'appuyer sur les nombreuses innovations conceptuelles et découvertes théoriques qu'avait produites l'évolution de la théorie sociale après Hegel. À la fin de l'époque de l'idéalisme allemand, on avait assisté à un tournant « empirique » dans la formation de la théorie pratique et politique, et la question de l'avènement historique et de la structure institutionnelle de la société industrielle des Temps modernes devint peu à peu le cœur du débat. Peu après la mort de Hegel, Lorenz von Stein, dans un esprit libéral, avait déjà proposé que l'on considère la « communauté » comme la sphère où les individus existent les uns pour les autres et dans laquelle les conflits d'intérêts de la société industrielle pourraient être abolis. Marx, dans sa confrontation critique avec Hegel, s'était demandé dans quelle mesure la formation du type d'économie capitaliste avait pu mener à une forme de société dans laquelle toutes les relations communales ou coopératives entre les sujets avaient été détruites par la concurrence et la pression du profit ; et Herbert Spencer, pour finir, avait expliqué le passage de la société traditionnelle à la société moderne en établissant une distinction entre deux formes de droits qui se succédaient dans l'histoire et dans lesquelles les prétentions individuelles au droit résultaient tantôt du « statut » inné ou acquis, tantôt d'un « contrat » conclu volontairement. Il fallait vraisemblablement un don de la synthèse affirmé pour tirer de ces diverses impulsions et réflexions la distinction conceptuelle qui a donné son titre au livre de Tönnies : la « communauté » est censée désigner cette forme de socialisation dans laquelle les sujets, en raison d'une extraction commune, d'une proximité géographique ou de la défense de valeurs identiques, ont atteint un tel degré d'accord tacite qu'ils se rencontrent les uns les autres dans des attitudes d'approbation ; tandis que le terme de « société » désigne ces sphères de la socialisation dans lesquelles les sujets se rencontrent, au nom de considérations rationnelles et objectives, et en se donnant pour objectif la maximisation réciproque du profit individuel. On a certes du mal à déterminer, dans les commentaires de Tönnies, s'il faut accorder à cette distinction une valeur seulement analytique, ou bien aussi une valeur empirique ; mais la thèse, valant diagnostic sur l'époque, qu'il tentait de développer avec son aide était forte et provocante. C'était l'idée qu'au fil du processus au cours duquel la société capitaliste s'imposait, les sphères d'action « sociales » refouleraient ou décomposeraient progressivement ces relations sociales qui ont le caractère de communautés. Ce diagnostic de Tönnies n'était cependant pas formulé dans l'esprit d'une thèse de philosophie de l'histoire, censée reconnaître le caractère irréversible ou inéluctable d'une tendance d'évolution déterminée ; il ne voulait pas non plus apparaître comme un romantique « social » qui regrettait simplement, avec nostalgie, des formes révolues de la vie communautaire villageoise. Tout l'engagement du social-démocrate qu'était Tönnies se portait au contraire sur la mission consistant à explorer les possibilités sociales de créer des communautés adaptées aux conditions de l'ère industrielle, comme les corporations ou les syndicats.

Les efforts de Durkheim, une décennie seulement après lui, pour établir une distinction systématique entre les deux formes d'intégration sociale, ont eux aussi pour premier objectif de résoudre la crise morale de la société industrielle. Il n'utilise certes pas le couple de concepts formés par les termes « communauté » et « société » ; dans une critique aujourd'hui fameuse du texte de Tönnies, il lance même une mise en garde contre les malentendus politico-culturels que pourrait entraîner une telle distinction ; mais dans un premier temps, les définitions conceptuelles qu'il propose ensuite pour établir une démarcation entre la solidarité « mécanique » et « organique » coïncident pour l'essentiel avec les propositions conceptuelles de Tönnies. Dans les conditions de la « solidarité mécanique », il règne entre les sujets une proportion d'unanimité émotionnelle et cognitive telle que l'intégration sociale peut s'accomplir sur le fondement solide d'une conscience collective ; en revanche, dans les conditions de la « solidarité organique », les différences individuelles entre les sujets sont si grandes que seule la contrainte coopérative de la division du travail assure encore l'intégration sociale. Tönnies, en établissant une distinction entre les deux concepts, voudrait mettre en relief deux formes de socialisation qui doivent être placées dans une sorte d'équilibre au sein de la société moderne ; Durkheim, lui, se fonde sans ambiguïté sur l'idée d'une succession, impliquant une évolution, des deux formes de solidarité : prise dans un processus d'individualisation constant, qui s'exprime dans le changement structurel du droit pénal et dans le changement des modèles de la conscience religieuse, la forme mécanique de la solidarité est progressivement remplacée par les mécanismes intégratifs de la division du travail. Durkheim voit dans ce nouveau type d'intégration sociale le problème de l'époque, celui qu'il doit aider à résoudre en rédigeant ses études sociologiques ; car sans correctifs ou mécanismes complémentaires (il en sera convaincu toute sa vie), l'intégration par la division du travail mène à une situation sociale caractérisée par une dangereuse pénurie de points communs moraux entre les sujets. Dans les premiers écrits de Durkheim, on trouve, en guise de thérapie à cet état périlleux, la proposition de réorganiser la division du travail d'une manière « juste » ou « loyale », de telle sorte que tous les membres de la société puissent se sentir moralement liés à l'objectif commun ; c'est donc la nouvelle forme d'intégration elle-même qui met à disposition les ressources normatives avec lesquelles on peut éta-

blir la mesure nécessaire de liens moraux entre les sujets. Mais, déçu par le peu de résultats concrets provoqués par sa proposition, Durkheim, dans les années suivantes de son existence, se consacra à une idée nettement plus radicale : désormais, ce n'est pas la réorganisation juste de la division du travail, mais le retour périodique de situations de fusion collective qui, seul, peut faire apparaître dans les sociétés modernes une forme d'intégration sociale n'entraînant pas un risque de désorganisation morale. Avec le processus mental qui s'exprime ainsi dans son livre sur la religion, Durkheim, presque comme Tönnies, est devenu le père d'un concept de communauté auquel on ajoutera un peu plus tard un matériau explosif : la rancœur née de la critique de la civilisation.

Une telle politisation du concept de communauté a pu se produire, en Allemagne comme en France, au moment où sont apparus deux courants intellectuels qui voyaient dans la propagation du capitalisme le risque d'une mécanisation et d'une atomisation de la vie sociale : l'anticapitalisme romantique et la critique culturelle conservatrice. Le terme de « communauté » désigna désormais, dans un lien assez lâche avec Tönnies ou dans la pensée tardive de Durkheim, toute forme d'union sociale dans laquelle les sujets entretenaient, par des points communs forgés par l'histoire ou donnés par la biologie, des relations affectives plus puissantes que celles qui existent dans les simples rapports de droit. Les exemples marquants de ce type de « communauté » étaient la famille, la communauté villageoise médiévale ou la secte religieuse. Le texte injustement oublié de Helmut Plessner dans lequel on entreprend une définition libérale des « frontières de la communauté » *(Grenzen der Gemeinschaft)* n'a pu empêcher que ce concept rétrograde de la communauté devienne rapidement le leitmotiv idéologique de toute une série de mouvements antidémocratiques. Certains se réclamèrent des traits communs biologiques d'une « race », d'autres des traits communs sociaux d'une classe. Désormais, la création politique d'une *Volksgemeinschaft,* d'une « communauté du peuple » était considérée comme un objectif sans lien avec le cadre juridique de la société libérale.

On avait ainsi placé le concept de communauté en opposition non seulement catégorielle, mais aussi politique, avec l'idée libérale de la société. Dans le même temps, l'évolution du concept aux États-Unis suivait une trajectoire totalement différente. Dans ce pays, la discussion sur la « communauté » avait d'emblée trouvé sa place dans la conception politique de la société libérale. La question centrale était ici de savoir jusqu'à quel point la société dotée d'une constitution démocratique pouvait perdre tout lien avec les *communities* locales ou religieuses sans perdre ses conditions d'existence. Sur cette base singulière, on accueillit aux États-Unis le couple de concepts créé par Tönnies d'une autre manière qu'en Allemagne ou en France. Dès que ce texte commença à exercer une influence sur la pensée américaine, on comprit la distinction entre « communauté » et « société » comme un schéma comportant non pas deux, mais trois phases : à la perte des formes originelles de la société ne succède pas la multiplication irréfrénée de sphères « sociales », mais une vague de créations de nouvelles communautés, qui se nourrissent souvent des cultures d'origine des immigrés, et sont donc bien sûr constamment menacées par les tendances atomisantes de la société. Cette acceptation naïve du concept sociologique de « communauté » (qui n'impliquait ni nostalgie ni critique de la civilisation) permit de considérer l'instauration d'une société démocratique comme un projet « communautaire » auquel participaient activement diverses *communities* : dès lors, aux États-Unis, la tradition de philosophie politique qui définissait la démocratie constitutionnelle comme une *community of communities* s'étendait de John Dewey à John Rawls. La réinterprétation libérale avait ainsi donné le jour, sans que l'intelligentsia européenne s'en rende vraiment compte, à un autre concept de « communauté », analogue à celui que Tönnies avait peut-être vainement tenté de développer en travaillant sur le mouvement coopératif. Les *communities* devaient être ces formes d'union sociale dans lesquelles les sujets produisent, par la voie de la participation démocratique, des valeurs et des objectifs auxquels ils se sentent liés ensemble et au même titre.

La renaissance du concept de « communauté »

Pour des raisons politiques et morales, le concept de « communauté » avait à peu près disparu du discours public des intellectuels après la Seconde Guerre mondiale. Le débat sur le « communitarisme » lui a permis de connaître une renaissance inattendue au cours des dernières années. On peut presque craindre aujourd'hui que l'on y associe une quantité d'intentions et d'attentes politiques tellement importante qu'il perde toute signification clairement définie. Tout comme à l'époque du mouvement romantique, lorsqu'on l'utilisa pour la première fois consciemment comme un terme critique, le concept de communauté se nourrit certes encore de son opposition polémique avec le concept moderne de « société ». Alors que, depuis Locke, Kant ou Hegel, la « société » désigne une forme d'union sociale dans laquelle les sujets se respectent mutuellement en tant qu'individus détenteurs de droits, la « communauté » désigne un type d'union dans laquelle les sujets entretiennent les uns avec les autres des liens positifs quelconques. Mais le débat actuel ne définit pas ces liens, ne détermine pas s'ils sont fondés sur des sentiments partagés, des convictions communes ou un souvenir historique. Il ne dit pas non plus à quel point ces liens doivent être profondément ancrés dans chaque sujet, si celui-ci peut être membre de plusieurs communautés à la

fois, ou d'une unique société constitutive. Si l'on tient plus fortement compte du concept théorique qui désigne aujourd'hui, dans un sens spécifique, la « communauté », on peut cependant définir trois utilisations différentes du concept :

a) En philosophie morale, le concept de communauté sert aujourd'hui avant tout à mettre en relief une strate de valeurs communes que l'on ne peut simplement dépasser ou mettre entre parenthèses lorsqu'on justifie des normes ou des principes moraux ; toute justification reste au contraire nécessairement attachée à un tel horizon de convictions partagées sur les valeurs, parce qu'il définit déjà le point où l'idée de la morale atteint ses limites. Ici, le concept de « communauté » permet donc de mettre en relief cet élément qui, dans le sens du modèle de la moralité hégélien, montre que les sujets, dans la vie sociale, peuvent aussi être liés les uns aux autres par des valeurs communes. Une seule question reste souvent sans réponse : ce concept désigne-t-il une nécessité transcendantale ou une possibilité historiquement contingente ?

b) En sociologie, le concept de communauté sert le plus souvent aujourd'hui à faire ressortir les possibilités de constitution d'un groupe solidaire qui permette aux sujets d'échapper au danger de l'isolement social. À la base de ce raisonnement, on trouve souvent l'idée qu'un processus historique provoque une individualisation croissante et qu'on ne peut remédier à cette évolution qu'en trouvant de nouvelles sources de liens entre les sujets ou en revitalisant d'anciennes sources, par exemple religieuses. Le concept de « communauté » permet donc ici de souligner, dans l'esprit de Durkheim ou de John Dewey, le fait que les sujets ont besoin du soutien inconditionnel d'un groupe pour les encourager ou plaider en leur faveur, afin de confirmer leur identité. Dans ce contexte, on ne définit cependant pas la taille que doivent avoir de tels groupes, face au pluralisme croissant des valeurs.

c) En politique, le concept de communauté sert le plus souvent aujourd'hui à mettre en relief ces formes de participation communautaires qui doivent s'inscrire dans les conditions nécessaires d'une démocratie vivante. On considère que les chances d'une telle participation sont d'autant plus grandes que les sujets peuvent se savoir activement liés à un objectif commun. Ici, le concept de « communauté » est donc utilisé pour montrer, dans l'esprit du pragmatisme américain, que plus l'attachement commun aux valeurs est fort, plus la participation est active.

► BENDER T., « Community », *in* WIGHTMAN FOX R. & KLOPPENBERG J. T. éd., *A Companion to American Thought*, Oxford, Univ. Press, 1995, S. 137-140. — DEWEY J., *The Public and its Problems. An Essay in Political Inquiry*, Chicago, Univ. Press, 1946. — DUMONT L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983. — DURKHEIM É., *De la division du travail social*, Paris, 1930. — ETZIONI A., *The third way to a good society*, London, Demos, 2000. — FERGUSSON D., *Community, liberalism, and Christian ethics*, Cambridge / New York, Cambridge Univ. Press, 1998. — HEGEL G. W. F., *Fondements de la philosophie du droit*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1968. — JOAS H., « Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion », *in* BRUMLIK M. & BRUNKHORST H. éd., *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Francfort, 1993. — LAWLER P. A. & MCCONKEY D. éd., *Community and political thought today*, Westport, Conn., Praeger, 1998. — LÖWY M. & SAYRE R., « Figures du romantisme anticapitaliste », *L'Homme et la Société*, vol. 69/70, S. 99 ff., 1983. — PLESSNER H., *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), *in* MARQUARD O., DUX G. & STRÖKER E. éd., *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Macht und menschliche Natur, Francfort, 1981. — RIEDEL M., « Gesellschaft, Gemeinschaft », *in* BRUNNER O., CONZEN W. & KOSELLECK R. éd., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, 1975. — SELZNICK Ph., *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley, 1992. — SUTCH P., *Ethics, justice, and international relations : constructing an international community*, New York, Routledge, 2001. — TÖNNIES F., *Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlin, 1912 (trad. fr., *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, PUF, 1944).

Axel HONNETH

→ *Citoyen ; Communautarisme ; Durkheim ; Hobbes ; Libéralisme ; Locke ; Société ; Traditionalisme.*

COMMUNICATION
Éthique de la communication

L'éthique de la communication a ses exigences spécifiques en un monde où « ça » communique de partout, de plus en plus et sur tous les modes. Jamais dans l'histoire du monde on n'a autant parlé de communication. Celle-ci, paraît-il, doit régler tous les problèmes : le bonheur, l'égalité, l'épanouissement des individus et des groupes. Tandis que les conflits et les idéologies s'estompent, croit-on.

La communication envahit tous les champs : dans l'entreprise où le secteur relations humaines, qui n'était qu'un élément parmi d'autres, devient prééminent, dans l'entreprise encore où le marketing concernait jadis le produit, alors qu'aujourd'hui il travaille l'image de la firme elle-même ; dans les milieux politiques qui ne jurent que par le marketing politique et l'image de marque et qui croient désormais qu'une ligne politique sans écho dans les sondages n'est pas comprise ; dans la presse elle-même où les rubriques « communication » fleurissent ; dans l'audiovisuel, objet de toutes les convoitises politiciennes et publicitaires ; dans la publicité qui entend s'honorer elle-même en se nommant « entreprise de communication » ;

dans l'édition où l'on fabrique des livres standards, semi-industriels, « livres Poilâne », selon le joli mot de Marc Guillaume ; dans la sphère religieuse qui n'est pas épargnée et veut désormais nous révéler un Dieu aimable et présentable ; dans les psychothérapies individuelles et de groupe, qui se veulent « communicatives » ; dans la science des organisations et de la décision ; dans les sciences exactes elles-mêmes, physiques et biologiques, contaminées par le vocable « communication » ; sans parler, bien sûr, de l'intelligence artificielle, de l'informatique ou des sciences cognitives. Curieuse et forte convergence de ces différents champs. Consensus transnational ou, comme on peut le croire, nouvelle idéologie, voire nouvelle religion mondiale en formation.

Ainsi, la communication ne concerne pas seulement les médias comme on le croit généralement. Une éthique de la communication doit donc concerner tous ces champs à la fois. D'autant qu'une communication généralisée modifie les conditions mêmes d'une critique de la communication et donc de l'éthique. Comment juger, par exemple, des prétendues critiques des médias faites par des procédés purement médiatiques : affirmations péremptoires, classifications simplistes, formules à l'emporte-pièce du polémiste inculte, pillage généralisé des auteurs sans aucune référence à leur œuvre, réduction de l'histoire de l'humanité à l'évolution des techniques ? La question se déplace alors : sur quelles bases peut-on développer une critique et une éthique d'une communication non médiatique ?

Définitions

Qu'il s'agisse du *Robert*, du *Littré*, du *Gaffiot*, les définitions abondent, à la fois voisines et divergentes : commerce, relations, communier (au Xe s.), établir une relation, action de communiquer quelque chose à quelqu'un, la chose qu'on communique, le moyen par lequel on communique (média et route), faire part, mettre en commun des idées ou des intérêts, jusqu'à l'échange commercial et à une figure de rhétorique par laquelle on demande l'avis des auditeurs... On constate qu'aucune de ces définitions ne coïncide, que chacune relève d'univers différents. Et pourtant, un large consensus entoure ce terme, et l'évidence de sa présence n'a d'égal que la multiplicité des sens qu'il engendre.

À tout le moins peut-on réunir ces différents aspects en disant « communiquer signifie mettre ou avoir quelque chose en commun », sans préjuger de ce « quelque chose » ni des voies qui servent à la transmission, non plus que des termes (individus, groupes, objets) qui s'activent au partage.

La machine représentative, première définition de la communication. La communication, ici, c'est le message qu'un sujet émetteur envoie à un sujet récepteur par un canal. L'ensemble est une machine cartésienne conçue sur le modèle de la boule de billard dont la marche et l'impact sur le récepteur sont toujours calculables. Causalité linéaire. Sujet et objet restent séparés et bien réels. La réalité est objective et universelle, extérieure au sujet qui la représente. La représentation et ses caractéristiques constituent le fondement même de l'action et de la perception. Position dualiste, chère à Descartes, quoi qu'en disent les tenants d'une intelligence très artificielle. Et ce ne sera pas le moindre de leur paradoxe que d'écarter le dualisme cartésien, tout en usant à plein régime du schéma de Descartes, représentatif, qui pose la relation entre deux substances différentes, corps et esprit, sujet et objet, l'homme et le monde. La représentation est la seule manière de garantir la réalité du sujet et la réalité de la nature. La représentation assure leur coïncidence.

L'organisme expressif, deuxième définition de la communication. Il n'y a plus, ici, d'envoi par un sujet émetteur d'un message calculable à un objet récepteur. La communication est l'insertion d'un sujet complexe dans un environnement lui-même complexe. Le sujet fait partie de l'environnement, et l'environnement fait partie du sujet. Causalité circulaire. Idée paradoxale que la partie est dans un tout qui est partie de la partie. Le sujet demeure, mais il a épousé le monde. Couple sujet/monde, où les deux partenaires n'ont pas totalement perdu l'identité, mais pratiquent des échanges incessants. La réalité du monde n'est plus objective, mais fait partie de moi-même. Elle existe... en moi. J'existe... en elle. Plus besoin ici de la représentation et de ses limites. Appel à l'expression sur le mode spinoziste. J'exprime le monde qui m'exprime. Le sujet global, c'est le monde naturel. Mais l'individu n'a pas perdu ses droits : il doit, comme dans le schéma spinoziste, faire le bon énoncé, se situer justement dans le monde pour susciter de bonnes rencontres avec lui. Position moniste qui postule la juste place de l'individu dans le concert de l'univers. Totalité, mais totalité à hiérarchies.

Frankenstein ou la confusion généralisée, troisième définition de la communication. Portés disparus ici, le message, le sujet émetteur, le sujet récepteur. Supprimées, la réalité du monde, partant la réalité interactive des individus. Éliminée, toute référence à la représentation cartésienne qui pose à distance le sujet et l'objet. Éliminée aussi, toute référence à l'expression spinoziste, à la délicate insertion d'un sujet complexe dans un environnement complexe.

Ici, la communication n'est plus que la répétition imperturbable du même (tautologie) dans le silence d'un sujet mort, ou sourd-muet, enfermé dans sa forteresse intérieure (autisme), capté par un grand Tout qui l'englobe et dissout jusqu'au moindre de ses atomes paradoxaux. Cette totalité

sans hiérarchie, cet autisme tautologique, nous les nommons *tautisme*, néologisme qui condense totalité, autisme et tautologie. La communication se fait ici de soi à soi-même, mais d'un soi dilué dans un tout. Cette communication-là est donc celle d'un non-soi à un non-soi-même.

Cet écrasement, cette confusion généralisée, nous les devons à un non-sens initial : lorsqu'on prend le représenter pour l'exprimer ou l'exprimer pour le représenter. Lorsqu'on croit que ce qui nous est donné à voir par la représentation est l'expression même de la réalité du monde sensible, ou encore lorsqu'on interprète la réalité sensible, immédiate, comme une mise en scène, un trompe-l'œil. Ils sont là les pièges de la société Frankenstein : il est niché là, son germe tautistique, c'est-à-dire totalitaire.

Quelles voies emprunter pour éviter ces dangers ? Celles, nous semble-t-il, de la politique du commentaire.

La politique du commentaire : une éthique possible de la communication

1 / Le langage parlé

Terry Winograd et John Searle nous avaient déjà prévenus : la parole, pour être comprise, exige un contexte qui ne soit pas seulement un ajout, mais qui soit constitutif de la signification. Le lexique et la grammaire sont une chose ; le sens n'en est pas directement issu. Il varie selon la situation, l'arrière-plan, l'intentionnalité. Ainsi le terme « idiot » peut signifier l'irritation ou l'affection, sans même parler de son sens originel. « Tu es idiot de me faire un cadeau » est un remerciement, assorti de pudeur. « Tu es idiot » est un jugement. Le déchiffrement du langage parlé se fait à l'aide de la compréhension d'une situation donnée et des habitudes sociales qui y sont convoquées. Autrement dit, le sens d'un énoncé ne tient pas à ce qui est effectivement prononcé. Il est en dehors de ce qui relève proprement du niveau sémantique. On peut dire que les termes d'une phrase signifient par eux-mêmes, mais que le sens qu'ils délivrent se situe en dehors de la signification proprement dite. « J'appelle *signification*, dit Oswald Ducrot, une valeur sémantique attachée à la phrase, et *sens*, celle de l'énoncé, c'est-à-dire l'ensemble des actes illocutoires que le locuteur prétend accomplir au moyen de son énonciation » (*Le Dire et le Dit*, p. 95).

Au-delà de l'*intention* psychologique du locuteur, au-delà des actes de langage (la marque manifeste de l'intention dans la parole), se trouvent engagées des références implicites. Ce que *veut dire* tel énoncé, pris à tel moment dans telle situation, n'est pas uniquement fonction de ce que *veut* dire le locuteur. Lorsque je demande à mon interlocuteur si c'est bien « idiot » qu'il *voulait* dire, il peut m'assurer que non, qu'il voulait dire autre chose, mais je suis libre de penser que l'énoncé *voulait dire* encore autre chose...

Ce type de situation de parole est commun : il joue de l'implicite, d'une sorte de polyphonie langagière qui exige une interprétation continue, elle, à quelque niveau que l'on se situe. En suivant O. Ducrot, on peut ainsi analyser successivement à partir d'un énoncé : *1)* Le contexte, qui structure l'énoncé et permet à un interprétant d'en comprendre la signification. *2)* L'intention du locuteur qui, manifestée dans l'énoncé (acte de langage), délivre un sens littéral pour l'interprétant. *3)* L'interprétation de l'interprétant, qui réagit sur la suite du dialogue et en oriente le sens. *4)* Les règles du discours, qui régissent les énonciations et que l'interprétant suppose connues du locuteur. *5)* Le locuteur, à qui l'interprétant suppose la ferme intention de se servir de ces règles. Il tient pour garantie qu'il *sait* et *veut* dialoguer.

En d'autres termes, on a affaire à une situation complexe avec hypothèse (on suppose que), décision (on choisit), interaction, dans les limites d'un contrat de communication (voir les excellentes analyses de Ghiglione et de son équipe dans *Le Contrat de communication* ; voir aussi, du même auteur, *L'Homme communiquant*).

Au vrai, le sens commun de la conversation ordinaire dénonce aussi bien le « tout-explicite » de l'intelligence artificielle et son totalitarisme que le « tout-autoréférent » ou « tout-implicite » de l'auto-organisation, et son autisme... Ainsi le fameux « face-à-face interactif », qui fait la joie des constructeurs et des publicitaires, n'est jamais, pour le sens commun, qu'un jeu de renvois sans utilité autre que la satisfaction du jeu lui-même, ou encore est transformé en jeu de société, avec compétitions et prises d'avantages.

Le dialogue sur écran paraît alors devoir tenir sa définition communicationnelle, non plus de sa nature de dialogue véritable, mais par l'usage qui en est fait et est usage social : il permet, en effet, des types de communication pluriels, qui vont de la surveillance au traitement de textes. C'est par un détour qu'il peut tenir la route face à la conversation quotidienne : substitut commode, aide-mémoire ou outil de conception, il remplit un office délégué. Son existence même indique la distinction entre parole et image de parole, distinction qu'il voudrait combler et que son utilisation creuse. En effet, contrairement à l'ordinateur d'images représentant des processus de langage, la parole vive a cet aspect désordonné, cette façon de dire tout et n'importe quoi, qui est manière déguisée de cacher ce qui *ne peut être dit*, encore moins montré. Conceptuellement opposées, parole vive et parole machine se trouveraient associées dans les pratiques. À la politique tautistique s'opposerait alors la politique du commentaire.

Dans le silence du dire sur lequel se fonde le dit, nous pouvons donc trouver matière à résister au *tautisme* : à la *totalisation* par additions de savoirs

explicites qui conduit vite au totalitarisme universalisant ; à la *tautologie,* qui est piétinement du sens, car la parole échangée invente à mesure ses propres convenances ; à l'*autisme* enfin, car aucun discours ne peut être tenu seul ni même, nous le verrons, à deux seulement dans un échange biunivoque, l'un étant le miroir de l'autre : il y faut cette assemblée de joueurs qui entoure les partenaires de sa présence invisible et fait écran au narcissisme.

2 / L'institution

Seul le *breakdown,* la rupture, fait surgir avec force la figure du contrat tacite, qu'il soit rituel, traditionnel ou institutionnel. Habermas cite longuement l'exemple, donné par Schütz et Luckmann *(Strukturen der Lebenswelt),* du contremaître qui demande à son jeune aide de lui apporter une bière au moment de la pause. La demande est comprise : elle va de soi, et le jeune apprenti exécute sa mission. Plusieurs institutions entrent ici en jeu : la hiérarchie des âges et du pouvoir à l'intérieur d'une équipe ; le rituel (ou institution) de la pause casse-croûte, dans certains métiers dits « de force ». Ailleurs, dans un bureau, ce serait la pause-café. Sous le terme *Lebenswelt,* on désigne, après Husserl, cet horizon de vie où prennent racine langage et comportement, et auxquels il est nécessaire de faire appel pour comprendre nos interlocuteurs.

Sur ce terrain, il ne manque pas de controverses et d'obstacles. Bourdieu a bien montré comment chaque groupe social se distingue par ses manières de vivre, de penser, de manger, en référence avec ce qu'il *croit* savoir de ses propres traditions, même à vouloir y échapper *(La Distinction).* La parcellisation des habitudes installe une polyphonie telle, dans le contexte de situations de parole, que chacun se voit affronté à traduire pour son compte le langage de la distinction.

Mais ce que Bourdieu ne relève pas, c'est justement cette mise en commun des distinctions, à travers les errements du discours, la tâche souvent aveugle de partager l'héritage, en bref, le sens *commun* qui se dégage des multiples essais de liaison (sens commun, dont cependant la collection que Bourdieu dirige porte le nom). Parler à quelqu'un de quelque chose, c'est faire la double opération de légitimation de l'interlocuteur et de l'objet en question par une série d'allers et retours entre les interprétations. « Tomber d'accord », c'est en effet « tomber » sur une entente minimale qui préserve et fortifie une liaison possible. « Tomber d'accord », c'est reconnaître la légitimité de l'Autre, par rapport à la sienne propre, au sujet d'une question ainsi objectivée. On peut imaginer combien la « mise en commun » du sens commun travaille à la fois à nuancer et à égaliser les différents codes, et au prix de quels efforts (que nous accomplissons sans effort), pour arriver à nous comprendre. Ce sens commun ou du commun caractérise le dialogue. S'agirait-il même d'un dialogue de sourds et d'actions entreprises très ordinairement, où chacun s'évertue à « réparer » les hiatus et les fissures dus aux différentes *Lebenswelt* en présence. On voit, ici, que l'enchaînement des dialogues, qui se joue sur les implicites, constitue la liaison des éléments sociaux en présence.

La communauté du sens est donc une communauté d'arrière-plan, fondée sur des mémoires communes et entretenues par le système institutionnel, qui a pour charge de les transmettre. Le succès de De Gaulle et de Mitterrand s'explique par là, le premier disant : « Cela fait 1 500 ans que je le dis » ; le second s'étant fait le chantre de toutes les mémoires républicaines de 1789 à nos jours. Dans les deux cas, opération symbolique (voir L. Sfez, *La Politique symbolique*). Le travail du sens commun est l'activation de ce sens d'arrière-plan, à propos d'une chose individuelle et à travers les mots du discours. En cela, il est aux antipodes d'un programme donné à l'avance, dont la réserve de sens est donnée explicitement et qui ne peut donc rien dire de plus qu'elle ne dit.

Les règles fournissent une réserve de sens par rapport aux règlements : en effet, s'il n'y avait que des règlements, toute tentative d'évasion, d'ouverture et de changement serait condamnée à l'avance. La stricte observance du règlement n'indique pas la compréhension ni la communication : elle signe seulement la fermeture sur soi-même. Alors que, si l'on s'appuie sur des règles non dites, il est possible de transgresser les règlements en direction d'une nouveauté et d'une intervention. La transgression s'opère en vertu d'une obéissance à une règle supérieure encore cachée, que la transgression dévoile à son heure. L'exemple du général de Gaulle, transgressant le règlement de Vichy et établissant la règle dans l'« ailleurs » d'un mythe, en dehors du territoire où le règlement fait loi, est l'illustration célèbre de ce point. En sens inverse, la logique la plus extrême du règlement explicite, je l'ai rencontrée un jour lors d'une visite à la base de sous-marins nucléaires de l'île Longue. Une énorme banderole accueille le visiteur et porte pour mention : « Ici, tout ce qui n'est pas strictement autorisé est interdit. » « Vous qui entrez ici, quittez toute espérance », disait déjà l'« Enfer » de Dante.

La communication a d'autres exigences. C'est que l'échange communicationnel qui établit la cohésion d'une société n'est jamais « bi-unilatéral » : ce n'est pas un contrat qui fonctionne sur deux éléments, deux contractants en présence ; Mauss et Hocart ont bien montré qu'un contrat, quel qu'il soit, a toujours besoin de trois partenaires, le rôle du troisième terme pouvant être assumé par un seul « témoin » ou, mieux encore, représente l'assemblée de tous les autres membres du groupe. Et, par-delà cette assemblée, renvoie à la tradition et au rituel fondateur. Le troisième terme, ici, atteste la solidité du lien vertical, sans lequel l'engagement des contractants ne vaut rien.

Muet ou peu disant, ce troisième « homme », tel un homme invisible, assure toujours la liaison. Ainsi du rituel du Sanhédrin, fondateur de tout droit possible de la défense.

Deux fondations, donc, pour l'institution communicationnelle, l'une est réserve de sens, l'autre procédure d'effectuation. À la condition de ne pas confondre *stock* de données et *réserve* de sens, car nous irions vers le totalitarisme, non plus que *réserve de sens* et *autoréférence* car nous irions vers l'autisme, cette double fondation permet d'éviter le piège du tautisme. Cette réserve de sens, véritable nœud où se joue le sort d'une institution et des paroles échangées, exige une dernière modalité pour s'exercer efficacement : la possibilité d'interpréter ponctuellement le silence de la règle.

3 / L'interprétation

Le signe et le symbole. Les machineries ordinatiques de Simon et de Minsky ne font que mettre en œuvre des signes selon une succession, entendant par là recomposer un monde artificiel « correspondant » (similaire) au monde « naturel » dans lequel nous vivons et agissons. La tentation étant très vite de prendre le signe pour la chose, nous assistons, avec les délires représentatifs, à un renversement qui installe le signe comme paradigme de l'être (voir notre *Critique de la communication*, 2e partie, chap. 1).

Dans cette perspective, le symbole se définit uniquement comme signe au second degré, signe de signe (comme on dit de la plume qu'elle est le symbole de l'écrivain). Outre que la liaison est purement conventionnelle, artificielle, l'association qu'elle propose n'a de portée qu'utilitaire. Il est plus aisé, souvent, de se saisir de ce symbole-là, maniable, que de ce dont il est censé être le signe. Les *token symbols* de Simon, unités discrètes, ne réfèrent qu'aux conventions établies pour leur maniabilité et aux signes (les choses) qu'ils représentent. En restant aveugle sur la portée du symbole qui excède de beaucoup cette fonction de signalisation, mais renvoie à une liaison de la diversité en un tout qu'il rassemble, Simon ne pouvait que rester sourd à un débat qui, alors, s'engloutit de lui-même (voir mon débat avec Simon dans « Sciences de l'intelligence, sciences de l'artificiel », 1986, publié en annexe de *Critique de la communication*).

Le symbole est une réserve où puiser, sans fond. Ce que nous avons qualifié de tautisme est une sorte de confusion qui s'établit par-delà ces deux définitions de la communication, entre *signe* et *symbole*.

En effet si, pour H. Simon et ses émules, signe et symbole ne sont séparés que par un degré de complication, le symbole n'étant qu'un signe à la seconde puissance, les tenants de l'auto-organisation savent bien que ce n'est pas au même niveau que se situent ces deux fonctions, mais par un geste inverse voici que pour eux tout signe, révélant et reflétant le contexte dans lequel il se trouve plongé, devient symbole expressif... Or, la condition pour un signe d'exister comme signe et de se distinguer du symbole, et *vice versa,* réside ici encore dans cette distance « infinie » qui sépare la règle du règlement, le dire du dit, et la Loi du Contrat. Si la distance s'efface au profit de l'une ou de l'autre de ces entités, alors nous plongeons dans un monde unidimensionnel. Considéré ainsi, le symbole devient pour le signe ce « dire » sur lequel le signe se constitue comme un « dit ». Non seulement il n'est plus un redoublement du signe et une addition, mais il devient une *réserve* par quoi le signe peut faire sens. Sans lui et sans la fonction symbolique, qui, en deçà des choses et des noms, des signes et de leur classement, assure la cohésion d'un monde commun, aucun signe ne peut faire signe en direction de quoi que ce soit. Le symbole est une réserve où puiser, mais c'est un puits sans fond.

Paul Ricœur *(De l'interprétation)* montrait déjà, bien avant l'invasion du tautisme, les dangers d'un structuralisme comme guide de lecture et lui opposait l'herméneutique comme construction soucieuse de ne pas omettre ce qu'il appelait le « double sens du langage », c'est-à-dire le double renvoi de la parole à ce qu'il connote, et plus loin, à ce qu'il désigne. Il appelait symbolique cette fonction du langage destinée à faire apparaître autre chose sous le signe de la chose qu'il évoque. Sous ce terme viennent se ranger alors non seulement les liaisons aux grandes images du cosmos (mythes, récits, visions), mais encore la composition entre elles de toutes les fonctions médiatisantes de l'instrument qui les met en œuvre : le langage. Telle que Cassirer l'avait esquissée, la fonction symbolique est l'ensemble, mis en œuvre, des liaisons effectuées par le langage entre les diverses catégories (logique, pratique, éthique, esthétique) du connaître : aucun objet du monde n'est donné du premier coup, tel quel. Le filtre symbolique le prend dans ses rets et le situe fortement dans un ensemble lié.

D'une certaine manière, il n'existe aucun signe détaché d'un ensemble. Les signes n'ont de réalité qu'autant que l'analyse leur en prête pour se constituer en analyse.

Autrement dit, on ne peut aller du signe au symbole, de la représentation au symbolique, en accumulant des signes atomisés et en leur attribuant ensuite une « valeur » de symbole, façon Simon. L'idée des cognitivistes, comme celle des représentativistes, que le symbole devrait être atteint en dernier lieu, se heurte à cette constatation que la fonction symbolique précède les signes qu'elle lie. La simple proposition : « cette idée est lumineuse » relève d'une symbolique de la lumière enracinée dans deux mille ans de problématique et atteste la présence, au niveau de la représentation, d'une somme de références telle qu'il serait impos-

sible de les dénombrer. Encore plus difficile d'analyser comment, sans référence, le sens de la proposition peut être perçu ordinairement : un savoir qu'on ne sait pas savoir soutient le symbolique de sa présence muette.

Si nous « tombons d'accord » que l'interprétation est partie intégrante de la communication, qu'il ne saurait être de parole échangée que si l'interprétation intervient à quelque niveau que ce soit, et si, d'autre part, nous référons cette interprétation à la fonction symbolique dans la mesure où elle lit et lie les signes entre eux par la *médiation de symboles interprétants,* nous devrons bien reconnaître qu'elle se situe à l'opposé de la confusion tautistique. Car l'interprétation est une activité de composition visant la singularité et non l'universel, auquel elle ne parvient que par surcroît. Son travail est de séparer, trier, choisir et accepter certaines liaisons en excluant les autres, limitée qu'elle est par le moment déterminé où se situent les interprétants.

Elle est là, la politique du commentaire, se situant à la fois dans le bon sens du langage parlé, dans le sens commun et communautaire de l'institution, dans la signification symbolique de l'interprétation. En cette politique du commentaire, ainsi définie, se loge toute éthique possible de la communication. Ou mieux encore : la politique du commentaire s'identifie à l'éthique de la communication et préserve le mieux, par définition, de toute atteinte possible à la liberté d'expression.

► APEL K.-O., *Transformation der Philosophie*, 2 vol., Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973 ; *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique* (1973), trad., Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987 ; *Discussion et responsabilité,* t. 1 : *L'Éthique après Kant* (1988), trad., Paris, Le Cerf, 1996 ; t. 2 : *Contribution à une éthique de la responsabilité* (1988), trad., Paris, Le Cerf, 1998. — AUSTIN J.-L., *Quand dire, c'est faire* (1962), trad., Paris, Le Seuil, 1970. — BALANDIER G., *Le Détour,* Paris, Grasset, 1985 ; *Dédale,* Paris, Grasset, 1994. — BOURDIEU P., *La Distinction,* Paris, Minuit, 1979 ; *Sur la télévision et l'emprise du journalisme,* Paris, Liber, 1996. — BÜHLER K., *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart - New York, Gustav Fisher, 1982. — CAUQUELIN A., *Cinévilles,* Paris, Bourgois « 10/18 », 1979 ; *Essai de philosophie urbaine,* Paris, PUF, 1982. — DEBRAY R., *Transmettre,* Paris, Odile Jacob, 1997. — DUCROT O., *Le Dire et le Dit,* Paris, Minuit, 1984. — ENGLEHARDT E. E. & BARNEY R. D., *Media and ethics : principles for moral décisions*, Wadsworth Thomson Learning, 2002. — FERRY J.-M., *Philosophie de la communication*, t. 1 : *De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, Paris, Le Cerf, 1994 ; t. 2 : *Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Le Cerf, 1995 ; *L'éthique reconstructive*, Paris, Le Cerf, 1996. — GHIGLIONE R., *L'Homme communiquant,* Paris, A. Colin, 1986 ; *Le Contrat de communication*, Paris, Univ. Paris VIII, 1986. — HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel,* 2 vol., Paris, Fayard, 1986. — LESLIE L. Z., *Mass communication ethics : decision making in postmodern culture*, Boston - Houghton Mifflin, 2004. — LEVINAS E., *Quatre lectures talmudiques,* Paris, Minuit, 1982. — MATTELART A., *La communication-monde. Histoire des idées et des stratégies*, Paris, La Découverte, 1992 ; *L'invention de la communication*, Paris, La Découverte, 1994 ; *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, 1999. — MAUSS M., « L'esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique,* t. VII, 1902-1903. — MINSKI M., *La Société de l'esprit,* Interéditions, 1988. — RICŒUR P., *De l'interprétation,* Paris, Le Seuil, 1965. — SCHÜTZ & LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt,* Francfort, 1979. — SEARLE J., *L'Intentionnalité,* Paris, Minuit, 1985. — SFEZ L., *Je reviendrai des terres nouvelles,* Paris, Hachette « Littérature », 1980 ; *Critique de la communication*, Paris, Le Seuil, 1988, 3e éd., 1992 ; *La Politique symbolique,* 2e éd., Paris, PUF « Quadrige », 1993, d'un ouvrage intitulé en 1re éd., *L'Enfer et le Paradis,* Paris, PUF, 1978. — SIMON H. & NEWELL A., *Human Problem Solving,* Englewood Cliffs, 1972. — WINOGRAD T. & FLORES F., *L'Intelligence artificielle en question,* Paris, PUF, 1989. — WOLTON D., *Penser la communication,* Paris, Flammarion, 1997 ; *Éloge du grand public. Une théorie critique de la télévision*, Paris, Flammarion, 1990 ; *Internet et après ? Une théorie critique des nouveaux médias*, Paris, Flammarion, 1999.

Lucien SFEZ

→ *Action collective ; Discussion ; Droits ; Informatique ; Liberté d'expression ; Ordinateur ; Ricœur ; Technique.*

COMPASSION → Pitié

COMPROMIS → Justification

COMTE Auguste, 1798-1857

Né à Montpellier. Admis à seize ans à l'École polytechnique, exclu deux ans plus tard pour avoir participé à une rébellion des élèves, Comte donne des leçons de mathématiques à Paris. Il rencontre Saint-Simon, dont il devient le secrétaire jusqu'à la rupture de 1824. En avril 1827, Comte inaugure un cours de philosophie positive, qu'il publie de 1830 à 1842. Répétiteur d'analyse et de mécanique à l'École polytechnique (1832), il publie à partir de 1851 le *Système de politique positive* et laisse inachevée la *Synthèse subjective. (Éd.)*

Place de la morale dans la philosophie positive

Il y a certainement chez Auguste Comte une philosophie morale, au sens de la nécessaire prise en considération par la philosophie positive des phénomènes moraux. Mais on peut s'interroger sur la philosophie morale d'Auguste Comte en se plaçant également à un autre point de vue, et se demander si la philosophie positive n'est pas en elle-même une philosophie morale, en cet autre sens qu'elle tire sa signification ultime de l'intérêt qu'elle consacre à ces questions, parce que cet

intérêt éclaire en particulier sa philosophie de la connaissance et sa philosophie de la société. S'intéresser à la philosophie morale de Comte, c'est en effet se confronter d'emblée à la question que Littré avait posée du vivant même de Comte, celle de l'unité interne de la doctrine, qui fait précisément problème dès lors que celle-ci est envisagée à la lumière de la question morale et de l'articulation paradoxale qu'elle réalise entre méthode objective et méthode subjective.

Schématisons brièvement le parcours théorique suivi par Comte de 1819, c'est-à-dire du moment où son projet philosophique a commencé à prendre forme, à 1857, qui est l'année de sa mort. Il a d'abord entrepris, dans ses premiers écrits rédigés avant 1826, de traiter le problème proprement politique de la réorganisation de la société, suite à l'ébranlement provoqué par la Révolution qui avait décomposé les anciens rapports sociaux : c'est alors qu'il a commencé à élaborer sa conception de la connaissance scientifique comme « force sociale », apte à constituer l'armature d'un nouveau « pouvoir spirituel » dont le rôle est principalement moral, c'est-à-dire régulateur et pacificateur. Puis, mettant provisoirement entre parenthèses les aspects proprement politiques de cette démarche, durant la période de rédaction du *Cours de philosophie positive* (1830-1842), il est passé à l'examen des fonctions du savoir humain et des conditions de son unité, de manière à donner à l'anthropologie des bases objectives, à travers une théorie de l'existence sociale où le point de vue statique détermine complètement le point de vue dynamique. Et enfin, après 1845, renouant avec ses premières préoccupations, et fixant à nouveau son attention sur la question de l'organisation sociale considérée d'un point de vue pratique et dynamique, dans le *Système de politique positive,* en même temps qu'il élaborait le concept de religion positive, il a été amené à accorder une place prépondérante à la théorie du sentiment, c'est-à-dire, d'après la définition qu'il donne de celle-ci, et qui paraît devoir beaucoup à Hume, à la morale : ce qu'il a fait en adoptant le point de vue d'une synthèse subjective qui paraît substituer à la subordination de l'homme au monde, selon la leçon que Littré avait retenue du *Cours*, celle du monde à l'homme ; de telle manière qu'on ne peut éviter de se demander si cette nouvelle perspective se situe dans le prolongement de la première, comme Comte lui-même n'a cessé de l'affirmer, ou si elle s'y substitue.

À défaut de vouloir d'emblée trancher entre les deux interprétations qui ont été historiquement proposées de la philosophie positive, la première dissociant les démarches poursuivies dans le *Cours* et dans le *Système,* et la seconde les associant au contraire et affirmant la prééminence de la perspective morale pour une compréhension globalement unifiée de ce système de pensée, on peut sans difficulté admettre que l'idée même de morale a été successivement exploitée chez Comte dans des sens différents, la question restant provisoirement ouverte de savoir si ces significations se complètent ou s'excluent. Dans ses premiers écrits, Comte utilise fréquemment l'adjectif « moral » en lui conférant une très large extension, qui le rend pratiquement synonyme de « spirituel » : il évoque ainsi le besoin de cohésion et d'harmonie propre à l'esprit humain saisi dans son histoire, interprétée suivant le modèle naturel d'une « marche » qui conduit d'un état d'équilibre initial à un état d'équilibre final en passant par une période intermédiaire de crise. Ce même schéma, présenté dans la forme d'une « loi », la loi des trois états, commande les explications du *Cours,* qui l'associe au principe de la classification des sciences, de manière à montrer que l'esprit progresse en démultipliant ses pas, suivant la série graduelle qui ordonne ses différentes approches de la réalité, du plus simple au plus compliqué, du plus général au plus spécial et du plus facile au plus difficile : cette série est celle des six sciences fondamentales, qui ont chacune leur philosophie propre dont la philosophie positive donne le système global ; elle va de l'étude des phénomènes quelconques (la mathématique) à celle des phénomènes humains (la nouvelle science fondée par Comte, à laquelle il a donné le nom de « sociologie »), en passant par tous les degrés intermédiaires qui les relient à travers une succession continue maintenant la subordination du supérieur par rapport à l'inférieur, donc de chaque science par rapport à celles qui la précèdent dans la classification. Dans la perspective ainsi définie, la morale, qui n'y occupe pas une position nettement distinguée, se situe dans l'ordre réservé à l'étude générale des phénomènes humains, donc dans le prolongement de la sociologie, dont elle constitue l'une des principales applications, en respectant donc l'exigence méthodologique propre à cette forme de connaissance qui, dans tous les cas, tend à ramener l'individuel au collectif. La philosophie du *Cours* semble ainsi se détourner du projet d'une science de l'individuel. Mais il n'en va plus de même lorsque Comte, dans le *Système,* remanie sa classification, en y introduisant une septième science, qui est précisément la morale, rapportée à un nouvel ordre de phénomènes, distincts de ceux étudiés par la sociologie, dont ils ne constituent plus seulement un développement, mais auxquels, suivant l'expression utilisée alors par Comte, ils confèrent leur « destination finale ». Alors il apparaît que c'est la « synthèse subjective » (celle-ci donne son titre au dernier ouvrage entrepris par Comte) qui atteint le but d'abord visé à travers la synthèse objective des connaissances, celle-ci révélant du même coup son incapacité à y parvenir par les moyens qui lui sont propres.

On trouve donc chez Comte au moins deux définitions de la morale, la première faisant de la morale une « application », c'est-à-dire une conséquence, et la seconde la constituant comme une

« destination », c'est-à-dire un but. Par là même est posée la question de savoir comment s'est opéré le passage de l'une à l'autre, et si ce passage s'est effectué dans la forme de la continuité ou dans celle de la rupture.

La morale sociale, science appliquée

Comte a commencé par concevoir la morale comme l'ultime expression de la solidarité sociale instaurée dans la forme d'une communauté spirituelle : celle-ci accomplit les dispositions spontanées de l'humanité, c'est-à-dire de l'espèce organique qui, au lieu d'être comme les autres espèces une collection d'individus dans lesquels l'espèce se retrouve identiquement et une fois pour toutes réalisée, est elle-même un individu, naturellement entraîné dans le mouvement d'une histoire à travers laquelle il s'accomplit comme individu en réalisant son unité. Tirant tous les effets de cette synergie sociale, la morale suppose donc l'affirmation théorique et pratique du primat du collectif sur l'individuel, affirmation sans laquelle l'idée d'un perfectionnement humain, susceptible de mettre fin à « l'anarchie morale » de la société, demeure impensable. La morale fait ainsi bénéficier les individus des progrès d'abord effectués par l'espèce, dans des conditions propres à « une communion intellectuelle et morale à la fois plus complète, plus étendue et plus stable qu'aucune communion religieuse » (*Cours,* t. VI, « Conclusions générales », 60ᵉ leçon), à travers une synthèse dont les modèles sont d'abord scientifiques et politiques. On sait quel parti Durkheim a ensuite tiré de cette thèse.

L'avènement de la morale coïncide donc avec la genèse du sentiment social, c'est-à-dire d'un esprit collectif qui tire sa cohésion d'une communion d'idées, dont le modèle par excellence est donné par la soumission aux valeurs objectives propres à la connaissance scientifique. L'intellectuel et le moral apparaissent ainsi comme inséparables dans la mesure où ils réalisent ensemble les aspirations unitaires de l'esprit humain. Au point de vue de Comte, la spéculation théorique, exercée pour elle-même de façon désintéressée, donc indépendamment d'un but directement pratique, remplit aussi une fonction morale, en raison de la puissance organisationnelle dont elle est porteuse, qui est apte par elle-même à satisfaire les aspirations spontanées du bon sens populaire : ainsi est réalisée l'alliance du Philosophe et du Prolétaire. Cette morale de l'assentiment réconcilie l'instinct et l'intelligence, en révélant la vocation profondément naturelle de la science, dont les synthèses, d'abord purement spéculatives, sont susceptibles de s'étendre ensuite de proche en proche à l'ordre de la pratique, et font bénéficier les individus eux-mêmes de leurs effets modérateurs et régulateurs. La connaissance satisfait ainsi un besoin d'unité dont les ultimes manifestations sont solidairement politiques et morales.

Cette séquence qui relie le naturel au moral en passant par le scientifique et le social s'accomplit dans la figure de l'éducation universelle, qui donne à l'humanité les moyens d'effectuer son unité organique en développant simultanément l'intelligence et la sociabilité. La fonction principale de cette éducation est d'adapter les individus à la place qui leur est assignée dans la collectivité à laquelle ils appartiennent et dont ils ne distinguent plus leurs intérêts propres : « Cette élaboration fondamentale de l'éducation positive sera principalement caractérisée par la systématisation finale de la morale humaine, qui, dès lors affranchie de toute conception théologique, reposera directement, d'une manière inébranlable, sur l'ensemble de la philosophie positive » (*Cours*, 57ᵉ leçon).

Est ainsi tracé le programme d'une morale scientifique, qui exploite toutes les conséquences du fait que la science a pris idéalement le pouvoir dans la société en donnant à celle-ci les modèles et les instruments indispensables à la réalisation de sa cohésion organique. Cette morale s'appuie sur la science, dans la mesure où elle s'intègre à l'ordre que celle-ci définit ; mais elle n'a pas, du moins pas encore, le statut d'une science, en rapport avec un découpage de la réalité qui distingue ses objets de ceux de la sociologie.

La méthode subjective

Que ce soit ou non sous l'influence de Clotilde de Vaux et de la révélation qu'il a déclaré devoir à celle-ci de la valeur centrale du sentiment pour l'existence humaine en vue de satisfaire le besoin d'harmonie qui se trouve naturellement en elle, il est indiscutable que Comte, dans les dix dernières années de sa vie, au cours de ce qu'il a lui-même appelé sa seconde carrière philosophique, a introduit dans son système de pensée un élément qui en était absent auparavant et qui en a modifié l'économie globale. Du fait de cette adjonction, les résultats de l'effort de théorisation effectué dans le *Cours,* sans être invalidés, puisque Comte a prétendu au contraire les maintenir intégralement, se sont trouvés rétrospectivement chargés d'une signification nouvelle : en poussant sa démarche plus loin dans le même sens, Comte a rendu indispensable sa réorientation, dans une direction qui n'avait certainement pas été prévue initialement, même si certaines de ses conditions étaient préfigurées dans les étapes antérieures de son développement. Et c'est ainsi qu'il a été finalement conduit à aborder les problèmes de la morale sous un tout autre angle qu'il ne l'avait fait précédemment. Il est alors apparu que l'accord du Philosophe et du Prolétaire, ciment de la société nouvelle, ne peut s'effectuer que sous l'influence de la Femme, dans une perspective qui tend à subordonner la politique aux exigences de la morale.

La raison de ce changement de perspective se trouve dans une critique des fonctions attribuées à l'intelligence humaine, auxquelles le *Cours* avait

consacré une attention privilégiée. L'intelligence se définit par sa puissance théorique d'abstraction qui lui permet d'appréhender tel quel le système objectif des phénomènes en mettant hors jeu toute perspective pratique de transformation, donc d'action : c'est à ce titre que, dans le développement de la philosophie positive, elle joue un rôle préalable de base, en découvrant les lois générales auxquelles est soumis nécessairement le rapport de l'homme au monde. Mais elle ne parvient à ce résultat qu'en renonçant à aller au-delà, c'est-à-dire à appréhender causalement un ordre absolu des choses, dont elle révèle au contraire le caractère chimérique au point de vue de l'esprit humain. On voit donc que les entreprises de l'intelligence sont marquées par une certaine ambiguïté : l'ordre objectif sur lequel cette intelligence a prise n'est tel que de manière biaisée, selon la perspective qui lui est assignée dès le départ par les besoins fondamentaux de l'esprit humain, en rapport avec la position que celui-ci occupe vis-à-vis d'une réalité qu'il traite comme son monde propre, c'est-à-dire comme le milieu de vie à l'intérieur duquel se développe son existence, dans les conditions d'une synthèse qui est déjà en soi, sinon pour soi, subjective. C'est pourquoi les efforts préalables de l'intelligence théorique ont seulement un caractère préliminaire : ils ne font que préparer le réaménagement de ce monde propre de l'homme tel que l'effectuent la politique et la morale.

La maxime du positivisme selon laquelle « la seule chose absolue est que tout est relatif » se révèle ainsi porteuse en dernière instance d'une signification pratique, qui ouvre le champ à une spéculation proprement morale, comme telle intermédiaire entre la théorie et la pratique. À ce point de vue on peut dire que la méthode objective enclenche par ses insuffisances propres le mouvement conduisant à mettre en œuvre la méthode subjective, qui réinterprète les œuvres de l'intelligence en leur restituant une finalité qu'elles sont elles-mêmes impuissantes à déterminer.

Mais il faut aller plus loin encore, et concevoir que l'intelligence tire de cette impuissance le pouvoir limité qui lui est propre : en effet, c'est en se rendant systématiquement aveugle aux intérêts immédiats de l'existence humaine qu'elle parvient à constituer les instruments qui, ultérieurement, permettront à ceux-ci d'être satisfaits, et ceci suivant la séquence « savoir pour prévoir, prévoir pour agir » qui, antéposant la connaissance par rapport à l'action, la rend du même coup ignorante des exigences propres de cette dernière. La force de l'intelligence, manifestation essentiellement virile de l'esprit, se trouve dans sa faiblesse, au sens d'un défaut énergétique, qui la voue constitutionnellement au rôle d'auxiliaire, au service d'un autre principe, logé dans le cœur féminin, qui est le sentiment. « [L'unité humaine] exige d'abord un principe nécessairement subjectif [...] dans la prépondérance continue du cœur sur l'esprit, sans laquelle ni l'existence collective ni même la simple existence individuelle ne comporteraient aucune harmonie durable, faute d'une impulsion assez énergique pour faire habituellement converger les nombreuses tendances, hétérogènes et souvent opposées, d'un organisme aussi complexe » (*Système de politique positive,* t. I, « Discours préliminaire »). L'intelligence éclaire le sentiment, mais elle est excitée et inspirée par lui. C'est dans ces conditions précisément que la morale, tout en continuant à s'appuyer sur la connaissance scientifique, dont elle constitue ainsi une dérivation, va aussi donner à celle-ci, ce qui est tout autre chose, son accomplissement. Car si l'ordre révélé par l'intelligence constitue la condition fondamentale du progrès, il apparaît réciproquement que le progrès est le but nécessaire de l'ordre : la statique fonde la dynamique, mais elle tire de cette dernière sa signification, c'est-à-dire sa destination. C'est dans ces conditions qu'est opéré le passage de la théorie à la pratique, qui serait impossible sans l'intervention de la méthode subjective.

L'impulsion unificatrice qui est seule en mesure d'harmoniser définitivement le monde humain est donc donnée par le sentiment qui « constitue autant le but principal que le mobile du vrai progrès humain, puisque notre perfectionnement moral a plus d'importance, publique et privée, qu'aucune amélioration théorique ou pratique » (*Système,* t. III, chap. 1, « Dynamique sociale »). C'est dire que le véritable progrès, qui effectue la synthèse de l'organisation humaine, est moral, et que c'est le cœur, faculté des fins, qui lui impose en dernière instance ses orientations. Est ainsi ouvert un champ propre à la spéculation morale qui définit les conditions propres à ce règne du cœur : « Le sentiment [...] constitue le domaine essentiel de la morale, tant théorique que pratique, puisqu'il domine et dirige la conduite » *(ibid.).* Il reste alors à comprendre comment cette fonction hégémonique du sentiment donne lieu à une théorisation spécifique prenant la forme d'une véritable science, qui aborde objectivement les problèmes de la subjectivité en préservant leur autonomie, donc sans les réduire à des déterminations extérieures à leur ordre propre.

La septième science

En faisant passer la morale du statut d'une annexe de la sixième science, la sociologie, à celui d'une septième science, occupant à elle seule la dernière place dans l'échelle encyclopédique du savoir humain, Comte poursuivait un objectif bien précis. En effet cette ultime position dans la classification assigne à la forme de connaissance qui en est digne la valeur à la fois d'une science spéciale, définie par le découpage d'un certain domaine d'objectivité et par la méthode dont relève l'appréhension de celui-ci, et d'une science générale, qui referme sur lui-même le cycle du savoir en

fournissant les moyens de sa synthèse finale, et en résolvant du même coup la question de sa destination pratique, en vue du perfectionnement du monde humain. Dans le *Cours,* ce rôle était assigné à la sociologie ; dans le *Système,* il revient à la morale, qui accède ainsi à la « plénitude synthétique ». Comte est ainsi conduit à affirmer que la morale est « la science par excellence » *(ibid.).*

Pour que la morale puisse remplir cette fonction architectonique, il faut donc qu'elle soit élevée au rang d'une science, ce qui pose d'emblée un certain nombre de problèmes. L'idée d'une science de la pratique n'est-elle pas contradictoire en soi, dans la mesure où, ramenant la pratique sur le plan de la théorie, elle paraît du même coup l'annuler comme pratique ? Comte parle lui-même à cet égard de « l'admirable équivoque » propre à une science qui est aussi simultanément un art (*Catéchisme positiviste,* I, 2). D'autre part, quel est l'objet de cette connaissance, qui la distingue de toutes les autres ? Selon Comte, c'est le sentiment, qui affirme sa prééminence à travers les aspirations des individus. Mais, et c'est l'objection que Littré formule à la fin de l'ouvrage qu'il a consacré à *Auguste Comte et la philosophie positive,* « la doctrine du sujet ne peut prétendre à un rang plus élevé que le sujet lui-même ». Qu'y a-t-il donc dans le sujet humain qui l'élève au rang d'absolu dans l'ordre même du relatif ? Ce n'est certainement pas la faculté de déterminer librement ses actions en les soumettant, sous l'autorité de la raison, à l'idée abstraite du devoir ; mais, et sur ce point Comte se rapproche du point de vue déjà adopté par Hume et Smith, c'est le fait qu'il est spontanément entraîné par des mobiles sensibles, qui donnent un sens à sa vie, et font de lui, dans l'intimité de sa constitution intérieure, un être moral, et non seulement un sujet raisonnable ou un bon citoyen instruit de ses droits et de ses devoirs. Là est précisément la base scientifique de la morale, qui se développe à travers une théorie de l'affectivité, et soustrait la morale au contrôle direct de l'intelligence en la tournant du côté de l'instinct.

Cette étude du monde intérieur de l'individu, qui revêt l'aspect d'une sorte de psychologie, se ramène pour l'essentiel au tracé du « tableau cérébral », inspiré au départ par la phrénologie de Gall, mais très librement redessiné par Comte, qui l'exploite dans une vue davantage physiologique qu'anatomique, assignant *a priori* aux trois ordres de fonctions (« aimer, penser, agir ») des organes (Comte en décompte dix-huit) sans aucunement se lier aux règles imposées par une observation ou une expérimentation concrètes. Si étonnant que cela puisse paraître, c'est sans doute sur ce point que la philosophie positive manifeste le mieux sa vocation de spiritualisme, tout à l'opposé d'un matérialisme. En construisant une représentation systématique de l'esprit humain, qui joue à peu près le même rôle pour sa pensée que la table des catégories pour celle de Kant, bien que, justement, cette construction soit elle-même antithétique par rapport à l'idée d'une table des catégories, Comte s'est donné les moyens d'interpréter en termes de spontanéité le besoin inné de coordination propre selon lui à l'esprit humain, et qui constitue le principe directeur de son évolution historique, tout entière orientée vers la révélation du primat de la morale.

L'apport théorique du tableau cérébral est double : d'une part il montre le caractère naturel, donc inné, des dispositions fondamentales de l'esprit ; d'autre part, il évacue le préjugé « psychologique » de l'unité du moi, qu'il disperse entre un certain nombre de dispositions distinctes, relativement indépendantes les unes des autres. C'est ainsi qu'il révèle la prééminence de l'affectivité, c'est-à-dire en dernière instance de l'instinct, dans l'organisation de l'esprit humain, qui, entraîné par le poids de la partie postérieure et inférieure du cerveau, s'enracine ainsi dans l'animalité, alors qu'à l'intelligence ne revient qu'une part réduite dans l'économie de la masse cérébrale, dont elle occupe la plus petite partie, antérieure et supérieure. Ce rapport étant une fois pour toutes déterminé, comment la nature humaine peut-elle progresser, c'est-à-dire se perfectionner moralement ? En développant l'influence vitale des fonctions supérieures de l'intelligence, de manière à ce qu'elles prennent progressivement le contrôle des tendances excitées par les instincts. Mais l'intelligence, du fait de son défaut énergétique, qui la rend inapte à déclencher par elle-même des impulsions, est incapable de créer les conditions de cette dynamique : tout ce qu'elle peut faire, on l'a vu, c'est se mettre, en tant qu'instrument, au service d'un essor spontané dont le principe doit lui échapper complètement. La nature humaine resterait donc enfermée dans un cercle vicieux, ce qui revient à dire qu'elle aurait l'idée du progrès sans avoir du tout les moyens de la réaliser, si une issue ne lui était offerte par une nouvelle disposition « organique », c'est-à-dire innée, liée au partage, qui traverse cette fois l'ordre même de l'affectivité, entre les formes basses de l'instinct, qui sont les penchants proprement dits, irrépressibles par nature parce qu'ils sont complètement personnels et égoïstes, et ses formes nobles, qui sont les sentiments, instincts « sympathiques », donc tendanciellement tournés vers la considération d'autrui. C'est ainsi que, en se mettant au service du cœur, l'intelligence donne les moyens d'un rééquilibrage interne de l'ordre de l'affectivité, qui donne davantage d'autonomie à ses fonctions régulatrices et coordinatrices, de manière à discipliner les penchants, c'est-à-dire à moraliser l'existence humaine, en s'appuyant sur la structure naturelle de l'esprit humain, dont la morale est directement issue. Tel est précisément le programme de la septième science : elle montre que l'esprit humain est *a priori* disposé à s'engager dans la voie d'un développement qui exploite dynamiquement les condi-

tions inscrites dans son organisation statique. Est ainsi maintenu formellement le principe de la détermination de la dynamique par la statique, mais selon un nouveau point de vue où, au lieu d'être poussée par elle, la dynamique, c'est-à-dire le progrès, tire la statique, c'est-à-dire l'ordre.

L'altruisme

Comte, grand inventeur de mots qui ont fini par trouver naturellement leur place dans le vocabulaire de la langue courante bien que ses contemporains en aient dénoncé l'excessive bizarrerie, a sans doute forgé le terme « altruisme », qu'il a en tout cas été le premier à utiliser de manière systématique. L'altruisme, qui est le nom savant de l'amour, est cette disposition instinctive, donc spontanée, cultivée électivement par la Femme, qui oriente les comportements humains vers la considération d'autrui. « Agir par affection, penser pour agir », « Vivre pour autrui » : ces devises que Comte a inscrites en tête de la présentation de son tableau cérébral définissent le programme de la philosophie morale du positivisme. En se faisant le théoricien de l'altruisme, et en ramenant à cette notion l'ensemble des démarches de sa philosophie scientifique et politique, Comte a repris aux philosophes écossais du XVIII[e] s. leur conception de la sympathie, opérateur mental de tous les rapports humains abstraits et concrets.

D'où les affections altruistes tirent-elles ce statut privilégié ? Du fait qu'elles sont les seules affections qui, par nature, soient désintéressées, puisqu'elles sont fondées sur un principe d'abnégation, tout en développant, ainsi que doivent le faire des instincts, un puissant intérêt : c'est précisément en raison de ce double caractère, intéressé et désintéressé, que ces affections sont aptes à remplir un rôle intermédiaire de synthèse entre les penchants aveugles de la vie matérielle et les lumières de l'intelligence scientifique. En fondant sa morale sur le sentiment, Comte se situe donc à l'opposé aussi bien d'un rigorisme que d'une conception utilitariste, qui a le tort à ses yeux d'introduire une confusion entre le spirituel et le temporel : c'est cet argument qui lui a fait combattre l'industrialisme des saint-simoniens. La loi du cœur tire sa fonction unificatrice de son pouvoir esthétique de suggestion, à l'opposé de toute forme d'obligation, que celle-ci soit matérielle ou rationnelle. C'est dans ce sens que Comte a été amené à reprendre ses tentatives philosophiques antérieures, encore orientées vers la recherche d'une synthèse objective, auxquelles manquait donc la reconnaissance de cette prépondérance de la vie affective pour l'harmonisation des différents aspects de l'existence humaine : « Seule celle-ci fournit aux deux autres (à la vie intellectuelle et à la vie active) une impulsion et une direction continues, à défaut desquelles leur propre essor se consumerait bientôt en des contemplations vicieuses, ou du moins oiseuses, et en une agitation stérile, ou même perturbatrice. La persistance de cette immense lacune rendrait d'ailleurs illusoire la double coordination théorique et pratique, en la privant de l'unique principe qui puisse lui procurer une consistance réelle et durable » (*Système,* t. I, « Discours préliminaire »).

On retrouve donc ici l'idée de sociabilité, mais repensée dans une perspective qui est davantage morale que politique : pour que les rapports interhumains se stabilisent définitivement, il faut que les dispositions sympathiques, sur le plan de la subjectivité individuelle, soient développées de manière à diriger, sur un plan spirituel, les rapports sociaux qui, sur le plan proprement temporel, continuent à être déterminés par les diverses figures de l'intérêt personnel ; et dans cette démarche, l'intelligence scientifique ne joue plus elle-même qu'un rôle d'appoint, au service des forces spirituelles, donc morales, de l'Humanité. Il reviendra à la religion positive, dont Comte a minutieusement élaboré le dogme dans les dernières années de sa vie, de donner un contenu symbolique à cette aspiration.

● Principaux textes de Comte sur la morale : *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1825), *Cours de philosophie positive* (cf. leçons 45, 57, 60), *Système de politique positive, Catéchisme positiviste* : in *Œuvres*, 12 vol., Paris, Anthropos, 1968.

► ARBOUSSE-BASTIDE P., *La Doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, Paris, PUF, 2 t., 1957. — BELOT G., « Les principes de la morale positiviste et la conscience contemporaine », *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* LVI, 1903, 561-591. — DELVOLVÉ J., *Réflexions sur la pensée comtienne*, Paris, Alcan, 1932. — GOUHIER H., *La Philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin Reprints, 1987. — GRANGE J., *La Philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*, Paris, PUF, 1996. — MILL J. S., *Auguste Comte et le positivisme, in* AUDARD C., *Anthologie de l'Utilitarisme,* Paris, PUF, 1998. — RUTTEN C., *Essai sur la morale d'Auguste Comte*, Paris, Les Belles Lettres, 1972 ; *Les Études philosophiques,* n° 3, juill.-sept. 1974 (numéro spécial).

Pierre MACHEREY

→ *Autrui ; Éducation morale ; Intérêt ; Sentiments ; Société , Sociologie.*

CONFIANCE

Dans les ouvrages des moralistes religieux, la confiance est considérée comme l'attitude requise à l'égard de Dieu, et Dieu comme l'objet le plus légitime de la confiance, voire l'unique objet de confiance. Selon le prophète Jérémie, « Maudit l'homme qui compte sur des mortels » (17, 5). « Des lèvres, on offre la paix à son compagnon, mais dans le cœur, on lui prépare un guet-apens » (9, 7). Certains croyants, même s'ils sont moins parfaitement convaincus que Jérémie que « notre

maison est au milieu de la tromperie », peuvent ne pas espérer grand-chose de la fiabilité ou de la loyauté humaines. Saint Augustin qui, tout au long de leur vie commune, jugea son ami d'enfance parfaitement digne de confiance s'est néanmoins senti trahi par sa mort ; il se tourna alors vers le Dieu qui ne pouvait l'abandonner ainsi (*Confessions,* IV, 4-12). Tout en admettant que la loi morale interdit des actes tels que le faux témoignage et l'infidélité conjugale où la confiance se trouve trahie, saint Thomas d'Aquin considère que la fiabilité ou qu'une disposition toujours loyale et honnête, en tant que « fruit » des vertus théologales, ne peut être escomptée que chez ceux qui placent leur foi, leur espérance et leur amour en Dieu (*Somme théologique,* II-IIae, 4, 7). La confiance en l'être qui en est suprêmement digne est récompensée par le fait qu'on deviendra soi-même dans une certaine mesure digne de confiance ; en revanche, les personnes ordinaires et non saintes ne doivent pas s'attendre à des relations de confiance mutuelle avec autrui.

Le devoir de confiance envers Dieu est étroitement lié au devoir d'obéissance, ainsi qu'au fait de placer sa foi, son espérance et son amour en Dieu. Lorsque le dépositaire de la confiance n'est pas seulement tout-puissant et très sage, mais également susceptible d'exercer son autorité, alors la confiance placée dans le détenteur de l'autorité devient une vertu fondamentale. Si l'on considère que toutes les vertus morales consistent à se conformer à la loi divine, alors la confiance dans la bonne volonté du législateur sera nécessaire pour que cette conformité ne dégénère en une crainte réelle des menaces, en un comportement motivé par la peur plutôt que par l'espérance. Si Thomas d'Aquin a du mal à concilier la nécessité d'une véritable crainte de Dieu et la vertu d'espérance en Dieu, il y parvient néanmoins conceptuellement puisque tant l'espoir que la crainte supposent l'incertitude – l'espoir ne serait plus espérance mais présomption s'il n'était ponctué de moments de crainte (*Somme théologique,* II-IIae, 19, 1, ad 2). De même que la foi porte sur des « choses invisibles », de même l'espérance a pour objet ce qui n'est pas assuré, ce qui ne peut être considéré comme acquis. Tout comme l'espérance, la confiance signifie que l'espoir du bien l'emporte sur la crainte du mal possible, mais c'est cette crainte qui donne à la confiance ses traits problématiques et spécifiques. Avoir confiance, ce n'est pas jouir d'une assurance totale, même si l'invitation à la confiance prend habituellement la forme suivante : « Je vous assure, ne vous inquiétez pas, vous pouvez compter sur moi. » Lorsque nous accordons notre confiance, nous continuons de nous inquiéter, mais seulement un peu, de même que nous éprouvons des craintes passagères lorsque nous espérons. Faire confiance à une personne, c'est se placer dans un état de dépendance, ou prolonger un état de dépendance, à l'égard de la compétence et de la bonne volonté de cette personne ; c'est accepter d'être vulnérable et admettre que le dépositaire de sa confiance exerce un pouvoir sur soi, ou sur quelque chose d'important pour soi.

Comme la foi, la confiance consiste à accepter une chose qui n'est pas tout à fait sûre. La confiance et ce cas particulier de la confiance qu'incarne la foi, l'acceptation de ce que dit autrui, sont étroitement liées. La distinction théologique entre le devoir de confiance en Dieu et le devoir de foi en Dieu reconnaît que la confiance et le fait d'être digne de confiance ou loyal ne peuvent se différencier de leurs formes particulières respectives que sont la croyance et la véracité. Selon *The Whole Duty of Man,* un petit traité anonyme qui a bénéficié d'une large audience au XVIIe s. en Angleterre, on manque à l'un de ses devoirs si l'on ne croit pas en Dieu et en sa parole, mais on manque à un autre devoir si l'on n'a pas confiance en Dieu lorsqu'on est en danger et en détresse. « Perdre espoir en la grâce de Dieu » serait manquer à un troisième type de devoir. Ainsi, foi, confiance et espoir porteraient sur des objets distincts quoique étroitement liés. Il faut avoir foi dans le fait que certaines affirmations sont vraies. Il faut avoir confiance dans le fait qu'on sera soutenu et aidé, particulièrement dans les moments de détresse et de danger. Il faut espérer la pitié, plutôt que la justice, de la part du Tout-Puissant qui ordonne et qui juge, à la merci duquel on est tenu et aux injonctions duquel on aura fatalement obéi de manière imparfaite. Même lorsque la confiance est dégagée de ce contexte théologique, lorsqu'on échappe à la malédiction pour avoir fait confiance à un autre que Dieu, c'est une notion qui reste étroitement liée, à certaines distinctions près, au fait de croire en la parole d'autrui et d'espérer que les pouvoirs supérieurs ne seront pas exercés à notre détriment. La confiance des adultes répond souvent à une invitation verbale à accorder sa confiance, et dès lors que la confiance est accordée, son bénéficiaire se trouve de ce fait investi d'un pouvoir supplémentaire sur la personne qui lui a fait confiance, et qui espère que ce pouvoir ne sera pas utilisé contre elle. Hobbes définit la confiance comme « une passion produite par la croyance ou la foi que nous avons en celui de qui nous attendons ou nous espérons du bien ; elle est si dégagée d'incertitude que dans cette croyance nous ne prenons point d'autre route pour obtenir ce bien » (*Elements of Law Natural and Politic,* I, chap. IX, § 9).

L'histoire du concept en philosophie politique

Faire confiance, c'est juger qu'il n'est pas nécessaire de chercher à faire autrement, et c'est, très souvent, transmettre des pouvoirs discrétionnaires au dépositaire de cette confiance. Dans la conception moderne, on accorde sa confiance lorsqu'on donne son consentement à un gouverne-

ment. Pour Hobbes, un État n'est créé que lorsque chaque personne capable de se défendre est, avec son « droit de nature », « disposée en même temps que les autres, et dans la mesure où elle le croit nécessaire pour assurer la paix et sa propre défense, à sacrifier ce droit à toutes choses et à se contenter à l'encontre d'autrui d'autant de liberté qu'elle en concéderait à autrui à l'encontre d'elle-même » (d'après *Léviathan,* I, XIV). Le droit de se défendre doit être transféré à l'État, et, afin de créer Léviathan, cet « homme artificiel », ce « Dieu mortel », les créateurs doivent non seulement se faire mutuellement confiance pendant un court moment, mais également confier à Léviathan tout leur pouvoir ; ils autorisent ainsi de manière inconditionnelle leur souverain à les protéger et à les gouverner. Bien que le souverain soit responsable non devant ses sujets mais seulement devant Dieu de la manière dont il exerce son pouvoir, Hobbes estime que le souverain est investi d'une confiance dont il doit s'acquitter (fin du chap. XIX). Quiconque assure la fonction de souverain, se voit « confier » le pouvoir suprême « pour procurer au peuple sa sécurité » (début du chap. XXX). Tout comme les théologiens considéraient que la confiance en Dieu ne donne aux personnes qui l'en ont investi aucun droit, même différé, à lui réclamer des comptes, Hobbes juge que la confiance placée en Léviathan par ses créateurs ne leur donne aucun droit de lui demander des comptes sur la manière dont il s'est acquitté de cette confiance, ni de lui retirer leur confiance s'il apparaissait qu'il en eût abusé. Dans le cas où le souverain faillit à son devoir de protéger la vie de ses sujets, lorsque, par exemple, son armée est irrémédiablement vaincue, les sujets sont alors libres de se soumettre au vainqueur. Ils ne sont toutefois pas libres de déposer leur roi s'il s'avère un tyran ou un chef de guerre incompétent et susceptible d'être vaincu. Le souverain de Hobbes, comme le Dieu des théologiens, est un dieu jaloux qui, aussi longtemps qu'il est au pouvoir, exige entière allégeance de ses sujets.

Pour ce qui est de la confiance placée dans les gouvernements, John Locke estime, à l'instar de Hobbes, que la confiance implique un transfert de pouvoir, notamment celui de punir ceux qui violent les droits. Néanmoins, contrairement à Hobbes, il considère que les personnes qui ont accordé leur confiance gardent un pouvoir considérable, et que ceux qui en ont été investis restent redevables envers ceux qui leur ont confié la tâche de gouverner, et en particulier de protéger les droits de propriété. Dans le *Second traité de gouvernement civil* (chap. XIX), Locke affirme que les gouvernements peuvent être dissous lorsqu'on estime qu'ils ont failli à la confiance placée en eux en se posant, eux-mêmes « ou une partie de la communauté, en maîtres ou en dépositaires arbitraires de la vie, de la liberté et de la fortune du peuple ». Le peuple conserve un droit ou un pouvoir d'« assurer à nouveau sa sécurité, par une nouvelle législation, lorsque ses législateurs ont abusé de sa confiance... ». Le devoir qu'ont les dépositaires de la confiance de prouver qu'ils en sont dignes prend sa juste place au côté des devoirs traditionnels qui consistent à faire confiance aux puissants, et à espérer que leur pouvoir ne sera pas utilisé à l'encontre des intérêts de ceux qui, faisant leur devoir, leur ont manifesté confiance et obéissance.

Le point de vue de Locke sur la confiance accordée aux gouvernements est de fait diamétralement opposé à la conception théologique de la confiance en Dieu. Dans ce dernier cas, c'est à celui qui accorde sa confiance qu'incombe le devoir, tandis que le bénéficiaire de la confiance doit répondre de la différence de pouvoir entre les deux parties. En revanche, lorsque la confiance est accordée à un gouvernement dont le pouvoir et la légitimité reposent sur le consentement des gouvernés, le devoir de prouver qu'il en est digne devient plus important que le devoir qu'ont les gouvernés d'accorder leur confiance. Ceux qui ont confié à un gouvernement la tâche de diriger un pays ont un devoir de vigilance, car le pouvoir est notoirement corrupteur. Il est alors recommandé de se défier des puissants et de se tenir prêt à leur retirer leur pouvoir. Lorsque la confiance consiste à conférer des pouvoirs, il n'est pas nécessaire d'éprouver un *sentiment* de confiance, et il arrive qu'au contraire on ressente de la défiance.

Les Modernes considèrent que la vigilance est une attitude sage, une forme de protection non seulement contre le défaut de fiabilité des gouvernements, mais aussi contre le manque de probité plus général des êtres humains, et en particulier des membres de certaines professions. La pensée de Jérémie a de nombreux partisans modernes. Dans le *Discours de la méthode* et dans sa correspondance, Descartes déconseille de faire confiance aux médecins, et affirme qu'à partir de l'âge de trente ans, chaque individu doit être son propre médecin (lettre à Newcastle, oct. 1645 ; Adam & Tannery, IV, 329-330). Montaigne, quant à lui, se fie à ses propres connaissances plus qu'à l'opinion de quiconque pour savoir quel régime convient à son corps (« De l'expérience », in *Essais,* III, 13). Descartes s'en remet à lui-même non seulement comme médecin, mais également comme éducateur et, de même que Montaigne, fait preuve d'une grande méfiance à l'encontre des experts en philosophie académique. Cette défiance à l'égard des professionnels de l'éducation et de la santé, ainsi qu'envers les dirigeants de l'État et de l'Église, s'accompagne d'une confiance en soi proportionnelle. Descartes affirme que la raison est complète en chacun de nous, et qu'avec l'aide de l'expérience personnelle, la raison individuelle peut nous orienter dans toutes les questions importantes, qu'elles soient religieuses, métaphysiques, pratiques ou éthiques. Selon Descartes, la méfiance envers la tradition et la confiance en sa propre rai-

son vont de pair avec le désir d'éviter tout engagement envers autrui, et de s'abstenir de bénéficier de la confiance d'autrui. Si Descartes se montre sardonique au sujet de l'amour, il parle avec éloquence de la *générosité* de la personne libre et autonome, qui fait preuve de politesse et d'amabilité et qui sait garder ses distances et respecter la liberté d'autrui. Au sujet de La Boétie, Montaigne affirme : « Je me fusse certainement plus volontiers fié à lui de moi qu'à moi » (« De l'amitié », *Essais,* I, 28). Pourtant il continue de considérer que « la dissimulation est l'une des qualités les plus notables de notre âge » (« Du démentir », *Essais,* II, 18). L'amitié authentique comme celle qu'il a connue auprès de La Boétie est rare, et en ce qui concerne les « amitiés communes », Montaigne suggère qu' « il faut marcher [...] la bride à la main, avec prudence et précaution ; la liaison n'est pas nouée en manière qu'on n'ait aucunement à s'en défier » (« De l'amitié », *Essais,* I, 28). Dans la plupart des cas, le conseil de Chilon reste de mise : « Aimez-le comme ayant quelque jour à le haïr ; haïssez-le, comme ayant à l'aimer. » Les théologiens pensaient que la confiance était à sa place là où l'étaient la foi, l'espérance et l'amour ; c'est ainsi qu'en limitant la sagesse de la confiance absolue aux très rares cas de parfait amour mutuel (et platonique), Montaigne s'inscrit dans la tradition de l'éthique chrétienne.

Dans le *Discours de la méthode* (IIIe partie ; Adam & Tannery, VI, 24), Descartes marque sa détermination à ne pas faire de promesses pour mieux préserver sa liberté, mais il convient que les contrats sont utiles dans le domaine du commerce, et que la sanction des vœux peut être nécessaire pour remédier à l'inconstance des âmes faibles. Le devoir d'honorer les vœux du mariage et de tenir ses promesses était, avec la fidélité en amitié et le devoir des gouvernements de s'acquitter de la confiance placée en eux, les principales formes des devoirs de loyauté débattues au cours de la période moderne. Dans les *Provinciales,* Pascal critique vivement les jésuites, qui expliquaient comment, en orientant son intention de manière appropriée, on pouvait rompre ses promesses en toute impunité morale. La question de la fidélité à la promesse donnée devient particulièrement centrale, car par sa promesse, une personne libre en invite une autre à lui faire volontairement confiance. Dans le cas de la promesse mutuelle, ou du contrat, la réciprocité renforce l'engagement librement consenti pour conférer une importance morale particulière à ce type de relation mutuelle de confiance et de loyauté. Dans la tradition contractualiste, d'autres devoirs de confiance mutuelle et de loyauté sont attachés à ce modèle individualiste. Dans les *Confessions* et les *Rêveries du promeneur solitaire,* Rousseau raconte qu'il était tout disposé à accorder sa confiance, mais que celle-ci a été gravement trahie par des personnes qu'il croyait être des amis. Dans les *Discours,* il décrit avec éloquence le règne de la fourberie et de la sournoiserie, qui exclut non seulement l'amitié sincère, mais aussi toute confiance dans les rapports humains (*Discours sur les sciences et les arts,* première partie). Mais il garde néanmoins une foi intacte dans le potentiel moral du contrat. S'il est mis en œuvre pour le bénéfice mutuel de personnes « naturelles » intègres, libres et égales, un contrat social peut fonder un gouvernement légitime et digne de confiance. Bien que seul ce contrat permette aux personnes naturelles d'acquérir moralité et justice (*Du contrat social,* livre I, chap. VIII), c'est le caractère obligatoire de ce contrat qui est le fondement de cette moralité et de cette justice.

Hume, Kant et leurs critiques

Hume rejette la conception selon laquelle le gouvernement légitime repose sur un « contrat » quelconque entre gouverneur et gouvernés ; il s'oppose aussi à l'idée que les conventions qui sont à l'origine de droits de propriété ou du gouvernement sont « de la même nature qu'une promesse » entre les contractants. Il s'efforce toutefois d'analyser précisément ce qu'il considère comme particulier dans la forme de confiance que met en jeu une promesse acceptée ou un contrat (*Traité de la nature humaine,* III, II, 5). Selon Hume, la promesse est un dispositif qui permet d'élargir un climat de confiance et non de l'instaurer. Hume entreprend donc de montrer comment il peut devenir possible, pour des propriétaires prudents et soucieux de leurs propres intérêts, qui savent déjà ce que c'est que de faire confiance à leurs amis et parents et de se fier à leurs voisins pour respecter les droits de propriété, d'accorder leur confiance à des étrangers qui leur promettent des services et des biens futurs. Comment peuvent-ils compter sur ces personnes pour qu'elles livrent le blé promis en échange de la somme payée ? Sa réponse est qu'il est raisonnable d'accorder une telle confiance, de compter sur la livraison future, pour l'unique raison que, en tant que parties liées par un contrat, nous avons le pouvoir de refuser toutes les transactions futures aux contractants qui ont fait défaut. En disant « je promets », non seulement j'invite autrui à me faire confiance, mais je l'invite aussi à ruiner ma réputation si je manque à ce que j'ai promis (*Enquête sur les principes de la morale,* III, III, 3). C'est parce que les promesses sont toujours accompagnées de menaces qu'elles sont en mesure d'accomplir leur œuvre sociale. Les promesses de Hume sont des cas particuliers de confiance dans lesquels la « précaution » recommandée par Montaigne est clairement manifeste.

Hume considère qu'être « loyal » ou honorer ses promesses est une obligation morale, mais qu'elle est toujours accompagnée d'une forme d' « obligation intéressée ». Pour que l'obligation morale existe, il faut d'abord une bonne raison prudentielle qui justifie la politique qui consiste à tenir ses promesses. Afin de préserver sa réputa-

tion, il est raisonnable de tenir ses promesses ; et il est raisonnable de se fier aux promesses d'une personne lorsqu'on suppose qu'elle se soucie de sa bonne réputation.

Contrairement à Hume, Kant juge que le devoir moral de tenir ses promesses et de respecter un contrat est indépendant des considérations prudentielles, et il n'admet pas l'idée que les promesses comportent des menaces implicites. La prudence peut déterminer s'il faut ou non faire une promesse, se fier ou non à la promesse d'autrui, mais l'obligation de tenir sa promesse est un impératif catégorique. Tous les impératifs kantiens pourraient être interprétés comme l'injonction de se montrer digne de confiance, en tant que sujet du royaume des fins, dans toutes sortes de domaines. L'impératif moral le plus absolu concernant les promesses est de ne pas faire de fausse promesse. Dans la *Vorlesung Kant's über Ethic (La Conférence de Kant sur l'éthique),* Kant affirmait que le devoir de ne pas mentir provenait d'un engagement ou « pacte » implicite qui lie les interlocuteurs. Mais dans la *Métaphysique des mœurs,* le devoir de véracité est considéré comme fondamental et non comme dérivant d'un quelconque devoir de tenir ses promesses (II, 1, § 9 ; Ak. IV, 429-431 ; Pl. III, 715-719). Au sujet de l'amitié, Kant reprend les mises en garde que Montaigne avait lui-même reprises de ses prédécesseurs sur le caractère exceptionnel des amitiés véritables. Les amis ont le devoir de se signaler mutuellement leurs fautes et celui de garder leurs secrets respectifs, mais pour Kant nous n'avons aucune obligation de révéler nos fautes ou nos secrets à quiconque. Nous ne sommes pas tenus d'avoir des relations d'amitié intime, lesquelles peuvent se révéler douloureuses et souvent dangereuses. En amitié, le devoir de se montrer digne de confiance ou loyal n'aura de sens que si la volonté morale de risquer une telle forme de confiance prend le pas sur les conseils de prudence à l'encontre de l'amitié. De fait, tous les devoirs de loyauté tombent en désuétude dans un monde où la confiance n'existe pas. L'impératif catégorique kantien enjoignant de se comporter en tant que membre d'un royaume des fins ne comprend pas explicitement le devoir d'accorder sa confiance (*Métaphysique des mœurs,* II, 37-41 ; Ak. IV, 462-465 ; Pl. 758-761).

Pour Hegel, la confiance est une caractéristique de la « vie éthique », non pas dans son immédiateté mais dès lors que la réflexion entre en jeu. « C'est quelque chose de différent d'être un païen et de croire à la religion païenne » (*Philosophie du droit,* § 147). Hegel s'attache à analyser en détail les formes de confiance qui existent au sein de la famille. Il critique sévèrement Kant pour sa conception du lien conjugal comme un lien purement contractuel. Pour Hegel, la cérémonie formelle qui instaure le mariage est « l'acte de sortie du point de vue du contrat ». Le lien éthique qui unit mari et femme est constitué « d'amour, de confiance et de communauté de toute l'existence individuelle » (*ibid.,* § 163-164). La confiance est la conscience de ce lien, de la dépendance qui en découle. Dans le cas des époux, c'est une dépendance à laquelle ils ont volontairement consenti, mais dans le cas de la confiance des enfants envers leurs parents ou de la confiance entre frères et sœurs, aucun acte de consentement n'est à l'origine de la dépendance acceptée.

L'homme qui, chez Francis Bradley, accepte de bon gré d'embrasser « son rang et ses devoirs » *(his station and its duties)* est un héritier de la « vie éthique » de Hegel, mais il s'y plonge de façon trop irréfléchie pour qu'on puisse parler de « confiance » à son sujet. C'est Bradley, et non cet homme qui remplit si consciencieusement son rôle, qui dit de lui que « s'il s'y oppose, il s'oppose à lui-même ; s'il s'en arrache, il arrache ses propres organes vitaux » (Bradley, *Ethical Studies,* p. 172 et 182). À l'opposé, le chevalier de la foi de Kierkegaard fait preuve d'une confiance hégélienne. Tandis qu'il se prépare sur le mont Moriah à obéir à l'ordre de sacrifier son propre fils, Abraham ne peut qu'être conscient de sa dépendance à l'égard du Dieu en qui il a placé sa confiance (*Crainte et Tremblement,* trad. fr., Paris, Aubier, 1946, p. 44-46 et 120).

Les conceptions récentes

La confiance apparaît, au XXe s., comme le sujet non seulement d'aphorismes, de mentions allusives, mais également d'essais, de monographies et d'anthologies. On peut distinguer parmi les auteurs de ces ouvrages un petit groupe (Nicolai Hartmann, Gisela Bok, Thomas Scanlon) qui poursuit des recherches d'inspiration kantienne sur le devoir de se montrer digne de confiance ou loyal, et un groupe beaucoup plus nombreux qui étudie le sens et la pertinence de la confiance dans diverses situations. Les ouvrages de la théorie des jeux sur le « dilemme du prisonnier » et le « problème d'assurance » ont eu une influence prépondérante sur les travaux du second groupe. L'anthologie de Diego Gambetta, issue d'un symposium pluridisciplinaire sur la confiance qui s'est tenu à Cambridge en 1985-1986, met en évidence cette influence. Avant la parution de cette anthologie, des textes de Robert M. Axelrod, Amartya Sen, Edna Ullmann-Margalit et David Lewis avaient repris la conception humienne de la confiance et de la défiance, pour l'appliquer à diverses situations dans lesquelles la coopération serait mutuellement bénéfique. Avec ses recherches sur l'« épistémologie populaire de la notion de confiance », Russel Hardin s'inscrit dans cette tradition. Tout aussi influente, la monographie de Luhmann intitulée *Vertrauen,* parue en 1973, affirme que la confiance « réduit la complexité » en libérant la personne qui fait confiance des décisions pratiques ponctuelles. Faire confiance, c'est risquer certains aspects de son avenir en pariant

sur la loyauté de la personne à laquelle on fait confiance. Même si ce risque s'avère important, la confiance n'était pas nécessairement insensée. Dans l'essai par lequel il conclut l'anthologie qu'il a dirigée, Diego Gambetta juge que, même lorsqu'elle est trahie, la confiance peut s'avérer marginalement meilleure qu'une défiance préventive. La confiance comme la défiance, mais surtout cette dernière, peuvent contenir en elles-mêmes leur propre réalisation, mais de plus, la défiance est généralement contagieuse. Tant la confiance que la défiance peuvent construire ou détruire des relations de coopération, et donc « il peut sembler rationnel de faire confiance à la confiance, et de se défier de la défiance » (Gambetta, *Trust,* 1988, p. 234). Gambetta propose une définition acceptable de la confiance en disant que « la confiance est un certain niveau de probabilité subjective grâce auquel un agent estime qu'un autre agent ou groupe d'agents va accomplir une action particulière, *avant* qu'il ne puisse contrôler cette action (ou sans qu'il puisse jamais la contrôler) *et* dans un contexte où elle influe sur sa *propre* action » (*ibid.,* p. 217). Cette définition intègre la conception de Luhmann, selon laquelle celui qui accorde sa confiance est un preneur de risque qui estime que le dépositaire de sa confiance est un bon risque. Nous faisons preuve d'« assurance » lorsque nous affrontons de manière optimiste des situations qui peuvent être dangereuses, et où nous n'avons peut-être pas d'autre choix que de faire face, d'une façon ou d'une autre, à ces situations. Mais faire confiance à une personne c'est accepter un risque évitable. Nous choisissons de confier notre bien-être à ceux en qui nous avons confiance. Cette définition, comme le note Gambetta, définit la confiance comme un état mental cognitif-conatif plutôt que comme un sentiment. Elle minimise en outre le rôle que joue le fait que celui qui accorde sa confiance s'attende à ce que l'autre en tienne compte d'une certaine manière dans ses décisions. C'est la rationalité de cette attente qui fait parfois que la confiance contribue à sa propre réalisation. Certains adeptes de Wittgenstein, tels que Lars Hertzberg, ont exploré les dimensions affectives de la confiance. On peut trouver des affinités entre le concept wittgensteinien de « forme de vie » et le concept hégélien de « vie éthique », dans lequel la confiance n'a pas besoin d'être régie par des contrats ou des règles formels, et ne peut l'être.

Si nous prenons sciemment un risque lorsque nous accordons notre confiance, alors la confiance que nous nous accordons à nous-mêmes en tant qu'évaluateur de risques semble devenir, pour les théoriciens du XXe s., une forme de confiance aussi fondamentale que la confiance en Dieu l'était pour les moralistes théologiens. Lorsque nous nous considérons mutuellement comme des sources de confiance, nous découvrons toutes sortes de compétences en matière d'évaluation du risque, des plus formelles et techniques aux plus instinctives et primitives. Cette conception met aussi en relief de nombreux autres types d'aptitudes morales : non seulement la loyauté, mais aussi le tact dont on fait preuve en offrant et en recevant une invitation à faire confiance, l'aptitude à pardonner les déceptions mineures, pour sauvegarder une importante relation de confiance, et la capacité de jugement pour discerner quelles déceptions sont mineures.

L'on pourrait interpréter l'ensemble des ouvrages écrits depuis Jérémie sur la confiance comme une discussion du « problème de l'assurance ». L'assurance est à la fois un sentiment, ressenti par celui qui éprouve la confiance, et un discours ou un acte, accompli par celui qui encourage la confiance. À qui peut-on faire confiance ? Au cours des siècles, la question s'est transformée, de « Devrions-nous faire confiance à quiconque hormis Dieu ? » à « À qui devons-nous faire confiance sur tel point précis, à nous-mêmes ou à d'autres ? » Et si nous faisons confiance à d'autres, comment les choisir – en fonction de quels types de sentiments de notre part ou de quelles qualités chez eux ? Comment leur faire assumer leur responsabilité, et quelles réactions attendent-ils s'ils s'acquittent mal de la confiance placée en eux ? Dans son avant-propos, Gambetta affirme que le fait même que la notion de confiance soit très répandue « semble avoir suscité moins d'analyse que de paralysie ». Grâce en partie à son ouvrage, la paralysie est aujourd'hui définitivement guérie.

► Anonyme, *The Whole Duty of Man,* Londres, 1684 (nombreuses éd. ultérieures). — AXELROD R. M., *The Evolution of Cooperation,* New York, Basic Books, 1984. — BAKER J., « Trust and Rationality », *Pacific Philosophical Quarterly,* 16, 1-13, 1987. — BARBER B., *The Logic and Limits of Trust,* New Brunswick (NJS*), Rutgers Univ. Press, 1983. — BRETON S., *Foi et raison logique,* Paris, Le Seuil, 1971. — DAVY G., *La Foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel,* Paris, Alcan, 1922. — DOUGLAS M. & WILDAVSKY A. B., *Risk and Culture,* Berkeley, Univ. of California Press, 1982. — FERRY J. M., *Les Puissances de l'expérience,* Paris, Le Cerf, 1991. — FRIED Ch., *Contract as Promise : A Theory of Contractual Obligation,* Cambridge (MA), Harvard Univ. Press, 1981. — GAMBETTA D. éd., *Trust : Making and Breaking Cooperative Relations,* New York / Oxford (G.-B.), Basil Blackwell, 1988 (avec des articles de P. Bateson, P. Dasgupta, J. Dunn, D. Gambetta, E. Gellner, D. Good, K. Hart, G. Hawthorn, E. H. Lorenz, N. Luhmann, A. Padgen et B. Williams). — GOVIER T., « Trust, Distrust, and Feminist Theory », *Hypatia,* 7, 16-33, 1992. — HARDIN R., « The Street Level Epistemology of Trust », *Analyse and Kritik,* 14, 152-176, 1992 ; « Trusting persons, trusting institutions », *in* ZECKHAUSER R. éd., *Strategy and Choice,* Cambridge (MA), MIT Press, 1991, p. 185-209. — HARDWIG J., « The role of trust in knowledge », *The Journal of Philosophy,* 88, 693-708, 1991. — HERTZBERG L., « On the attitude of trust », *Inquiry,* 31, 307-322, 1988. — HÖFFE O., *La Justice politique,* Paris, PUF, 1991. — LEWIS D. K., *Convention : A Philosophical Study,* Cambridge (MA), Harvard Univ.

Press, 1969. — LUHMANN N., *Vertrauen*, 1973 (trad. angl., « Trust : A mechanism for the reduction of social complexity », *in* LUHMANN, *Trust and Power : Two Works*, Chichester (NY), Wiley, 1979, p. 4-103) ; *Observateur du droit*, Paris, LGDJ, 1993. — MANENT P., *Naissance de la politique moderne*, Paris, Payot, 1971. — O'NEILL O., *Autonomy and trust in bioethics*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2002. — SCANLON T. M., « Promises and practices », *Philosophy and Public Affairs*, 19, 189-226, 1990. — SEN A., « Rational Fools », *Philosophy and Public Affairs*, 6, 317-344, 1977 (trad. fr., *Éthique et Économie*, Paris, PUF, 1993, 87-116). — SPITZ J.-F., *La Liberté politique*, Paris, PUF, 1995. — THOMAS D. O., « The Duty of Trust », *Aristotelian Society Proceedings*, 78, 89-101, 1978-1979.

Annette C. BAIER

→ *Action collective ; Amitié ; Blâme et approbation ; Contractualisme ; Égalité ; Espérance , Hobbes ; Hume ; Kant ; Loyauté , Mensonge ; Société ; Solidarité.*

CONFLIT ET CONSENSUS

Nombreuses sont aujourd'hui les tentatives philosophiques qui cherchent à fonder une réponse consensuelle aux conflits d'action et de croyance, soit dans le fait de la discussion morale, soit dans l'usage correct de principes rationnels, soit enfin dans une forme renouvelée du contrat politique et social. Lorsque, après avoir publié en 1971 *Théorie de la justice*, J. Rawls eut à en assurer méthodiquement la défense, il se proposa de montrer que celle-ci pouvait servir de base à un large accord sur les principes qui doivent être ceux d'une démocratie moderne, déplaçant ainsi l'accent depuis la théorie elle-même vers ses conditions d'acceptabilité. En Europe, J. Habermas a fait évoluer de manière analogue sa réflexion, en passant d'une théorie générale de l'agir communicationnel aux développements récents sur l'éthique de la discussion, dans lesquels les conditions d'universalité réalisées dans le débat moral sont clairement confrontées à la particularité des jugements évaluatifs motivés par les croyances de telle communauté culturelle ou de tel individu singulier (*De l'éthique de la discussion*, chap. II). Dans chacun de ces cas, le caractère abstrait des doctrines morales demeure pleinement reconnu, mais il est désormais justifié par la profondeur des conflits dans lesquels ces doctrines doivent trouver leur efficacité et auxquels elles tentent d'apporter une solution (Rawls, *Libéralisme politique*, p. 73).

Pour autant, l'analyse conjointe du conflit et du consensus n'est pas une entreprise philosophique absolument nouvelle. À bien des égards, par exemple, la description de l'État idéal que Platon donne dans *La République* répond à un souci d'élimination complète des conflits, tout au moins des conflits internes. De même la problématique du contrat social issue de l'École du droit naturel devait permettre, pour des auteurs comme Grotius, Hobbes, Pufendorf ou Locke, d'imaginer à la fois les conditions rationnelles de validité de normes juridiques et les conditions consensuelles de leur efficacité, chacune de ces conditions étant en elle-même insuffisante dans la perspective d'une réalisation stable de la paix civile. Mais ce qui caractérise de manière spécifique les théories contemporaines du consensus, c'est la rencontre de plusieurs types d'analyse hérités souvent de traditions philosophiques disparates. À l'étude des institutions politiques et sociales s'ajoute en effet une réflexion sur la diversité des croyances et des valeurs, et l'articulation de ces deux perspectives a lieu dans l'espace rhétorique de la théorie des controverses. Une pensée conjointe du conflit et du consensus cherche ainsi à créer, dans les affaires humaines, les conditions d'une généralisation de la dispute réglée, en empiétant progressivement sur le terrain des autres formes de la lutte. Il se peut bien que, malgré tout, les positions en présence demeurent inchangées et incompatibles et que la diversité des conceptions du bien résiste aux tentatives de conciliation par le débat. Mais on espère alors que les conditions consensuelles obtenues – par exemple l'acceptation des règles de la dispute – auront un effet en retour sur les contenus conflictuels et que, tout au moins, l'issue résidera dans une reconnaissance mutuelle de la légitimité des positions contradictoires concernées.

Dans tous ces cas, si le concept de consensus est souvent au centre des discussions, c'est que s'y rassemblent dans l'unité d'un terme unique bien des problèmes relatifs à l'efficacité des doctrines morales. Le consensus en effet ne désigne pas un simple *modus vivendi* : il exige plus qu'un rapprochement momentané et accidentel des intérêts, plus également que ce qu'on trouve dans les motifs empiriques comme l'inclination ou la peur des sanctions. Il suppose que chacun puisse donner les raisons pour lesquelles il reconnaît une norme ou une obligation commune, et que la force de ces raisons garantisse la *stabilité* des institutions (Rawls, *op. cit.*, p. 183-189). Mais il n'exige pas que ces raisons soient absolument identiques. S'il est plus fort que le *modus vivendi*, le consensus est en revanche plus souple que l'allégeance à une doctrine ou à une vérité. S'il requiert une argumentation rationnelle, il implique aussi que soient prises en compte les conditions pragmatiques dans lesquelles cette argumentation pourrait trouver son sens et sa portée. Enfin, le consensus admet des degrés. Un désaccord tenace à propos d'une norme peut par exemple être compensé par l'acceptation générale d'une norme plus élevée et l'on peut, par des moyens de ce genre, contenir le conflit dans les limites acceptables de certaines modalités pacifiques.

Conflit, concurrence et débat

Quelles que soient leurs différences, toutes les tentatives philosophiques pour élaborer la réponse

consensuelle appropriée aux conflits d'action et de croyance tombent ensemble sous une critique générale qu'il convient de mentionner en premier lieu. Selon cette critique, il y aurait là les formes multiples d'une même négation et les différents visages d'une même pensée. Carl Schmitt, puisque c'est lui qui a le plus vigoureusement formulé cette position, appelait « libérale » toute recherche systématique d'une solution consensuelle. Il reprochait à la pensée « libérale » de passer à côté du politique, en refusant que les conflits soient vécus pour eux-mêmes. Il était en effet persuadé que nos décisions d'action étaient en général déterminées par le contexte d'un conflit particulier. Il revenait alors au politique d'ordonner dans chaque communauté ces décisions d'action sous la détermination d'un conflit dominant. Le concept politique de lutte, lui-même anhistorique et pour ainsi dire transcendant, était ainsi diversement réalisé sous la forme historique particulière d'une discrimination de l'ami et de l'ennemi. Plutôt que de chercher à réduire cette opposition, il fallait au contraire reconnaître son caractère indépassable et la considérer comme un axiome de la philosophie politique en général (Schmitt, *La Notion du politique* ainsi que *Parlementarisme et Démocratie*).

La critique de la pensée « libérale » qu'on trouve chez Carl Schmitt touche les théories du consensus dans la mesure où elle les juge par avance comme autant de dénis du politique. Tout se passe comme si nous voulions éviter de reconnaître l'existence des rapports d'ennemi à ennemi en leur substituant une sorte de partenariat réglé. Serait ainsi caractéristique de cette attitude le repli du concept politique de *lutte* sur la notion économique de *concurrence* et sur la notion morale de *débat*. Dans un cas comme dans l'autre les conflits de croyance et les conflits d'action seraient alors envisagés dans les limites d'une modalité paisible, encadrés par des règles de droit et des procédures rationnelles, et débarrassés tacitement de leur dimension tragique.

On accordera, comme il a été dit, que la recherche d'un consensus ne permet pas de résoudre tous les conflits. Il se pourrait, comme on le verra bientôt, que certaines valeurs soient incompatibles, et que cette incompatibilité survive à toutes les tentatives qui peuvent être faites pour les accorder. Mais en assimilant les frontières d'une communauté et la discrimination de l'ami et de l'ennemi, Carl Schmitt opère une double simplification : il considère chaque communauté comme le résultat d'une unification par un conflit externe, et chaque conflit externe comme l'expression d'une menace radicale portant sur l'ensemble de la communauté ainsi unifiée. À l'intérieur, il néglige la positivité du vivre-ensemble, c'est-à-dire, pour parler comme Hannah Arendt, la dimension collective du pouvoir ; il suppose que les effets des désaccords et des discordes tombent hors de la sphère du politique, tout en avouant néanmoins qu'ils doivent être réglés par un usage autoritaire de la force publique. À l'extérieur, il ignore les possibilités d'entente et de compromis, assimilant l'existence des communautés concernées à l'issue présumée d'une lutte à mort. Dans un cas comme dans l'autre, c'est l'ensemble des conflits qui est ramené au modèle unique de la guerre, lui-même arbitrairement considéré sous la forme d'un face à face frontal et expurgé des aspects discursifs et contractuels qu'on trouve, par exemple, dans les entrelacs de la diplomatie.

Très significatif est, à cet égard, le jugement porté par Schmitt sur le concept de concurrence. Si l'on se réfère aux pages que Georg Simmel a consacrées à ce concept dans sa *Soziologie* (cf. *Le Conflit*, Paris, 1992), on est amené à considérer la concurrence, non pas comme une forme exclusivement économique de la lutte, mais plutôt comme une configuration conflictuelle-consensuelle spécifique. Simmel fait ainsi remarquer que la concurrence est un conflit indirect. Après avoir évincé un rival dans une affaire amoureuse, en faisant voir, par exemple, qu'il s'agit d'un homme peu recommandable, l'amant a sans conteste fait un pas important vers le but qu'il s'est fixé ; mais il peut encore se voir repoussé pour des raisons indépendantes de cette victoire : la concurrence vise quelque chose au-delà du conflit. Elle est souvent aussi un conflit parallèle, où les acteurs recherchent chacun un objectif commun sans nécessairement combattre l'un contre l'autre. Simmel montre que l'existence d'un élément extérieur au conflit et le consensus autour de l'objectif subjectif que cet élément constitue font de la concurrence une « solution technique » préférable dans l'ordre des rapports économiques, où il s'agit de maximiser une production de valeur objective globale. Mais elle n'est pas pour autant, comme le prétend Carl Schmitt, une forme dégradée du conflit qui mériterait d'être exclue de la sphère politique. Elle en est au contraire une instance complexe et récurrente, aussi bien dans les guerres modernes que dans les processus historiques qui ont dessiné les communautés humaines et la diversité des systèmes de croyance que nous connaissons.

Au fondement de l'exaltation du conflit se profilent ainsi, non seulement une vision romantique de la communauté politique, mais surtout une distinction tranchée des sphères respectives de la politique, de l'économie et de la morale. La tripartition opérée par Carl Schmitt (la lutte, la concurrence et le débat) établit une hiérarchisation des dimensions de l'agir humain. Sa force consiste à mettre l'accent sur les formes pures, dans lesquelles l'enjeu du conflit est si radical que la recherche d'une solution consensuelle est non seulement vouée à l'échec, mais surtout dépourvue de sens. Sa faiblesse consiste à présupposer l'existence concrète de ces formes pures et à l'imposer comme unique grille de lecture des conflits politiques. À l'inverse, une pensée qui

cherche à élargir autant qu'il est possible les conditions de la dispute réglée passe nécessairement par une analyse plus fine du mixte de conflit et de consensus dans lequel viennent s'insérer la plupart de nos décisions d'action.

Conflit, règles et valeurs

Apprendre à distinguer l'ami de l'ennemi n'est pas une affaire aisée. C'est, dit Platon, la première tâche des gardiens dans l'État idéal, qui exige non seulement des qualités opposées (la férocité et la douceur), mais même un naturel philosophe (*République,* 374 *e*-376 *c*). Car l'ennemi est celui qui convoite un territoire et des richesses, mais il est aussi celui qui porte atteinte à l'équilibre de l'État, à la juste répartition des fonctions et à l'ensemble des règles qu'il revient à la philosophie de justifier. La distinction massive de l'ami et de l'ennemi recouvre ainsi des situations concrètes si différentes qu'il est presque impossible de les maintenir sous l'unité d'un seul concept.

On notera en revanche que les contraintes qui pèsent sur les acteurs d'un conflit déterminent toujours les procédures qui doivent être respectées dans la perspective d'une résolution. Ces contraintes sont stratégiques et techniques dans le cas de la guerre et, dans le cas d'un conflit juridique, elles consistent dans les obligations du droit. Or, le propre d'un conflit de droit est qu'il est en général résolu grâce à des règles qui peuvent être contestées et qui ne valent comme procédures de résolution que dans la mesure où elles sont soutenues par un consensus assez fort. À la discrimination de l'ami et de l'ennemi on opposera donc une hiérarchie des conflits, selon que les règles généralement acceptées comme règles de résolution y sont plus ou moins impliquées. Si l'on considère par exemple, comme le fait Marx, que le droit n'a, pas plus que la religion, une histoire qui lui soit propre, qu'il ne fait qu'intégrer dans les modes d'acquisition de la propriété les formes d'échanges créées, de manière autonome, par le développement du commerce et de l'industrie (*L'Idéologie allemande*, 1re partie), alors on doit aussi admettre que les conflits qui méritent notre attention portent contre le droit lui-même.

On hésitera cependant à conclure que ces conflits sont par nature politiques, et que, à l'inverse, c'est le propre d'un conflit politique de porter sur les règles reçues pour la résolution des conflits. Dans un régime démocratique, un parti peut revendiquer la modification du mode de scrutin comme l'abrogation d'une disposition fiscale qui pénalise les personnes les plus défavorisées. Le conflit porte alors sur des règles. Mais le même parti peut respecter d'autre part le jeu démocratique qui préside à la fabrication des règles et s'incliner, par exemple, si cette revendication a été repoussée par un vote dans des conditions normales. Dira-t-on pour autant que le conflit en question a perdu son caractère politique ?

Herbert Hart a clairement établi que, dans un état de droit, les règles qui définissent des obligations sont articulées sur des règles dites secondaires, qui répartissent des pouvoirs (*Le Concept de droit*, p. 103-125). Il revient aux règles secondaires de déterminer ce que sont les obligations, selon quelle procédure elles peuvent être modifiées et, finalement, comment elles doivent être appliquées. L'intensité du conflit varie avec la nature des règles qui sont contestées. Les règles primaires sont sujettes aux changements et aux adaptations, les règles secondaires qui encadrent la vie du droit sont plus durables et requièrent une assise consensuelle plus solide. Si tout conflit politique ne porte pas sur l'ensemble des règles valides, c'est en revanche le propre d'un conflit politique que d'envelopper au moins virtuellement un mouvement ascendant selon lequel la dispute touche, de proche en proche, des règles de plus en plus fortes. Il n'est alors pas étonnant que l'effort des théories contemporaines du consensus se soit porté principalement sur l'analyse des conditions, à la fois rationnelles et contextuelles, selon lesquelles certaines règles pourraient échapper à toute contestation. S'il revient en effet à l'architecture du droit d'amortir pour ainsi dire le *crescendo* des conflits politiques, cette fonction ne peut être assurée que par un usage conjoint de la force, de la persuasion et des justifications rationnelles.

Ce qui vient d'être dit sur les règles qui permettent la résolution des conflits politiques peut également être envisagé dans la perspective du conflit moral. Un conflit moral peut ainsi porter sur une simple décision d'action, ce qui a lieu par exemple lorsque cette décision est soumise à une procédure d'universalisation, mais il peut aussi mettre en question les justifications rationnelles que la personne a jusqu'à présent acceptées *en tant que justifications morales.* Un esprit gagné à l'utilitarisme peut par exemple être amené à s'interroger sur le bien-fondé de la théorie elle-même, dans la mesure où celle-ci autorise, dans sa forme la plus simple, qu'une minorité soit lésée pour le profit du plus grand nombre. Les décisions d'action ainsi autorisées peuvent heurter certaines convictions morales. Or, ces convictions sont héritées, non pas d'une théorie rationnelle, mais plus probablement de la réserve de valeurs dont dispose l'individu en question. Le conflit de second ordre provient alors de la concurrence de deux types de justifications, le premier renvoyant à l'argumentation propre à la théorie utilitariste (la maximisation de la quantité globale d'utilité), le second émanant des convictions qui sont pour nous autant d'exigences adressées à la théorie elle-même. La résolution de ce conflit moral peut consister dans la simple correction d'une règle au moyen de contraintes secondaires (le respect des droits), ou bien dans une transformation plus profonde. C'est que nous attendons de toute théorie morale qu'elle accorde une place à nos convictions

les plus tenaces. Dans le cas contraire, nous estimons que la théorie hérite pour le moins de la charge de la preuve, et que c'est à elle qu'il revient de montrer les raisons pour lesquelles ces convictions doivent être amendées. S'il existe donc un conflit moral portant sur les règles, ce conflit ne vient pas seulement perturber un consensus déjà là, qui aurait alors à être rétabli sur la base d'une unité plus haute. Nous sommes plutôt confrontés à toute une architecture de règles et de valeurs, de règles plus faibles et des règles plus fortes. Ce sont le plus souvent des configurations consensuelles d'origines diverses qui s'entrecroisent dans l'expérience morale. Les conflits qui s'ensuivent sont tantôt résolus au profit de l'une de ces configurations, tantôt au profit de l'autre, et parfois ne sont pas résolus du tout.

Il faut encore ajouter que les règles et les valeurs morales sont diversement sollicitées par le contexte du conflit et par la portée des décisions d'action qui sont en jeu. Bernard Williams note à ce propos que le besoin de résoudre les conflits moraux ne relève pas d'une exigence purement théorique, mais renvoie plutôt à une nécessité politique et sociale. Le fait qu'une décision d'action (par exemple la décision d'avorter) soit autorisée par une distinction relativement intuitive (la distinction de l'avortement et de l'infanticide) ne signifie pas qu'un consensus assez large ne puisse éventuellement être trouvé dans les limites d'un usage privé de cette justification. Mais s'il s'agit de justifier les actes accomplis dans le cadre d'organismes publics (par exemple, la pratique de l'avortement par des médecins et dans des hôpitaux), alors apparaît une exigence supplémentaire de rationalisation (Williams, « Conflits de valeurs », p. 281-296). Cette exigence, à son tour, ne relève pas de la rationalité pure, mais porte sur l'acceptabilité publique des fonctions qui comportent une dimension morale. Parce que ces fonctions et les pratiques qu'elles impliquent doivent être acceptées par tous, leur justification ne peut s'appuyer sur de simples intuitions, même si certaines intuitions très largement partagées doivent nécessairement intervenir parmi les raisons publiquement invoquées pour les justifier. Le problème consisterait alors dans la juste adéquation de la réponse consensuelle et du niveau de publicité auquel le conflit pourrait avoir lieu. Serait ainsi isolée une zone de « rationalisation imparfaite » dans laquelle les conflits seraient soit acceptés comme tels, soit au contraire interprétés comme une demande plus forte de justification morale. L'analyse de B. Williams laisse cependant en suspens une question importante. On conçoit aisément que les conflits moraux qui n'engagent pas seulement des personnes privées exigent un niveau de résolution très élevé. Mais on ne comprend pas pour autant de quelle manière la rationalisation progressive des fonctions et des pratiques publiques pourrait garantir la réalisation de ce consensus.

Pluralisme et rationalité

Si plusieurs personnes qui doivent prendre une décision dans une même situation se portent sur des options très différentes, il n'est pas sûr que l'on puisse réduire le désaccord constaté à un défaut de rationalité des choix. Chaïm Perelman a noté que la croyance dans l'univocité du choix procède d'une méconnaissance de la spécificité de l'argumentation pratique. Ceci ne signifie pas, bien entendu, que serait par principe impossible toute théorie du choix rationnel, mais plutôt que la complexité des situations concrètes et la diversité des motifs valides impliqués dans un choix permettent souvent d'attribuer une force argumentative variable à telle ou telle considération. Ainsi les grandes décisions de la Cour suprême des États-Unis, qui ont fait date dans l'histoire du droit américain, ont presque toujours été prises à l'issue d'un vote majoritaire et ne s'appuyaient pas sur des conclusions unanimes. La procédure du vote à la majorité permet de trancher entre plusieurs positions également raisonnables. Elle ne signifie pas que la position écartée doive être disqualifiée du point de vue de la raison, sous le motif, par exemple, qu'elle ne respecterait pas le principe d'impartialité. Il se peut, pour reprendre le même exemple, que la décision d'un juge soit bien généralisable, qu'elle vaille également pour tous les cas analogues, qu'elle ait pris en compte de manière satisfaisante tous les arguments pertinents et que, néanmoins, elle soit finalement repoussée par le vote. Quand, dans l'immanence d'un débat rationnel, on n'a pas pu aboutir à la ligne de conduite uniforme exigée par le niveau très élevé de publicité du conflit, on est obligé d'avoir recours à une procédure externe. La disqualification politique et sociale d'une position philosophique cohérente et argumentée n'est pas nécessairement le fait de la critique philosophique elle-même (Perelman, *Éthique et Droit*, § 23).

Même en admettant que la diversité des positions morales n'implique pas leur caractère irrationnel, on peut se demander cependant si une rationalisation progressive ne garantirait pas, sinon un consensus parfait, en tout cas un rapprochement des points de vue. Une chose en effet est d'admettre, avec Perelman, une forme de pluralisme moral, autre chose est de faire preuve de scepticisme relativement à la vocation unificatrice de la raison. Mais ici encore, on est bien en peine de donner une conclusion tranchée. S'il est bien clair que la reconnaissance de la validité des règles de la raison est génératrice d'unité, il n'est pas impossible néanmoins qu'il existe des situations politiques pour lesquelles un usage correct des facultés rationnelles soit plutôt générateur de conflit. On peut évoquer à ce propos la description que Hobbes donne de l'état de nature (*Léviathan*, chap. XIII). Quels que soient en effet les doutes que l'on peut légitimement faire valoir à propos du pessi-

misme anthropologique de Hobbes, on est néanmoins obligé de conclure avec lui de la relative égalité naturelle des hommes à la lutte de chacun contre tous. Et cette lutte peut être caractérisée comme un *état* de guerre, non seulement parce que, conformément à la métaphore météorologique du *mauvais temps*, elle décrit une tendance inscrite dans la durée, mais surtout parce qu'il est possible d'en rendre raison, une fois admises un certain nombre d'hypothèses relatives à la conservation de soi et aux capacités d'anticipation rationnelle. De l'égalité procède la défiance, parce que chacun peut prétendre aux mêmes biens avec des chances comparables. Et de la défiance procède la guerre, « parce qu'il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit plus raisonnable que le fait de prendre les devants ». Avant même de valoir comme légitimation du pouvoir absolu, l'état de guerre donne l'équivalent d'une situation hypothétique dans laquelle une juste référence au calcul rationnel produit immanquablement la discorde et interdit toute coopération.

Il est vrai que la conception de la raison à laquelle Hobbes se réfère est assez étroite et peut elle-même être contestée. Mais le tableau qu'il donne de la genèse de l'état de guerre permet au moins d'établir que la fonction irénique de la raison ne saurait être présupposée et qu'elle dépend très largement d'éléments contextuels. C'est pourquoi l'effort des théories du consensus ne peut uniquement consister dans la rationalisation des positions en présence. Car une telle rationalisation (outre les problèmes que soulève, relativement au respect des droits et dans la sphère proprement politique, toute entreprise de correction des opinions) n'aboutirait pas nécessairement et dans toutes les situations conflictuelles à la production d'un accord. Il faut pour le moins passer par un détour. Si la réponse consensuelle aux conflits politiques fait appel à la rationalité, c'est dans la mesure où se trouve posée la question des conditions qui doivent être remplies pour qu'un usage correct des facultés rationnelles soit générateur de paix.

La question des limites de l'usage politique de la raison dépend à son tour de la portée qu'on est prêt à attribuer au pluralisme moral. Chez Perelman, le pluralisme est contenu dans le cadre étroit d'une théorie de l'argumentation et de la délibération juridique. Selon les thèses classiques d'Isaiah Berlin, le pluralisme est au contraire une position philosophique beaucoup plus radicale. Berlin constate tout d'abord qu'il existe une grande diversité dans les valeurs et dans les manières de justifier les normes. Si le fait de cette diversité a pu échapper à la plupart des théories politiques, c'est qu'il nous est accessible, non pas directement par la philosophie, mais par une pratique assidue de l'histoire des idées. Berlin ajoute que les valeurs diverses sont aussi parfois incommensurables. Il n'existe aucun point de vue absolu qui permettrait de juger telle valeur (ou tel ensemble de valeurs) et d'établir éventuellement la supériorité de l'une à l'égard de l'autre. Seule une supériorité historique ou factuelle peut être légitimement observée, selon que tel ensemble de croyances l'a finalement emporté ou s'est au contraire dégradé au fil du temps. Nous avons donc des raisons philosophiques d'être en désaccord avec toute tentative réductionniste qui prétendrait résorber ce caractère d'incommensurabilité. Berlin suppose de plus que tous les systèmes de valeurs peuvent être compris, même s'ils n'ont pas tous à être acceptés. La pratique de l'histoire des idées, encore une fois, par une sorte d'exercice de la sympathie secondant notre raison, met en œuvre une compréhension qui peut être universelle. Mais la même pratique de l'histoire nous invite à prendre conscience des incompatibilités et des antagonismes profonds. Le pluralisme ne nous interdit pas de désigner de manière réfléchie quels sont nos adversaires. Berlin appelle donc *pluraliste* toute position philosophique qui reconnaît la pluralité des valeurs, leur caractère incommensurable et constate les incompatibilités dont il vient d'être question. Une philosophie pluraliste ouvre nécessairement un double front, contre les modes de pensée *monistes*, qui tendent à réaliser un système de valeurs exclusif des autres, et d'autre part contre les modes *utopistes*, pour lesquels il n'est pas impossible que soient réalisées de manière harmonieuse toutes les conceptions du bien.

On peut se demander, à propos des thèses de Berlin, si l'idée selon laquelle il est possible de comprendre toutes les pensées et toutes les croyances ne joue pas sur l'ambiguïté du terme « comprendre ». Il est clair que dans le cas de deux croyances antagonistes rationnellement motivées, chacun peut, en refaisant pour lui-même le chemin de l'argumentation qui les justifie même partiellement, comprendre la position de celui qui y fait référence. Mais s'il s'agit d'envisager des croyances très différentes des nôtres, formulées dans le cadre d'un mode de vie éthique lointain, de sorte que notre adhésion peut tout juste être supposée dans les limites qu'impose la considération contrefactuelle de la place d'autrui, alors notre compréhension n'est déjà plus du même ordre. Et lorsqu'à cet éloignement éthique se superpose une différence importante sur ce qu'on entend par *justification rationnelle* ou *justification morale*, alors tout se passe comme si nous nous trouvions devant un ami qui, soucieux de conserver notre bienveillance, nous présentait à propos de sa conduite des explications abondantes que nous serions capables de juxtaposer et de concevoir dans le détail, mais que nous ne saurions jamais faire valoir ensemble comme de véritables explications. Alors la compréhension de l'autre dont nous sommes capables requiert une clause extrinsèque d'adhésion pour chaque étape de l'argumentation. Et elle est dans ce cas si faible que non seulement nous n'envisageons pas un instant que soit possible l'univer-

salisation des conclusions obtenues, mais que, de plus, nous hésitons à les considérer à proprement parler comme des conclusions.

Cette remarque a son importance. Dans la perspective du pluralisme de Berlin, la philosophie politique cherchera à favoriser méthodiquement celle des organisations de la sphère publique dont le coût est le plus faible pour ce qui concerne la pluralité des valeurs coexistantes. Mais même dans ce cas, elle ne sera jamais qu'un pluralisme limité. Car elle aura au moins à faire l'hypothèse d'une publicité de la raison et écartera nécessairement, non seulement les valeurs qui seraient politiquement incompatibles, mais également celles dont la coexistence et l'harmonie n'auront pas été en quelque sorte préétablies par les ajustements et les évolutions liées à l'histoire des hommes. Et s'il en est ainsi, le pluralisme philosophique ne pourra être intégré dans une théorie des institutions justes qu'au prix d'un affaiblissement considérable. Ceci est particulièrement net dans la pensée de J. Rawls. Au fil du temps, Rawls a en effet attribué une importance de plus en plus grande à ce qu'il appelle « le raisonnable », c'est-à-dire à notre rapport à autrui tel qu'il est inclus dans nos délibérations et dans nos différentes conceptions du bien. Nous sommes raisonnables lorsque nous proposons des principes et des critères qui représentent des termes équitables de coopération et qui peuvent être acceptés par tous. Nous sommes raisonnables également lorsque nous adoptons une conception du bien que nous serions capables de justifier au regard des autres, non pas pour les convaincre de l'adopter à leur tour, mais tout au moins pour faire valoir que cette conception est digne d'être adoptée par des citoyens dans une société bien ordonnée. Au « fait du pluralisme », Rawls a ainsi substitué le « fait du pluralisme raisonnable », c'est-à-dire « le résultat du libre exercice de la raison humaine dans des conditions de liberté » (*Libéralisme politique*, p. 183). Confrontée à la radicale diversité des croyances, la théorie politique n'a pas d'autre choix que de contenir cette diversité dans les limites d'une raison publique qui constitue, de quelque manière qu'on la prenne, la base de tout consensus véritable.

Consensus et contrat

Ce problème des limites du pluralisme politique peut être envisagé plus avant dans l'articulation du consensus et du contrat. Car on peut bien reconnaître, avec Rawls, que l'ensemble des doctrines admises dans une société démocratique correspond exactement aux différentes possibilités d'agencement et d'équilibre des valeurs qui sont celles de la raison publique. Mais on peut encore se demander jusqu'à quel point cette conception restrictive du pluralisme n'est pas dépendante de la problématique du contrat social que Rawls a voulu ranimer, contre toute une tradition critique que l'on trouverait aussi bien dans le rationalisme de Leibniz (*Avertissements sur les principes de Samuel Pufendorf*), dans l'empirisme de Hume (*Traité de la nature humaine*, III, ii, 7) ou dans l'idéalisme de Hegel (*Principes de la philosophie du droit*, § 75 et 100).

On distingue en effet deux conceptions du contrat, selon que celui-ci est considéré comme un événement historique réel fixant les conditions précises d'une coopération particulière, ou bien comme un *contrat social*, c'est-à-dire une construction théorique et hypothétique susceptible de fonder les obligations qui sont les nôtres relativement aux normes politiques de la coopération sociale. D'un point de vue formel, le contrat réel consiste dans un double engagement conditionnel, au terme duquel un individu A est tenu d'entreprendre une action x si de son côté un individu B a entrepris une action y, et inversement. D'un point de vue matériel, le contrat réel prend appui sur une convergence d'intérêts qu'il tend à transformer en une production effective de biens et laisse en lui-même absolument intacte la liberté des contractants. C'est pourquoi Hume insiste, dans les pages qu'il consacre à cette question (*Traité de la nature humaine* III, ii, 5), sur la priorité des règles de la justice par rapport aux contrats : c'est seulement dans la mesure où les institutions sociales nous ont appris à respecter nos engagements que les contrats peuvent avoir une portée pratique, en particulier dans l'échange des services. Enfin, les termes du contrat réel dépendent de la situation sociale des contractants. Rawls insiste particulièrement sur ce point et montre qu'il est impossible d'évaluer complètement l'équité d'un contrat réel à partir de considérations exclusivement empruntées au contexte local, sans faire référence aux caractéristiques de la structure de base, c'est-à-dire au système de la coopération sociale dans son ensemble, aux institutions publiques et aux principes de justice reconnus (*Libéralisme politique*, p. 318-322).

Dans la fiction du contrat social au contraire, ce sont *tous* les individus qui s'engagent à respecter une norme (Rousseau et Kant) ou à se soumettre à un tiers (Hobbes). Si l'on admet en général que chacun entend respecter cet engagement dans la mesure où les autres le font aussi, le contrat social n'est pas pour autant conditionnel au sens du contrat réel. Car cette fois les individus contractants sont touchés, comme personnes morales, par l'acte du contrat, abandonnant, comme le dit Kant, « une liberté sauvage et sans loi » (*Métaphysique des mœurs*, *Doctrine du droit*, § 46) et gagnant d'un autre côté la forme politique de l'autonomie médiatisée par le droit. Une théorie du contrat social envisage le pacte originel comme l'établissement d'un système de lois publiques communes. Son objet est donc nécessairement plus large que celui qui peut être décrit dans les termes du contrat réel et n'est pas indépendant des principes de justice reconnus.

La doctrine de Rawls offre un exemple privilégié d'articulation du consensus et du contrat social. Rawls distingue ce qu'il appelle le « consensus par recoupement », et soutient que la théorie de la justice comme équité défend des conceptions politiques qui peuvent plus que toute autre faire l'objet d'un tel consensus. Sur le plan théorique, le contenu de l'idée de justice est déterminé de manière procédurale, comme le résultat d'un accord passé entre des personnes morales dans une situation de choix équitable. C'est dans la confrontation du consensus réel et du contrat fictif que peuvent être trouvées les raisons au nom desquelles certaines valeurs peuvent et doivent être rejetées.

Selon Rawls, le propre d'une société moderne pluraliste réside dans la coexistence de différentes « doctrines compréhensives », c'est-à-dire d'ensembles de croyances morales et religieuses relativement cohérents, par lesquels toute croyance donnée est ou bien acceptée ou bien rejetée. Parmi ces doctrines compréhensives, certaines sont raisonnables, et la pluralité des doctrines compréhensives raisonnables détermine, comme on l'a vu, le « fait du pluralisme raisonnable ». Ajoutons que la philosophie tombe également sous cette notion. La morale de Kant par exemple, à laquelle pourtant Rawls se réfère volontiers, est une doctrine compréhensive, dans la mesure où toute question portant sur une décision d'action peut y recevoir une réponse motivée, bien au-delà des limites de la sphère politique. Si l'on interprète le fait du pluralisme au moyen de ces concepts, alors on se trouve placé devant l'alternative suivante : un consensus durable dans une société moderne est soit le fait d'une doctrine compréhensive particulière, et dans ce cas il s'appuie nécessairement sur la force tyrannique de l'État, soit le résultat des recoupements qui peuvent exister sur les principes et les valeurs reconnus par chacune de ces doctrines compréhensives. Dans une société pluraliste *et démocratique*, le consensus ne peut donc être réalisé que sur la base d'une doctrine non compréhensive. Or, la théorie de la justice comme équité porte sur un objet et un seul : la structure de base de la société, c'est-à-dire les institutions sociales, politiques et économiques ainsi que les principes de la coopération. C'est ce caractère strictement limité de la théorie (Rawls dit parfois son caractère politique et non métaphysique) qui lui permet de faire l'objet d'un consensus pratique : « Elle ne se présente pas comme une conception vraie, mais comme une base pour un accord politique et de plein gré entre des citoyens qui sont considérés comme des personnes libres et égales » (Rawls, *Justice et Démocratie*, p. 214).

Le consensus par recoupement désigne donc strictement un accord pratique portant sur des questions politiques. Mais la validité des doctrines morales n'est pas pour autant ramenée à des critères purement pragmatiques. Le contenu de l'idée de justice est en effet construit, au plan théorique, par une procédure fictive. Rawls suppose que des personnes morales (des citoyens libres et égaux dotés de facultés morales) pourraient se mettre d'accord sur les principes de la justice si elles étaient placées dans une position équitable de choix. La position originelle sert ainsi de moyen terme entre la conception politique de la personne morale et les principes de la justice, dans la mesure où l'équité des circonstances dans lesquelles l'accord est atteint est transférée aux principes choisis. Qu'en est-il du pluralisme si l'on s'en tient à la fiction du contrat ? La diversité des buts matériels et des conceptions du bien est présente dans les délibérations supposées de cette situation originelle, mais avec deux réserves. Premièrement, le recours au « voile d'ignorance » permet d'affirmer que les partenaires n'ont pas d'information relativement à la conception du bien de ceux qu'ils représentent. Ils sont donc amenés à choisir des principes de justice qui favorisent la coexistence de conceptions du bien différentes. Deuxièmement, dans la situation originelle, la diversité des buts matériels est encadrée par le principe formel de réciprocité propre au raisonnable. Le critère de l'acceptabilité est donc présent dans le contrat originaire, mais il y est peu contraignant en raison de l'ignorance où se trouvent les partenaires relativement à leurs convictions réelles. Les contraintes sont plus fortes si l'on se place dans la perspective de la société elle-même. Dans une société organisée selon les principes de la justice, les individus conserveraient pour eux-mêmes des buts matériels divers, mais seulement dans la mesure où ces buts seraient compatibles avec les principes de justice publiquement acceptés. La priorité du juste sur le bien, affirmée au plan théorique par les conditions qui pèsent sur les délibérations des personnes morales, permet ainsi de déterminer, parmi les conceptions du bien, celles qui sont *autorisées*, c'est-à-dire celles qui s'accommodent avec la reconnaissance publique des principes de la justice.

Peut alors être mis au jour le rapport circulaire qui unit, dans la pensée de Rawls, le contrat et le consensus. Le contrat originaire rend possible une évaluation politique des conceptions du bien et fixe au plan pratique les limites normatives du pluralisme. Le consensus par recoupement reproduit, au niveau historique des sociétés réelles, cette limitation qui est élaborée au niveau anhistorique par la fiction d'un choix originaire. Mais en retour, il convient que la possibilité d'une telle *réalisation* consensuelle soit ménagée dans le contrat lui-même. C'est pourquoi Rawls insiste sur le fait que la conception politique de la justice, ratifiée par le contrat originaire, s'appuie néanmoins sur certaines valeurs fondamentales (par exemple, que les citoyens sont des personnes libres et égales) et note que ces valeurs sont elles-mêmes ordinairement partagées dans les sociétés démocratiques. Si le contrat fournit la norme des convictions acceptables, le consensus fournit les termes du contrat.

La raison publique ainsi que les hypothèses de psychologie morale constituent le cadre de cette relation en chiasme : les citoyens ayant grandi dans une société bien ordonnée développeraient un sens de la justice et une allégeance spontanée aux institutions justes qui permettraient d'expliquer tout à la fois l'efficacité du contrat originel et le caractère moral du consensus par recoupement.

Il est ainsi difficile de détacher la théorie du consensus par recoupement du contractualisme de Rawls. Néanmoins, les hypothèses très fortes relatives à la psychologie morale et à la raison publique en sont suffisamment indépendantes pour qu'on puisse en rechercher le pendant chez des théoriciens critiques à l'égard de la fiction du contrat originel. Lorsque Hume, par exemple, s'interroge sur les fondements des principes de la morale, il envisage l'existence de certaines passions publiques largement partagées et engendrées par la coexistence sociale des individus. Quelle que soit la voie choisie, l'harmonisation des valeurs individuelles et collectives exigée par les institutions politiques renvoie chaque doctrine philosophique au problème de l'intériorisation des règles et à l'articulation du psychologique et du rationnel.

► ARENDT H., *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972. — BERLIN I., *Concepts and Categories*, Londres, Hogarth Press, 1978 ; *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988. — FERENCZI T., *Défense du consensus*, Paris, Flammarion, 1989. — GOODIN R. E., *Reflective democracy*, Oxford / New York, Oxford Univ. Press, 2003. — HABERMAS J., *Raison et Légitimité*, Paris, Payot, 1978 ; *De l'éthique de la discussion*, Paris, Le Cerf, 1992. — HART H. L. A., *Le Concept de droit*, Bruxelles, Publ. des fac. univ. Saint-Louis, 1976. — HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 2e éd., 1986. — HOBBES T., *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971. — HUME D., *Traité de la nature humaine*, III, Paris, Flammarion « GF », 1993 ; *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Flammarion « GF », 1991. — JEUDY H.-P., *Éloge de l'arbitraire*, Paris, PUF, 1993. — KANT E., *Métaphysique des mœurs*, 1re partie, *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1971 ; *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 4e éd., 1982. — LEIBNIZ G. W., *Avertissements sur les principes de Samuel Pufendorf*, in LEIBNIZ, *Le Droit de la raison*, Paris, Vrin, 1994. — MARX K., *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968. — MOSCOVICI S., *Dissensions et Consensus*, Paris, PUF, 1992. — PERELMAN C., « Désaccord et rationalité des décisions », *Éthique et Droit*, Bruxelles, Éd. de l'Univ. de Bruxelles, 1990. — RAWLS J., *Théorie de la justice* (1971), Paris, Le Seuil, 1987 ; *Justice et Démocratie*, Paris, Le Seuil, 1993 ; *Libéralisme politique* (1993), Paris, PUF, 1995. — SCHMITT C., *La Notion du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1972. — WILLIAMS B., « Conflits de valeurs », *La Fortune morale*, Paris, PUF, 1994. — Coll. : *Le Consensus, nouvel opium*, *Le Genre humain*, 22, Paris, Le Seuil, 1990.

Jean-Baptiste RAUZY

→ *Action collective ; Choix social ; Citoyen ; Contractualisme ; Démocratie , Discussion ; Dissuasion nucléaire ; Droit ; Égalité ; Expression ; Hobbes ; Impartialité ; Justice ; Locke , Rawls ; Société ; Tolérance.*

CONFUCIUS, ~ 551 - ~ 479 av. J.-C.

La philosophie morale de Confucius et le confucianisme

D'emblée, on peut dire que la question morale, loin d'être un simple aspect d'une théorie plus générale, constitue le cœur même de la tradition confucéenne. La question qui se poserait de prime abord à partir des bases habituelles de l'éthique occidentale (ontologiques, métaphysiques, religieuses) est de savoir s'il y a une nuance à introduire entre « philosophie morale » et « éthique », ou plus exactement entre une « méta-éthique » (réflexion sur la signification et la fonction des notions morales, ainsi que sur les stratégies de justification) et une « éthique normative » (jugements moraux et principes de conduite). Or, une telle question n'aurait guère de sens aux yeux des penseurs confucéens qui ne proposent pas des systèmes de vérité, ni même des interprétations de la vérité, mais des « voies » *(dao)* qui permettent à un homme de vivre en relations harmonieuses avec les autres hommes, et à l'humanité dans son ensemble de coexister en harmonie avec l'univers. Ici, le vrai, le bon, le beau se conçoivent en termes d'harmonie, laquelle ne constitue pas un idéal de perfection figé, mais une réalité vivante, c'est-à-dire en perpétuel mouvement, devenir et transformation. La pensée morale confucéenne est donc à placer d'emblée dans la conception à la fois unitaire et dynamique du processus créateur et transformateur à la source de l'infinie production et reproduction des êtres.

Les propositions de philosophie morale que l'on trouve dans les entretiens de deux des grands maîtres du confucianisme antique, ceux de Confucius *(Lunyu)* et de Mencius *(Mengzi)*, sont à mettre d'emblée en relation avec des textes comme le *Zhongyong (L'Invariable Milieu)* et le *Xici (Grand commentaire sur le « Livre des Mutations »)*, qui donnent une réorientation cosmologique et philosophique aux conceptions religieuses préconfucéennes sur le Ciel et son Mandat. En fait, on peut dire que la réflexion sur la nature et l'esprit humains dans leur interaction avec l'ordre cosmique (ce que les penseurs chinois appellent le Ciel) occupe la place centrale dans toute la tradition confucéenne, de Confucius à nos jours, en passant notamment par Mencius, Zhu Xi et Wang Yangming.

Confucius (dates traditionnelles, 551 - 479 av. J.-C.)

Au commencement est le pari confucéen sur l'homme avec l'intuition du *ren* chez Confucius. Ce terme se trouve déjà dans les textes anciens, préconfucéens (où il a le sens bien particulier de générosité d'un souverain à l'égard de ses sujets), mais Confucius lui donne un sens et un contenu nouveaux. On peut dire que le *ren*, c'est la grande idée neuve de Confucius. Le caractère *ren* 仁 est composé du radical « homme » 人 (qui se prononce

également *ren*) et du signe « deux » ⼆ c'est l'homme qui se construit d'emblée dans sa relation avec autrui. Ce terme qui désigne une valeur relationnelle par excellence, on peut le traduire par « humanité », à condition de garder à l'esprit que l'homme, pour Confucius, ne devient humain que dans la relation à autrui. Le *ren*, c'est ce qui est constitutif de l'homme dans sa spécificité humaine, c'est ce qui constitue l'être humain *d'emblée* comme être moral en ce que, de par le *ren*, chaque individu se construit dans un réseau de relations avec les autres êtres humains, réseau qui participe de l'harmonie cosmique. La pensée morale, dès lors, ne saurait porter sur la meilleure façon d'instaurer une relation désirable entre les individus ; c'est au contraire le lien moral qui est premier : il est fondateur et constitutif de la nature de tout être humain.

Ce qui livre à la fois la clé pour comprendre le *ren*, et le fil conducteur qui donne son unité à la pensée du Maître, c'est la notion de « mansuétude » :

> Le Maître dit à Zengzi : Ma Voie procède d'une pensée unique qui relie le tout. Zengzi acquiesce. Le Maître sort. Les autres disciples demandent alors : Que voulait-il dire ? Et Zengzi de répondre : La Voie du Maître se ramène à ceci : exigence envers soi-même *(zhong)*, mansuétude pour les autres *(shu)*.

Tout commence par soi-même, dans le sens d'une exigence sans limite envers soi-même. Mais en même temps, le mot *shu*, de par sa graphie même, introduit une relation analogique entre soi et autrui, et se comprend comme le fait de considérer autrui comme l'on se considère soi-même :

> Pratiquer le *ren*, c'est commencer par soi-même : vouloir établir les autres autant qu'on veut s'établir soi-même, et souhaiter leur accomplissement autant qu'on souhaite le sien propre. Puise en toi l'idée de ce que tu peux faire pour les autres – voilà qui te mettra sur la voie du *ren* ! (*Entretiens*, VI, 28).

Le *ren* commence par un approfondissement personnel *dans le cadre* de la relation à autrui (« exigence envers soi-même », *zhong*), et c'est en creusant en soi-même que l'on peut être à même d'étendre sa bienveillance à autrui (« mansuétude pour les autres », *shu*). *Zhong* et *shu* ouvrent donc un champ relationnel entre deux ou plusieurs êtres humains qui est fondé sur le respect ou la déférence réciproque. Il convient cependant de garder à l'esprit que la relation de réciprocité ne fonde en rien une relation égalitaire, dans laquelle autrui est placé sur un même pied d'égalité que soi. Être humain, selon Confucius, ne consiste pas à entretenir un vague sentiment humanitaire, mais à se sentir responsable vis-à-vis de soi-même et d'autrui dans un réseau de relations de nature obligataire et hiérarchique.

Le *ren* est au départ un sentiment de bienveillance et de confiance tel qu'il existe entre les membres d'une même famille, qui peut être étendu si la communauté est élargie à l'échelle d'un pays, voire de l'humanité entière. Cet élargissement par cercles concentriques est évoqué par la fameuse ouverture du *Daxue (La Grande Étude)*, traité qui, comme le *Zhongyong*, constitue une section du *Traité des rites* de la fin de l'Antiquité :

> Une fois que la vie personnelle est dûment cultivée, la famille sera bien réglée. Une fois que la famille sera réglée, le gouvernement du pays sera en ordre. Une fois que le pays sera en ordre, le monde entier sera en paix.

Ce potentiel d'humanité ne désigne pas seulement notre possibilité individuelle d'atteindre à toujours plus d'humanité dans notre comportement (idéal représenté par l'homme de bien), mais aussi le réseau sans cesse croissant et toujours plus complexe de nos relations humaines, évoquées par les cinq relations de base distinguées par les confucéens : souverain-ministre, père-fils, mari-épouse, frère aîné-frère cadet, ami-ami. C'est le *ren* qui anime en effet la vertu cardinale confucéenne, la piété filiale, vertu que l'on peut encore considérer comme vivante et porteuse de sens dans de larges portions du monde sinisé et qui, rappelons-le, posa problème aux missionnaires chrétiens, à commencer par Matteo Ricci, qui tenta d'intégrer les rituels de la piété filiale dans le christianisme.

Mencius (~ 371-289 av. J.-C.)

Relevant le pari lancé par Confucius sur l'homme dans son idée du *ren*, Mencius élabore toute une conception de la nature de l'homme *(xing)* et ce qui fait son esprit *(xin)*, laquelle restera au centre de toute la réflexion confucéenne ultérieure. Ainsi s'explique l'importance qui lui est accordée ici. Ce qui n'était, chez Confucius, qu'une intuition de la qualité humaine devient, avec Mencius, l'affirmation puissante de la bonté de la nature humaine comme fondement de la moralité et de l'harmonie cosmique. Cependant, à aucun moment Mencius ne propose une théorie éthique, ni même un ensemble d'idéaux de vertu ou de perfection : son optique serait beaucoup plus celle d'une phénoménologie de l'expérience concrète que le projet d'un logicien, même si le fameux débat avec Gaozi au livre VI du *Mengzi* semble avancer des arguments d'ordre logique.

Aussi bien Mencius que Gaozi s'accordent pour dire que la nature *(xing)*, c'est le *sheng*, c'est-à-dire l'inné, ce qui est imparti à la naissance. Mais c'est dans leur définition de l'inné que leurs points de vue divergent. Pour Gaozi, l'inné correspond au biologique, aux instincts primaires, animaux, comme la faim, la crainte du froid, l'instinct sexuel (cf. *Mengzi*, VI A 4). Pour Mencius, c'est quelque chose de plus. Il y a, selon lui, quelque chose d'aussi instinctif, chez l'homme, que la faim et le sexe : c'est la « pitié » ou l'empathie qui rend insupportable le spectacle de la souffrance d'autrui. Or, c'est la réaction humaine

spontanée face à l'insupportable qui manifeste avec évidence le caractère intrinsèque de la moralité en l'homme :

> Mencius dit : Tout homme a un cœur qui compatit à autrui. [...] Voilà ce que j'entends par là : supposez que des gens voient soudain un enfant sur le point de tomber dans un puits, ils auront tous un mouvement d'effroi et d'empathie. Ce ne sera pas pour être en bons termes avec les parents, ni pour avoir bonne réputation auprès des voisins et amis, ni pour faire cesser les cris de l'enfant.
>
> Il apparaît ainsi que, sans un cœur qui compatit, on n'est pas humain ; sans un cœur qui éprouve la honte, on n'est pas humain ; sans un cœur qui est fait de modestie et de déférence, on n'est pas humain ; sans un cœur qui distingue le vrai du faux, on n'est pas humain. Un cœur qui compatit est le germe de l'humanité *(ren)* ; un cœur qui éprouve la honte est le germe du sens moral ; un cœur qui est fait de modestie et de déférence est le germe du sens rituel ; un cœur qui distingue le vrai du faux est le germe du discernement. L'homme possède en lui ces quatre germes, de la même façon qu'il possède quatre membres. Étant donné que chacun possède ces quatre germes, se croire incapable [de les développer], c'est se faire tort à soi-même (*Mengzi,* II A 6).

L'homme possède les quatre germes du sens moral aussi sûrement qu'il possède quatre membres. Le sens moral a donc, aussi et avant tout, une existence physiologique en l'homme :

> Ce que l'homme de bien considère comme sa nature – humanité, sens moral, sens rituel, discernement – prend racine dans le cœur, mais se manifeste rayonnant sur le visage, court le long de l'épine dorsale, et se répand dans les quatre membres, lesquels, sans nul besoin de discours, le laissent transparaître (*Mengzi,* VII A 21).

Cette extraordinaire description de l'homme de bien illustre une sorte de « physiologie morale », de « tropisme moral » dans lequel le corps a sa moralité que la raison elle-même ne connaît pas encore. Mencius ira même jusqu'à présenter le sens moral en terme d'énergie vitale, de « *qi* d'exaltation ». Dans la pensée chinoise classique, l'énergie vitale *(qi)* est conçue comme étant à la fois naturelle et éthique, santé physique étant synonyme de santé morale. Pour les confucéens, le sens moral est avant tout question de sensibilité, à commencer par la sensibilité physique, à fleur de peau. Est donc dépourvu de sens moral celui qui reste insensible (notamment à la souffrance d'autrui), tel un membre engourdi où le *qi* ne circule plus. Sous les Song, Cheng Hao (1032-1085) soulignera l'analogie entre l'absence d'humanité et la paralysie physique que les livres de médecine décrivent comme un état de « non-*ren* ».

Pour Mencius, ce qu'il y a de distinctif dans l'espèce humaine, ce qui fait sa différence d'avec la bête, c'est sa nature morale. Dans la perspective confucéenne, il incombe à l'homme lui-même de faire sa différence avec la brute, ne lui étant pas supérieur d'entrée de jeu du fait, par exemple, de quelque origine divine – on pense à l'idée biblique que, seul d'entre les créatures, l'homme est conçu à l'image de Dieu. Dans ce passage du livre II, il s'agit pour Mencius de rien moins que de mettre le doigt exactement sur ce qui fait qu'un homme est humain :

> Si l'on considère ce qui est constitutif [de l'homme], alors il possède en lui la capacité d'être bon. C'est ce que j'entends par sa « bonté ». Mais s'il se met à être mauvais, ce ne sera certes pas la faute de sa capacité naturelle. [...] Humanité, sens moral, sens rituel, discernement n'ont pas été greffés sur moi de l'extérieur, ils sont en moi depuis toujours. Mais encore faudrait-il en prendre conscience (*Mengzi,* VI A 6).

Toute la moralité repose donc sur une simple prise de conscience du « presque rien qui distingue l'homme de l'animal » (*Mengzi,* IV B 19), d'autant plus intangible qu'il n'existe que comme virtualité et que « l'homme de bien est seul à le préserver » : c'est ce que Mencius appelle le « cœur/esprit originel ». « Presque rien » infime, mais aussi infini : dès lors que l'homme se démarque de l'animalité, ses virtualités morales peuvent se déployer à l'infini, car on n'en finit jamais d'être toujours plus humain.

Le *xin*, le « cœur/esprit », est présenté par Mencius comme la faculté de ressentir, mais aussi comme celle, exclusivement humaine, de penser. Il est intéressant de noter que, contrairement à la distinction courante depuis Platon entre la tête, siège de la pensée « pure » et le cœur, siège des passions, le *xin* est l'organe à la fois des affects et de l'intellect. Or, penser, c'est pencher naturellement vers la partie la plus noble de la nature humaine (*Mengzi,* VI A 14-15). Il y a donc, dans la conception mencienne de la nature humaine *(xing)* une vision globalisante, totalisante de l'homme, qui nous représente le développement coordonné et harmonieux des prédispositions morales de la « part la plus grande » de chaque individu, et simultanément des prédispositions biologiques de sa « part la plus petite », seule la première pouvant être considérée comme proprement humaine, en ce qu'elle inclut l'être pensant, moral et social. Dans cette perspective, le *xing* apparaît comme prenant en charge la dimension totalisante et prescriptive assignée par Confucius à la vertu d'humanité qui, dans les *Entretiens*, désignait la vision de l'homme comme être éthique.

C'est ce qui explique que Mencius mette sur le même plan sens de l'humain, de la morale et du rituel, et capacité de discernement, lesquels constituent, rappelons-le, les « quatre germes » de bonté inhérents à la nature humaine. La sagesse consiste donc avant tout en une « connaissance », une vision d'ensemble de tout le potentiel de la nature humaine, qui doit permettre de replacer chaque inclination dans le droit fil de la nature :

Mencius dit : Celui qui épuise le potentiel de son esprit connaît sa nature. Or, connaître sa nature, c'est connaître le Ciel. Préserver parfaitement son esprit et nourrir sa nature, c'est la manière de servir le Ciel. Il est alors indifférent de mourir jeune ou vieux : la discipline de soi permet

d'attendre sereinement la mort, et c'est ainsi que l'on maîtrise sa destinée *(ming)*.

Mencius dit : Il n'est rien qui ne soit destinée. Il s'agit donc d'accepter ce qui est dans le droit fil [de la destinée]. Ainsi, ceux qui connaissent le *ming* ne se tiennent pas sous un mur qui menace de s'écrouler. Celui qui meurt en ayant été au bout de sa voie suit le droit fil du *ming* ; mais mourir prisonnier dans les fers, ce n'est pas être dans le droit fil (*Mengzi,* VII A 1-2).

On trouve dans ce passage une clé pour comprendre l'effort de Mencius pour réconcilier et intégrer les deux dimensions de l'Homme et du Ciel en une interaction dynamique entre le *xing* et le *ming*. Le *xing*, c'est la nature propre à l'Homme, mais originellement issue du Ciel. C'est là une autre manière de dire que le *xing* n'est pas un terme purement descriptif, il comporte une dimension prescriptive en ce qu'il désigne la nature humaine, non pas seulement telle qu'elle est donnée, mais aussi et surtout dans son avènement à l'être éthique. La nature humaine, selon Mencius, est douée de principes de moralité, « quatre germes » qui constituent la part céleste de la nature humaine, mais c'est à l'Homme de la développer. Dans le *xing*, tout est déjà là, il contient déjà tout : il suffit de l'actualiser.

Quant au *ming*, c'est ce qui est décrété par le Ciel, mais c'est à l'Homme de le connaître par son esprit et de l'accomplir par sa nature. Il y a donc également dans le *ming* la double dimension prescriptive (en ce que le Ciel a pour décret l'obligation morale) et descriptive (du fait que la destinée céleste est ce qu'elle est, elle ne sanctionne pas nécessairement la conduite humaine). Cette dialectique du *xing* et du *ming*, du descriptif et du prescriptif dans les rapports du Ciel et de l'Homme, Mencius l'exprime ainsi :

> Mencius dit : Les réactions de la bouche aux saveurs, de l'œil aux couleurs, de l'oreille aux sons, du nez aux odeurs, de tout le corps au bien-être, relèvent de la nature humaine *(xing)*. Mais elles sont inévitables *(ming)*, aussi l'homme de bien ne les considère-t-il pas comme étant seulement du *xing*. Les attitudes d'humanité à l'égard d'un père ou d'un fils, de sens moral à l'égard d'un souverain ou d'un ministre, de sens rituel à l'égard d'un invité ou d'un hôte, de discernement à l'égard des hommes capables, du Sage à l'égard du Dao du Ciel, relèvent du *ming*. Mais elles appartiennent à notre nature humaine *(xing)*, aussi l'homme de bien ne les considère-t-il pas comme étant seulement du destin inéluctable *(ming)* (*Mengzi,* VII B 24).

Mencius perçoit la nature humaine comme portée au bien non pas seulement de par sa réalité donnée (telle qu'elle est, *xing*), mais aussi de par sa destinée (telle qu'elle devrait être, *ming*). Dire que la vie humaine n'est pas qu'un donné biologique, auquel nous nous accrocherions avec un instinct animal de conservation, c'est dire qu'elle est douée d'un destin moral, autrement dit qu'elle a un sens, et que ce sens est moral. La question de savoir *pourquoi* je devrais me conduire moralement ne se pose même pas, à partir du moment où j'ai reconnu ma propre nature dans toute son humanité. Ici, la volonté comme principe subjectif, individuel, d'autodétermination de ses actions, n'est pas même prise en considération, si ce n'est que comme expression de l'égoïsme. Le « mal » ne peut avoir d'autre contenu que l'égoïsme qui consiste à nier la solidarité radicale des existences en s'imaginant qu'on peut ne vivre que pour soi (cf. par exemple *Mengzi,* VII A 25). Il n'y a donc pas place pour une quelconque idée de « liberté » au sens du libre arbitre, mais il existe bel et bien un sens de la responsabilité en ce qu'est pleinement assumée la charge qui nous est impartie par le Ciel (en VII A 1, Mencius parle de « mettre sur pied sa destinée »).

C'est également la conception de la nature humaine (nous dirions plus volontiers l'existence humaine) comme douée d'un destin moral qui rend caduque la question du mal comme existant en soi. Dans la conception mencienne de la nature, il n'y a tout simplement pas place pour le mal, dans la mesure où n'est pas prise en compte la volonté individuelle susceptible (libre) de choisir entre le bien et le mal : pour Mencius comme pour tous les confucéens, il n'y a qu'une seule voie que l'on fait tout son possible pour suivre, ou bien que l'on perd de vue. Mencius s'attache à montrer que, dans la nature humaine, il n'y a rien de mauvais en soi, évitant ainsi, comme tous les penseurs chinois avant l'introduction du bouddhisme, de poser frontalement la question du mal. Dans la perspective confucéenne, la souffrance humaine provient d'un défaut d'humanité, et non de l'existence du mal en soi. Mencius, citant Confucius, ne dit-il pas : « Il n'y a que deux voies : le *ren* et l'absence de *ren* » (*Mengzi,* IV A 2) ? On pourrait dire que le mal en soi n'existe pas, seuls existent des êtres et des choses qualifiés de mauvais : mauvaises actions, mauvaises personnes, mauvais souverains, mauvais États... Tout dépend de la capacité de chacun à prendre son destin moral en main.

Ce sens de la responsabilité, loin d'être l'apanage de quelques saints, est si profondément inscrit en chacun de nous qu'il s'impose en nous-même, et surtout, dans les « expériences-limites » :

> Mencius dit : J'aime le poisson, mais j'aime aussi les pattes d'ours. Si je ne peux avoir les deux, je laisse le poisson et je prends les pattes d'ours. J'aime la vie, mais j'aime aussi le sens moral. Si je ne peux avoir les deux, je renonce à la vie pour garder le sens moral. Certes j'aime la vie, mais il est quelque chose que j'aime encore plus que la vie, je ne vais donc pas m'y accrocher à tout prix. Certes je redoute la mort, mais il est quelque chose que je redoute encore plus que la mort, je ne vais donc pas éviter le péril à tout prix.
>
> Si l'homme n'aimait rien plus que la vie, ne ferait-il pas tout pour la conserver ? S'il ne redoutait rien plus que la mort, ne ferait-il pas tout pour éviter le danger ? Or, il ne fait pas toujours tout pour sauver sa vie, pas plus qu'il ne fait toujours tout pour échapper au danger. Ce qui montre bien qu'il est quelque chose que l'homme aime plus que la vie, quelque chose qu'il redoute plus que la

mort. Les sages ne sont pas les seuls à posséder cet esprit-là *(xin)*, c'est un bien partagé de tous, mais seuls les sages ne le perdent jamais (*Mengzi*, VI A 10).

Qu'est-ce donc qui s'impose à nous avec une telle évidence qu'elle peut nous faire renoncer à notre propre vie, à accepter de mourir pour elle ? Ce n'est rien d'autre que l'humanité de notre nature, ce qui fait de nous des êtres humains, ce qui fait que, selon l'exemple de Mencius, le plus miséreux des mendiants préférera mourir de faim plutôt que d'accepter de la nourriture qui lui a été jetée à la figure ou par terre, comme s'il était un chien (*Mengzi*, VI A 10). En somme, « le sens de l'humain, c'est l'homme même » (*Mengzi*, VII B 16).

Le fondement absolu de la moralité réside donc dans notre propre humanité, mais c'est dans sa part la plus profonde (et donc la plus commune au sens du plus commun dénominateur), mais aussi la plus cachée, la plus méconnue : ce que Mencius appelle notre part « authentique » ou « céleste », sans que ce terme ait une quelconque référence transcendante ou divine. Ce que nous avons de commun avec les êtres et le monde qui nous entourent, c'est le sens d'une communauté d'existence qui se traduit en termes humains par le *ren*. Au fond, toute la réflexion éthique de Mencius se ramène à ce qu'est l'homme dans sa plus grande authenticité, que Mencius, suivi du *Zhongyong* et de toute la tradition néo-confucéenne, appelle *cheng*. Dans le contexte mencien, est *cheng* (« sincère », ou plutôt « authentique ») celui qui réalise pleinement son humanité en ce qu'il a intégré dans son esprit la conscience que son existence est en étroite interdépendance et interaction avec l'ensemble des existences :

Mencius dit : Les dix mille êtres sont présents dans leur totalité en moi. Y a-t-il joie plus grande que de voir, en m'examinant moi-même, que je suis authentique ? Peut-on être plus proche du but dans sa quête d'humanité que lorsqu'on s'efforce à la mansuétude (qui fait traiter autrui comme on aimerait être traité) ? (*Mengzi*, VII A 4).

Xunzi (~ 310-215 av. J.-C.)

Mencius a, une fois pour toutes, placé le débat sur la nature humaine dans l'alternative suivante : soit la moralité est inscrite au départ dans la réalité humaine, autant au plan descriptif que prescriptif ; soit elle ne l'est pas et ne correspond alors qu'à une fonction purement utilitaire, n'ayant de justification qu'empirique, découlant seulement d'un besoin social d'harmoniser les intérêts individuels. Cette seconde position est illustrée dans le confucianisme antique par Xunzi.

La cosubstantialité du Ciel et de la nature humaine se trouve pour la première fois scindée par Xunzi, pour qui le Ciel est dissocié du sort humain. Xunzi est le premier à affirmer l'origine sociale de l'homme, et sa nature « artificielle ». C'est l'homme qui est à la source du rituel *(li)*, principe d'ordre (LI) établi par l'intelligence humaine (pour différencier les deux homophones, la transcription du terme qui signifie « principe d'ordonnancement » est donnée en majuscules).

Le Ciel et la Terre sont à l'origine du principe d'engendrement ; les rites *(li)* et le sens moral sont à l'origine du principe d'ordonnancement. C'est l'homme de bien qui est à l'origine des rites et du sens moral : celui qui les pratique jusqu'à s'en pénétrer, les répète sans relâche et les chérit plus que tout, c'est l'homme de bien.

Ainsi le Ciel et la Terre engendrent l'homme de bien, l'homme de bien structure (LI) le Ciel et la Terre. L'homme de bien forme avec le Ciel et la Terre une triade, en lui les dix mille êtres trouvent leur somme totale, il est un père et une mère pour le peuple.

Sans l'homme de bien, le Ciel et la Terre n'auraient aucune structure (LI), les rites et le sens moral aucune organisation : il n'y aurait, en haut, ni prince ni maître, en bas, ni père ni fils. C'est ce qui s'appelle le chaos absolu. Prince et ministre, père et fils, aîné et cadet, mari et femme sont autant de relations qui commencent pour finir, et ne finissent que pour recommencer, partageant avec Ciel et Terre la même structure (LI), avec les dix mille générations la même pérennité. C'est ce qui s'appelle le Grand Fondement (*Xunzi* 9, « Des rites »).

Du fait que Xunzi coupe le « cordon ombilical » qui, dans la perspective de Mencius, relie l'Homme au Ciel, il est amené par l'évidence issue de la réalité à décrire la nature humaine comme mauvaise. Mais, si Mencius et Xunzi diffèrent quant à la bonté ou la méchanceté originelle de la nature humaine, ils s'accordent sur la perfectibilité humaine, article fondamental du credo confucéen. Le premier déclare que tout homme est un sage en puissance, tandis que le second explique que l'éducation peut entraîner la nature à rechercher le bien.

Unité de l'Homme et du Ciel

La pensée de Xunzi, même si elle constitue une source puissante de la tradition confucéenne en ce qu'elle fournit une réflexion profonde sur le sens rituel (peu développée chez Mencius), n'a pas connu la même fortune que l'inspiration mencienne, qui a innervé tout le renouveau confucéen qui se fait jour à partir des Song, dès le Xe-XIe s., en réaction à l'implantation du bouddhisme en Chine depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne. En effet, dans la tradition confucéenne, la motivation morale ne se réduit pas à la conformité aux normes sociales. Le *Zhongyong (L'Invariable Milieu* ou *Constance dans le milieu)*, court traité attribué à Zisi, petit-fils de Confucius, rappelle la perspective cosmologique dans laquelle il convient de replacer la question morale telle qu'elle se pose dans l'enseignement confucéen. Dans une telle perspective, la moralité dépasse le cadre de l'éthique sociale et trouve son fondement dans l'unité anthropocosmique du Ciel et de l'Homme. Autrement dit, la philosophie morale confucéenne ne consiste pas en un discours métaphysique sur la moralité, mais intègre cette dernière dans une perspective cosmologique.

La justification purement socio-politique joue certes un rôle fonctionnel dans la motivation morale, mais ce n'est pas elle qui rend compte de la moralité comme sens et comme valeur intrinsèques. La moralité n'est pas simplement un moyen de réguler et de préserver la communauté, elle constitue le sens et la valeur mêmes de la vie en communauté. Mais ce sens ne se constitue pas dans la transcendance d'un Dieu créateur et tout-puissant ; il se constitue dans la nature proprement humaine, qui est elle-même issue du Ciel – c'est la célèbre phrase inaugurale du *Zhongyong*, qui fait écho à celle de Mencius, « Les dix mille êtres sont présents dans leur totalité en moi » :

> Ce dont nous sommes investis par le Ciel constitue notre nature, suivre notre nature constitue la Voie et cultiver la Voie constitue l'éducation.

C'est cette unité première, cette cosubstantialité du Ciel et de l'Homme, qui rend possible pour tout être humain de réaliser dans sa vie la plus ordinaire sa part céleste. Il n'y a donc pas de solution de continuité, de hiatus ontologique, entre nature humaine et Nature tout court. La marche des choses fournit elle-même la normativité de la conduite humaine. Cette absence de rupture, cette continuité dans l'harmonie, peut donner à penser, comme à Max Weber, que du fait de cette « absence de tension avec le monde », la tradition confucéenne est « stagnante » et, dans son acceptation passive du *statu quo*, incapable de se transformer par elle-même. Or, la cosubstantialité dont il vient d'être question ne signifie pas que l'homme puisse sans effort se prélasser dans sa nature céleste : l'enseignement confucéen répète avec insistance qu'il y faut d'abord une résolution initiale, un effort de la volonté – non pas au sens du libre arbitre, mais au sens d'un investissement de tout l'être – qui doit ensuite être soutenu tout au long de l'existence dans une tension constante vers l'infini du Ciel. Zengzi, un disciple de Confucius, dit qu'il y faut une détermination et une constance à toute épreuve :

> Un gentilhomme doit avoir les épaules larges et l'âme résolue : lourd est le fardeau, et longue la route. Ce qu'il charge sur ses épaules, c'est le *ren* : n'est-ce point là un lourd fardeau ? Ses peines ne prendront fin qu'à la mort : la route n'est-elle pas longue ? (*Entretiens*, VIII, 7).

L'idéal moral néo-confucéen revient de façon lancinante, quasi fastidieuse, sur la lutte de tous les instants que représente la volonté de se débarrasser de toute forme d'égotisme, si infime soit-elle. On « épuise toutes ses forces pour aller au fond des principes » et « pour réaliser la vertu dans son état suprême ». C'est ainsi que l'on atteint l'« authenticité parfaite », mais c'est au prix d'efforts moraux « constants », qui ne peuvent pas se permettre « le moindre répit ».

Développement de l'inspiration mencienne dans l'éthique néo-confucéenne

Prémisse centrale du renouveau confucéen post-bouddhique à partir du début de la dynastie Song : la compréhension de la relation entre le cosmos et le cours de la conscience humaine conditionne fondamentalement la moralité. Autrement dit, toute la pensée éthique et la réflexion néo-confucéenne sur la quête de sainteté sont à replacer dans un ensemble cosmologique. La source d'inspiration est le fameux chapitre 22 du *Zhongyong* :

> Seul sous le Ciel le sage qui a atteint la suprême authenticité est capable de réaliser pleinement sa nature. Étant capable de cela, il peut amener autrui à réaliser pleinement sa propre nature. Étant capable de cela, il peut amener toute chose à réaliser pleinement sa nature. Étant capable de cela, il est à même de participer du processus transformateur et nourricier du Ciel-Terre. Étant à même de faire cela, il l'est alors de former une triade avec le Ciel-Terre.

La question de la nature (xing). Tout l'effort néo-confucéen de repenser le monde à la suite de la problématique bouddhique est centré sur la notion de « nature » : face au bouddhisme qui a livré un diagnostic sans précédent sur la condition humaine, il s'agit en effet de réintroduire la question de la nature humaine qui permet d'articuler la vision cosmologique avec la conception éthique du monde. Cette question, qui avait fait l'objet de tant de débats dans la période pré-impériale, revient en force dans les esprits, l'enjeu étant de savoir si la nature humaine est, en elle-même, morale, comme l'affirme Mencius, ce qui aurait pour conséquence de nous porter naturellement vers la sainteté. S'il est vrai que, dans les termes du *Zhongyong*, « ce dont nous sommes investis par le Ciel constitue notre nature », ne s'ensuit-il pas que c'est en suivant ma nature que je me conforme au Ciel ? Auquel cas, soit la nature humaine ne peut être autre que bonne, soit la moralité est sans fondement. Mais comment alors concilier l'exigence de moralité avec ce que nous montre à tout moment l'expérience commune, à savoir que les mauvais éléments en l'homme lui sont aussi naturels que les bons ?

Force est, en effet, de reconnaître l'existence du mal dans le monde, soulignée par le bouddhisme sous les traits de l'universalité de *duhkha*, ainsi que l'extrême difficulté, voire l'impossibilité de fait pour la plupart des êtres humains d'atteindre la sainteté. D'où des discussions acharnées entre les positions les plus diverses : il y a ceux qui s'alignent sur Mencius pour réaffirmer que la nature humaine, étant issue du Ciel, est bonne ; d'autres reprennent le point de vue réaliste de Xunzi selon lequel elle est mauvaise ; d'autres encore adoptent une position relativiste en y voyant du bon et du mauvais, en proportions variables selon les individus ; il y a également ceux qui y distinguent différents « niveaux », etc.

Dans le débat sur la question de savoir si la nature est bonne ou mauvaise, il s'agit d'abord de savoir de quelle nature on parle : est-ce la nature dans le sens d'un lot inné d'énergie vitale *(qi)*, laquelle varie d'une personne à l'autre et qui peut être bonne, mauvaise ou les deux à la fois ? Ou est-ce la nature fondamentale qui est le principe (LI), le schéma structurel à la base des réactions humaines en général que l'on découvre peu à peu en soi en partant du schéma récurrent de ses propres réactions spontanées ? Il y a donc la nature qui est nature en ce qu'elle relève du *qi*, et la nature qui est Nature en ce qu'elle relève du LI. Alors que la première est ce que nous avons de commun avec le reste des êtres et des choses, notre différence comme êtres humains réside dans la seconde.

Pour Cheng Yi (1033-1107), « notre nature (issue du Ciel) est principe ». La notion de principe, telle qu'elle est développée par Cheng Yi, représente la jonction, la convergence, des deux questions fondamentales de la réflexion confucéenne : « Comment ne faire qu'un avec le Ciel-Terre et les dix mille êtres ? » et « Quel est le fondement de la moralité ? ». Pour Cheng Yi, ne faire qu'un avec le monde, participer de sa grande unité qui est LI, *c'est* agir moralement. Tout en reprenant la formule de Cheng Yi, Zhu Xi (1130-1200) s'efforce d'expliciter les rapports de ce qui relève du principe et de ce qui relève de l'énergie vitale dans la nature humaine :

> La nature n'est rien d'autre que principe. Ceci étant, sans l'énergie et la matière du Ciel-Terre, ce principe ne serait plus inhérent à rien. Là où l'énergie est reçue dans sa pureté et sa limpidité, il n'y a ni obscurité ni obstruction et le principe peut se manifester sans encombre. Quand l'obstacle est négligeable, c'est le principe céleste qui triomphe ; quand l'obstacle est considérable, ce sont les désirs égoïstes qui l'emportent. On voit par là que la nature originelle est entièrement bonne (*Zhuziyulei*, 4).

La quête de sainteté. Le corollaire direct de la conception mencienne de la nature humaine comme foncièrement bonne est la possibilité pour tout homme, même le plus ordinaire, de devenir un saint, d'où son fameux slogan : « N'importe qui peut devenir Yao ou Shun. » Slogan que l'on retrouve dans d'autres formules célèbres : « Le saint et moi relevons d'une seule et même catégorie », « Le saint n'est que le premier à détenir ce que nos esprits ont en commun » (*Mengzi*, VI A 7). En ne reléguant plus, comme le faisait Confucius, les figures des saints à une inaccessible Antiquité, Mencius ouvrait la voie, reprise à l'envi par les néo-confucéens, à la possibilité d'atteindre la sainteté à partir de la nature humaine ordinaire, qui est la même pour tous puisqu'elle est issue du Ciel.

Le renouveau de l'esprit confucéen se traduit par un sursaut d'optimisme, une réitération en force du pari originel de Confucius sur l'homme, de sa confiance en la perfectibilité de la nature humaine. Les nouveaux confucéens du début des Song affirment à qui mieux mieux, sur un ton de profession de foi et dans un consensus remarquable qui réunit aussi bien des cosmologistes comme Shao Yong (1011-1077) et Zhou Dunyi (1017-1073) que des pragmatiques comme Ouyang Xiu (1007-1072) et Sima Guang (1019-1086), leur conviction que tout homme, non seulement est perfectible, mais qu'il peut devenir un saint, les saints de l'Antiquité étant eux aussi des hommes. Mais en même temps qu'est réitérée l'idée mencienne que « tout homme peut devenir Yao ou Shun », se trouve affirmée la conception du saint comme un homme à part, extra-ordinaire. C'est là toute la « tension », tout le « dilemme » néo-confucéen, pour reprendre les termes de Tu Weiming et de Thomas Metzger, qui crée la dynamique ouverte sur l'infini, l'élan quasi religieux qui caractérise l'esprit néo-confucéen. Pour ce dernier, le problème n'est pas tant de remettre en cause ce dilemme que de proposer différentes voies d'illumination pour en sortir.

La « cultivation » de l'esprit (xin). De l'interaction de l'héritage confucéen antique avec les conceptions taoïstes et bouddhistes émerge une préoccupation nouvelle : l'élaboration à travers l'expérience vécue de l'individu moralement responsable et spirituellement autonome, d'où l'importance de la notion de « l'esprit du moi ». L'inspiration tirée de la veine mencienne remet à l'honneur la notion d'esprit qui, contrairement à celle de nature, n'avait guère fait l'objet de débats chez les confucéens depuis Mencius, l'attention s'étant portée sur l'aspect « extérieur » de la sainteté : depuis les Han, les confucéens s'interrogeaient essentiellement sur la capacité de transformer la société par les institutions, alors que le néo-confucianisme revient à la thématique de la « sainteté intérieure » axée sur la « cultivation » individuelle de l'esprit comme étant la voie royale pour rétablir le lien avec le Ciel. Cheng Hao (1032-1085), le frère aîné de Cheng Yi, se référant directement à Mencius, affirme sans ambage : « L'esprit, c'est le Ciel. "Celui qui épuise le potentiel de son esprit connaît sa nature. Or, connaître sa nature, c'est connaître le Ciel". »

Dans cet intérêt nouveau pour le rôle de l'esprit et ses rapports avec les choses extérieures, on perçoit nettement l'influence des analyses bouddhiques des processus de conscience et de l'émergence du monde sensible, même si les références restent ostensiblement confucéennes. Cependant, l'idée d'une « rationalité » intrinsèque à un monde ordonné ne conduit pas, comme on pourrait le penser, à la recherche d'une connaissance empirique, d'une adéquation entre les choses et les structures de l'esprit humain, elle vise bien plutôt à sauver du doute bouddhique les fondements de la conduite éthique et des valeurs morales. Ce que la *Grande Étude* appelle l' « examen des choses pour pousser

au plus loin la connaissance » implique un examen de questions d'ordre moral bien plus qu'une investigation de type expérimental en vue d'une connaissance objective. En cela, le néo-confucianisme des Song se montre fidèle à l'esprit de l'enseignement originel de Confucius, pour qui l'apprendre consistait d'abord dans l'apprentissage d'une conduite de vie, la connaissance en soi n'étant qu'un objectif secondaire, voire pernicieux.

Dans la problématique morale telle qu'elle a été formulée dans la Chine antique, la question ne se situe pas tant entre fait et norme qu'entre connaissance et harmonie. Alors que pour les taoïstes, il est possible d'exister et d'agir dans l'harmonie sans connaître (la nature ou le naturel), pour les confucéens, on ne peut agir dans l'harmonie que si l'on connaît la nature. Les penseurs néo-confucéens sont en quête constante d'une harmonie *morale* qui serait issue d'une *connaissance* de la nature des choses (d'où l'ambivalence de *xing* comme étant à la fois nature humaine au sens prescriptif, et nature tout court comme donné). En fait, la présupposition qu'il faut au préalable une connaissance de la nature pour agir moralement implique déjà une attitude de l'esprit disposé à se purifier afin de percevoir les choses dans leur clarté.

Dans une vision du monde où l'ordre (l'harmonie) est donné et premier, et où toutes les valeurs fondamentales sont perçues en termes de cet ordre (tout ce qui relève du principe, LI, est bon), le mauvais ne peut apparaître que comme l'irruption du désordre, phénomène ponctuel, limité et par conséquent maîtrisable. La plupart des penseurs néo-confucéens attribuent l'irruption de l'immoralité aux impulsions égotistes et aux idées fausses. Si le courant représenté principalement par Cheng Yi et Zhu Xi s'intéresse tant au principe, c'est que pour lui la connaissance est primordiale. C'est en réaction à cette primauté que s'inscrit l'autre courant majeur du néo-confucianisme, associé à Lu Xiangshan (1139-1193), contemporain de Zhu Xi sous les Song, et surtout Wang Yangming (1472-1529) sous les Ming, pour qui la connaissance (comprise comme sainteté) se trouve dans l'action, et non l'inverse.

L'unité de la connaissance et de l'action chez Wang Yangming

Alors que l'idée que « notre nature est principe » ne fait plus problème depuis sa formulation par Cheng Yi, Wang Yangming affirme avec force l'idée que « notre esprit est principe ». Cette idée-là continuera à animer les débats en ce qu'elle remet en cause le dualisme, si satisfaisant pour l'esprit, entre principe (LI) et énergie *(qi)*, et pose la difficile question du statut à accorder aux pulsions naturelles *(qing)*. Pour Zhu Xi, l'esprit de l'homme est à la fois principe et énergie, mais doit être constamment purifié par l'effort moral pour maintenir le contrôle du principe sur l'énergie et pour pouvoir puiser dans la source cosmique. Zhu Xi opère, à ce titre, une distinction entre l' « esprit du Dao » (c'est-à-dire la nature morale dont l'homme est pourvu par le Ciel) et l' « esprit de l'homme » (la part psycho-physique de la nature humaine, faite de désirs qui pourraient devenir égoïstes sans le contrôle de l'esprit du Dao). Tout l'effort de Wang Yangming est de réaffirmer l'unité foncière de ce qu'il considère comme le pôle central autour duquel viennent se disposer les autres notions de la pensée néo-confucéenne, l'esprit :

> L'esprit est un. Avant d'être mêlé à la pâte humaine, il s'appelle « esprit du Dao ». Une fois qu'il est mêlé à la part la moins authentique de l'être humain, il s'appelle « esprit de l'homme ». L'esprit de l'homme qui retrouve sa rectitude est par là même esprit du Dao, alors que l'esprit du Dao qui la perd n'est plus qu'esprit de l'homme. Il n'y a donc pas au départ deux esprits distincts. Lorsque Maître Cheng [Yi] parle de l'esprit humain en termes de désirs humains [égoïstes] et d'esprit du Dao en termes de principe céleste, sa formulation semble opérer une division [entre deux esprits] alors qu'en fait son idée est juste. Maintenant dire que l'esprit du Dao est le maître et que l'esprit de l'homme ne fait qu'obéir, cela revient effectivement à parler de deux esprits distincts. Étant donné que le principe céleste et les désirs humains ne sauraient coexister, comment pourrait-il y avoir à la fois un principe céleste qui agit en maître et des désirs humains qui ne font que suivre ses ordres ? (*Chuanxi lu* I, 10).

En substituant la réflexion existentielle sur le vécu de l'esprit à la question (trop théorique à son gré) de la nature humaine (est-elle bonne ? est-elle mauvaise ?), Wang Yangming passe d'une pensée théorique à une sorte de « phénoménologie de l'esprit ». C'est au nom du message confucéen originel que Wang Yangming est amené à corriger le parti pris à ses yeux trop intellectualiste de l'école de Cheng Yi et de Zhu Xi dans le sens de l'innéisme mencien, qui, même malgré lui, tend à se rapprocher de l'intuitionnisme du bouddhisme Chan (Zen). Pour Zhu Xi, ce qui est premier, c'est le principe d'ordre qui règne dans tous les principes inhérents aux choses, et c'est ce principe qu'il s'agit pour l'esprit de « connaître ». Wang Yangming ne nie pas que le processus d'autotransformation implique l' « apprendre », mais ce qu'il met en doute, c'est que l'esprit ait à aller chercher le principe ailleurs qu'en lui-même. La connaissance, au sens que lui donne Zhu Xi quand il parle d' « examen des choses », est-elle vraiment un passage obligé pour une véritable connaissance de soi ? Au terme d'un parcours spirituel douloureux, Wang Yangming parvient à l'illumination et, par là, revient à l'intuition mencienne : ce qui est premier, à la racine de tout le reste, c'est l'esprit. C'est lui qui *est* unité, et c'est donc à partir de lui qu'il s'agit d'*intégrer* peu à peu tout le reste.

Wang Yangming reprend l'expression mencienne de « connaissance innée » en lui donnant une valeur existentielle : la « connaissance innée » devient connaissance non plus intellectuelle, mais

la connaissance, donnée par l'éveil, d'une réalité plus profonde que la réalité ordinaire. Cette connaissance, on y accède par une illumination provoquée par une expérience-limite telle que les situations où nous nous trouvons contraints de choisir entre la vie et la mort. Cette connaissance est connaissance totale en ce qu'elle dépasse toute dualité, y compris la dualité entre vie et mort.

L' « unité de la connaissance et de l'action », même si elle trouve sa formulation la plus achevée avec Wang Yangming, est depuis toujours une préoccupation centrale du confucianisme. Chez Mencius, l'esprit n'est pas seulement la capacité de penser, de donner sens et valeur aux choses, il est également doué d'intentionnalité. Lorsque l'esprit est en position de « maître », son intentionnalité est à l'œuvre et canalise l'énergie dans un certain sens, l'amenant à agir d'une certaine façon. La formule « connaissance et action ne font qu'un » ne signifie donc pas seulement une complémentarité de la connaissance et de l'action, elle signifie que connaissance et action sont *constitutives* l'une de l'autre. Dans cette perspective, « connaître » la nature humaine en soi ne consiste pas seulement à acquérir sur elle une connaissance objective, mais surtout à agir en fonction d'elle. Agir ne consiste pas seulement à avoir prise sur le monde extérieur, mais aussi et surtout à approfondir la connaissance de soi :

> L'« esprit du Dao » ne fait que désigner la conscience morale foncière. Dans le processus d'apprendre, l'homme de bien se détache-t-il jamais de l'action pratique, rejette-t-il jamais débats et théories ? Mais dès lors qu'il est occupé à l'action pratique ou aux débats théoriques, il s'attache à unir connaissance et action, le but étant précisément de développer la conscience foncière de son esprit originel. Il n'a rien à voir avec ses contemporains qui passent leur temps à discourir et spéculer comme si c'était là la connaissance, et qui font de connaissance et action deux choses distinctes que l'on pourrait identifier et disposer l'une après l'autre (*Chuanxi lu* II, 140).

La question morale qui, en termes confucéens, a pour enjeu central la nature humaine, est animée par la tension entre le besoin de justifier la moralité et l'évidence fournie par l'expérience. Cette question, qui a généré le problème le plus important de la tradition confucéenne, est encore vivante à l'heure actuelle, comme le montrent les ouvrages capitaux de penseurs contemporains comme Xu Fuguan, Tang Junyi et Mou Zongsan à Hong-Kong et à Taiwan, ou Tu Wei-ming aux États-Unis.

► CHAN W. T. éd., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 1986 ; *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, New York, Columbia Univ. Press, 1963.— CHANG C., *The Development of Neo-Confucian Thought*, 2 vol., 1957, rééd., Westport, Greenwood Press, 1977. — CHENG A., *Entretiens de Confucius*, Paris, Le Seuil, 1981 ; *Histoire de la pensée chinoise*, Le Seuil, 1997, rééd. « Points-Essais », 2000 ; « Uomo e società nell'esperienza confuciana » [« L'homme et la société selon l'expérience confucéenne »], *Trattato di antropologia del sacro [Traité d'anthropologie du sacré]*, vol. 4, *Crisi, rotture e cambiamenti [Crises, ruptures et changements]*, éd. J. Ries, Milan, Jaca Book-Massimo, 1995, 81-96 ; « Philosophie chinoise », *Philosophie*, nº 44, décembre 1994 ; « De la place de l'homme dans l'univers : la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'Antiquité chinoise », *Extrême-Orient-Extrême-Occident*, 3, 1983, 11-22. — CHING J., *To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming*, New York, Columbia Univ. Press, 1976. — COUVREUR S., *La Grande Étude (Daxue), L'Invariable Milieu (Zhongyong), Œuvres de Meng Tzeu (Mengzi)*, in *Les Quatre Livres*, Cathasia, 1895. — DE BARY W. T., *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, New York, Columbia Univ. Press, 1991. — GERNET J., *Chine et Christianisme : Action et réaction*, Paris, Gallimard, 1982 ; *Le Monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1972, 4e éd. revue et augm., 1999. GRAHAM A. C., *Two Chinese Philosophers, Ch'eng Ming-tao (Cheng Hao) and Ch'eng Yi-ch'uan (Cheng Yi)*, Londres, Lund Humphries, 1958. — GRANET M. *La Pensée chinoise*, 1re éd. 1934, rééd., Paris, Albin Michel, 1999. — HANSEN C., « Freedom and moral responsibility in Confucian ethics », *Philosophy East and West*. 22, 2, 1972, 169-186. — IVANHOE P., *Ethics in the Confucian Tradition : The Thought of Mencius and Wang Yang-ming*, Atlanta, Scholars Press, 1990. — KNOBLOCK J., *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, 3 vol., Stanford Univ. Press, 1988, 1990 et 1994. — LENK H. & PAUL G. éd., *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1993. — LOEWE M. éd., *Early Chinese Texts : A Bibliographical Guide*, Berkeley, Society for the Study of Early China & Institute of East Asian Studies, Univ. of California, 1993. — METZGER T. A., *Escape from Predicament : Neo-Confucianism and China's Evolving Culture*, New York, Columbia Univ. Press, 1977. — MUNRO D. J., *The Concept of Man in Early China*, Palo Alto, Stanford Univ. Press, 1969. NIVISON D. S., *The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy*, Chicago & La Salle, Open Court, 1997. — PAUL G., *Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie*, Munich, Iudicium, 1987. — SCARPARI M., *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venise, Cafoscarina. 1991. SHUN K.-L., *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1997. — TU Wei-ming, *Humanity and Self-Cultivation : Essays in Confucian Thought*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1979. — VANDERMEERSCH L., *Wangdao ou La Voie royale : Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, Paris, École française d'Extrême-Orient, vol. I, 1977, vol. II, 1980 ; *Le Nouveau Monde sinisé*, Paris, PUF, 1986. — Coll. : *Philosophy East and West*, 47, 1 (janv. 1997) : Special issue : Human « nature » in Chinese philosphy.

Anne CHENG

→ *Bouddha ; Chine.*

CONNAISSANCE MORALE

La discussion relative à la connaissance morale comporte plusieurs aspects. On doit d'abord s'interroger sur la possibilité d'une connaissance morale, sur la nature de ses objets, avant de considérer ses traits distinctifs. Si l'on adopte une pers-

pective *cognitiviste*, selon laquelle il existe une connaissance morale qui a la nature d'une connaissance propositionnelle, la question essentielle est celle de savoir quel est le statut ontologique des faits ou états de choses auxquels cette connaissance se réfère. On peut adopter dans ce cas plusieurs modèles différents, qui se partagent essentiellement en modèles soit *naturalistes*, soit *non naturalistes*. Eu égard aux sources de cette connaissance, on peut souscrire à des thèses soit *empiristes*, soit *rationalistes*, plus ou moins traditionnelles, habituellement assorties de conceptions soit *particularistes*, soit *généralistes*, des jugements qui jouent un rôle essentiel dans le processus cognitif. Une dernière distinction relative à la structure et aux procédures de justification des croyances susceptibles d'être vraies peut donner lieu à une orientation soit *fondationnaliste*, soit *cohérentiste* de l'épistémologie morale. Enfin, la question de la connaissance morale oblige à aborder des questions de psychologie philosophique, directement ou indirectement liées à la compréhension du statut des croyances. Lorsqu'on essaie de définir la nature de la force de motivation propre aux jugements moraux dans le but d'élucider les rapports existant entre la volonté et l'action, on peut opter soit pour une analyse *internaliste*, soit pour une analyse *externaliste*.

Questions de sémantique, d'ontologie et de psychologie morale

On définit parfois le cognitivisme en éthique comme la doctrine selon laquelle les énoncés moraux visent à la connaissance et possèdent une valeur de vérité, comparable à celle que possède toute proposition douée de contenu factuel. D'après cette définition générale, le cognitivisme, même s'il reste incompatible avec les conceptions *émotiviste*, *prescriptiviste*, voire *« irréaliste »* du discours moral (qui sont des analyses *non descriptivistes* de la morale), pourrait aller de pair avec « une théorie de l'erreur », comme la théorie méta-éthique que défend le philosophe anglais J. L. Mackie, et sans laquelle tous les énoncés exprimant nos convictions morales sont faux (Sayre-McCord, 1988, 9-11). Néanmoins, étant donné que l'on prétend opposer le cognitivisme moral à toute forme de scepticisme ou nihilisme moral, il est préférable d'adopter une conception plus étroite du cognitivisme et dire qu'en plus de l'aspiration à la vérité des jugements moraux, « la visée cognitive des jugements moraux ne doit ni nécessairement ni toujours être vouée à l'échec » (Wiggins, 1990-1991, 62). Suivant cette conception, le cognitivisme postule la réalité de la connaissance dans le domaine éthique, au même titre que la possibilité logique d'une telle connaissance. C'est la raison pour laquelle on tend à assimiler le cognitivisme moral aux positions sémantiques et ontologiques du *réalisme* moral, dont il constituerait la contrepartie gnoséologique. Cependant, même si l'on veut distinguer le cognitivisme moral de toutes les autres théories qui défendent une conception *objectiviste* de la morale tout en refusant de se prononcer sur l'ontologie des objets moraux (le *constructivisme* de J. Rawls serait dans ce cas), il vaut mieux en général se méfier de l'emploi du terme « réalisme », à cause de ses diverses connotations métaphysiques (Wiggins, *op. cit.*, 62-63).

Il semble bien en effet que la possibilité d'une connaissance morale, proprement dite, présuppose l'existence de faits ou propriétés éthiques, dans la mesure où la connaissance implique que les conditions de vérité attribuées aux propositions relatives à de tels objets doivent pouvoir être satisfaites. Si l'on veut donner un sens *substantiel* à la notion de vérité, ces propositions doivent se rapporter à un ensemble d'objets plus ou moins indépendants des sujets humains. C'est la raison pour laquelle les thèses avancées pour définir le statut de cette connaissance se réfèrent souvent aux concepts, aux modèles et aux arguments qui ont été élaborés au cours du débat sur le réalisme en philosophie morale.

Le concept de la vérité a été analysé par des philosophes tels que David Wiggins et Crispin Wright, en termes de « marques » ou de critères. Cette conception ouvre une voie pour échapper à une définition *minimaliste ou déflationniste*, selon laquelle la vérité des énoncés moraux ne signifierait que leur simple assertion. Quels sont les critères de la vérité ? En premier lieu, l'appel à *la meilleure explication* de nos croyances, qui révélerait le caractère indispensable d'une référence à des états de choses ou propriétés constituant leurs objets. Un tel critère est essentiel pour l'attribution des valeurs de vérité dans un sens non minimal. On serait ainsi capable de conférer à ces croyances un statut épistémique digne de celui que possède la connaissance factuelle, dans la mesure où la référence de ces croyances montrerait qu'il existe un lien causal entre les états du monde et la formation de ces croyances. Le deuxième critère a trait à la *convergence* des croyances en question. Ce critère fournirait une sorte de *contrôle cognitif*, ce qui autoriserait à parler de la possibilité d'une connaissance de faits objectifs. Les divergences d'opinion seraient normalement expliquées par la variabilité des données de l'expérience selon le contexte culturel, par la présence des conditions contraires, ou bien par une mauvaise fonction des mécanismes d'acquisition et de formation des croyances, ou enfin par une défaillance cognitive (Wright, 1992, 88-94, 183-189). On voit que ces deux critères de vérité sont précisément ceux que l'on invoque pour apprécier la portée cognitive de la pensée morale.

On refuse souvent de reconnaître la moindre valeur explicative à la vérité des croyances morales, en faisant usage du principe pragmatiste de *l'inférence à la meilleure explication*. Ce principe

nous demande de n'accepter une hypothèse concernant l'existence de certains objets ou propriétés que si cette hypothèse représente la meilleure explication des données figurant dans les prémisses dont on peut l'inférer. Or, il semble qu'on puisse parfaitement expliquer les croyances morales par la constitution psychologique du sujet, sans aucune référence à une dimension ontologique indépendante. De façon générale, le fait qu'on puisse se dispenser de poser l'existence de faits moraux et de propriétés morales – telles que, par exemple, la bonté d'un état de choses ou la rectitude d'une action – pour expliquer les croyances morales qui s'y rapporteraient est considéré comme la preuve que les croyances morales ne peuvent être vraies, sinon dans un sens neutre et minimal. Des philosophes tels que Gilbert Harman essaient de montrer que les catégories éthiques ne représentent pas d'éléments appartenant au « tissu du monde » – pour employer une expression de Mackie –, puisque on peut s'en passer dans les meilleures explications scientifiques (Harman, 1977, 4-10 ; Mackie, 1977, 15).

Par ailleurs, l'absence d'une convergence d'opinions, comparable à la convergence des croyances scientifiques, donne lieu à de nombreux doutes d'inspiration sceptique, puis nient qu'il puisse exister des réalités morales. L'argument qui se fonde sur l'observation des désaccords entre les croyances morales fondamentales des peuples appartenant à des cultures ou à des périodes historiques différentes, est l'un des arguments traditionnellement invoqués pour soutenir des formes de relativisme de portée plus ou moins antiréaliste. En matière de croyances morales, on cherche en vain le contrôle cognitif, impliquant l'existence d'une réalité objective, que l'on rencontre dans les cas paradigmatiques de connaissance propositionnelle.

De plus, les énoncés moraux sont souvent dotés d'une fonction pratique et peuvent exercer une influence sur la volonté. On propose souvent de considérer ces énoncés comme *intrinsèquement motivants*, puisque la compréhension de ces énoncés nous incite à chercher, ou à éviter, d'accomplir l'action à laquelle ils se réfèrent (aussi bien qu'à la recommander ou à la déconseiller à autrui). On défend alors une conception internaliste du jugement moral (il y a un lien interne entre le jugement et la motivation). Selon une tradition remontant à Hume, qui postule l'inertie totale de la raison et considère que seuls les états affectifs de l'âme peuvent fournir la motivation des actions, il faudrait assimiler le contenu des jugements moraux à l'expression de désirs, au lieu de les concevoir comme des croyances douées d'une capacité de représenter la réalité.

Or, pareils désirs ou préférences sont essentiellement subjectifs. Les croyances qui les expriment ne pourraient donc pas constituer des connaissances, décrivant ou « traquant » l'ordre objectif des faits ou états de choses. Si ces croyances prennent la forme de propositions vériconditionnelles auxquelles on assigne une signification substantielle, elles sont condamnées à la fausseté. Leurs objets ne sont pas aptes à jouer un rôle explicatif, parce qu'ils n'appartiennent pas à la structure causale du monde extérieur aux sujets humains. Une convergence quelconque entre ces croyances, si elle existait, ne révélerait aucunement le contrôle cognitif recherché mais indiquerait simplement que, du fait de l'évolution de notre nature ou de notre société, nos croyances morales ont eu tendance à se rapprocher.

Étant donné les nombreuses difficultés que soulèvent ces arguments, on comprend pourquoi la tendance générale en philosophie morale est de refuser d'attribuer des valeurs de vérité aux jugements moraux (du moins en un sens substantiel de la vérité). La plupart des philosophes optent alors pour une théorie *expressiviste* ou *injonctiviste* de la pensée et du discours éthique, ou pour une théorie de l'erreur. Selon la conception émotiviste défendue par Alfred J. Ayer et Charles Stevenson, les jugements moraux ne servent qu'à exprimer des états affectifs, consistant dans l'approbation ou la désapprobation ainsi que dans la tentative d'influencer nos interlocuteurs de façon qu'ils arrivent à partager nos attitudes. D'après le prescriptivisme universel de Richard Hare, les jugements moraux seraient des impératifs ou des incitations à l'action présentant un caractère objectif, et qui seraient rationnels et universalisables. Quant à la théorie de l'erreur de J. L. Mackie, qui ne conteste pas la signification descriptive du discours moral, elle souligne l'échec total de son aspiration à la vérité, et dénonce le statut bizarre et incompréhensible des entités ou propriétés postulées comme référents des prédicats évaluatifs. Ces entités ou propriétés ne seraient que le produit de la projection objectivante de nos attitudes ; ce qui expliquerait d'ailleurs leur capacité à motiver nos actions. Enfin, d'autres conceptions morales, qui prennent le nom de projectivisme irréaliste, telles que le quasi-réalisme de Simon Blackburn, proposent des explications et des justifications sophistiquées des croyances exprimées par les jugements moraux, explications faisant appel au rôle social légitime ou même indispensable des « fictions » ontologiques dérivant de nos projections (Blackburn, 1993). Il est évident qu'aucune de ces perspectives, qu'elle accepte ou non de reconnaître une visée cognitive aux jugements moraux, n'accepte qu'on analyse le contenu des jugements moraux comme des cas d'expression d'une connaissance propositionnelle.

Or, admettons que l'on refuse de dire que la visée cognitive du jugement moral consiste simplement en l'appréhension cognitive de nos propres projections, constructions ou conventions, que sa vérité renvoie seulement à nos activités mentales, la question de savoir s'il existe une connaissance morale objective consistant en la détection de faits

moraux largement indépendants de l'esprit humain reste ouverte. Pour parvenir à y répondre, il faudrait d'abord faire la critique des arguments anticognitivistes qu'on vient d'évoquer, puis s'employer à élaborer un modèle rendant compte de la réalité des objets moraux et qui pourrait servir de base ontologique à une épistémologie cognitiviste de la vie éthique. Le présent se limite à un exposé des tentatives qui ont été faites pour défendre l'existence d'une connaissance morale *substantielle* et en élucider la nature.

Les diverses réponses au défi anticognitiviste

Il faut d'abord souligner que l'argument évoqué plus haut, dit de la meilleure explication, se rattache à une conception métaphysique naturaliste, sinon physicaliste, qui va de pair dans la plupart des cas avec une théorie de la connaissance d'inspiration scientiste. Selon cette conception, la totalité des faits qui composent la réalité ne serait que des faits naturels, physiques et psychologiques ; d'après les versions les plus radicales de ce naturalisme, qui rappellent le matérialisme traditionnel, tous les faits seraient réductibles à des faits physiques constituant une forme de système complexe de « matière en mouvement » (Larmore, 1993, 25). En général, les philosophes non cognitivistes et antiréalistes en éthique présupposent la justesse de ce naturalisme et se rallient à une idéologie scientiste. Ils refusent d'emblée de reconnaître le statut de connaissance à une croyance qui ne se conformerait pas aux normes épistémiques régissant la pratique des sciences naturelles – et sociales, pourvu que ces dernières soient soumises aux mêmes critères. Ici, il importe de montrer de quelle façon le cognitivisme a répondu à ce défi.

L'intuitionnisme. L'intuitionnisme constitue l'une des traditions du cognitivisme moral les plus développées et les mieux établies des Temps modernes. Elle fut discréditée au cours des dernières décennies par la prédominance des tendances émotivistes. Les conceptions intuitionnistes ont été défendues par les philosophes anglais du XVII[e] s. et du XVIII[e] s., comme Ralph Cudworth, Samuel Clarke ou Joseph Butler, qui voulaient réfuter la conception éthique de Hobbes. Au début du XX[e] s., à l'aube de la méta-éthique analytique, G. E. Moore, H. A. Prichard et David Ross proposèrent différentes formes d'intuitionnisme. La discussion suivante présentera de façon critique certains éléments caractéristiques de l'intuitionnisme, mais reformulés dans le cadre de la querelle contemporaine du réalisme moral.

L'idée qu'il est possible d'appréhender « par intuition », de façon directe et non inférentielle des vérités éthiques, se trouve déjà dans l'œuvre de Platon et dans celle d'Aristote. Mais le terme « intuitionnisme » s'applique aussi à toute approche normative admettant l'existence d'une pluralité de premiers principes qui peuvent entrer en conflit ; faute de méthode ou de règles de priorité, seul l'appel à une intuition particulière permet de les pondérer (Rawls, *La Théorie de la justice,* 34).

Comment rendre compte de la possibilité qu'auraient les sujets humains d'accéder à une dimension objective de faits ou de propriétés morales, dont l'existence et les caractéristiques échappent aux descriptions, aux explications et aux analyses des sciences naturelles. Selon les différentes versions de l'intuitionnisme classique qu'on trouve chez les philosophes anglais, cet accès est rendu possible soit par une faculté intellectuelle (R. Cudworth, S. Clarke, John Balguy et Richard Price), soit par une forme de sensibilité ou « sens moral » (Lord Shaftesbury et Francis Hutcheson), soit encore par une conscience combinant les fonctions de la raison et du sens (Thomas Reid). En fait, pour la plupart des intuitionnistes, l'intuition complète plutôt qu'elle ne remplace les mécanismes cognitifs privilégiés par l'empirisme et le rationalisme ; ce qui n'implique pas bien sûr qu'on pourrait se dispenser de l'appel à l'intuition dans l'étude des phénomènes de la vie éthique (Scheler, 1913, 1916, 60-61).

Des formes d'intuitionnisme dont l'héritage continue à influencer les débats actuels, on retient d'abord la notion d'une *sensibilité* éthique, qui rend possible une sorte de *perception* ou *« vision »* des propriétés morales (comme la vertu d'une action ou d'une personne). Cela dit, il arrive que certains théoriciens du sens moral, tels que Hume, ne s'engagent aucunement à admettre l'existence d'objets moraux ; Hume semblerait même plutôt enclin à soutenir des positions antiréalistes et même subjectivistes (*Enquête sur les principes de la morale*, 1751). Mais l'importance accordée à la notion de « sens » et de « sensibilité » a permis d'élaborer un nouveau modèle d'objectivité anthropocentrique qui se fonde sur l'analogie entre les propriétés morales et les *qualités secondes*, comme les couleurs, toutes deux perçues par une sorte de « sens ». Cette comparaison est employée dans la défense d'une forme de réalisme modéré. De l'intuitionnisme, on retient ensuite la fonction d'un pouvoir d'*intuition intellectuelle*, qui assure la détection directe *a priori* des vérités et des propriétés éthiques, par l'entendement ou la raison. L'épistémologie alors adoptée vise à montrer comment il est possible de connaître un ensemble d'entités, de propriétés abstraites ou de vérités nécessaires ; l'appréhension des faits moraux est alors comparée à l'appréhension des éléments appartenant aux domaines mathématique et logico-linguistique. Il existe différents modèles cognitivistes et réalistes, plus ou moins forts, qui conçoivent la connaissance morale sur le modèle de la connaissance mathématique.

Mais le point de départ irréductible de tous les héritiers de l'intuitionnisme classique, et en particulier de ceux qui souscrivent à une nouvelle conception du sens moral, est la phénoménologie

de la vie éthique. On souligne l'évidence de l'objectivité des jugements moraux, qui « s'imposent » directement à la conscience, et l'on résiste à toute tentative d'explication qui réduirait ces jugements à des jugements factuels. Cet argument phénoménologique n'est pas invoqué seulement par des disciples de Husserl, qui l'adaptent à leur méthodologie philosophique générale. Mais plus généralement le recours à la phénoménologie de la vie morale constitue un complément nécessaire de l'argument relatif à la forme logico-sémantique des énoncés moraux, qui essaie d'établir leur caractère vériconditionnel.

Quel contenu substantiel reconnaître à cette idée de vérité morale ? La simple expérience des données éthiques – telles que la reconnaissance de la qualité spécifique d'une vertu ou d'un vice, la conscience du caractère impératif d'une exigence de rectitude, ou de tout un ensemble de raisons d'agir, d'un sens de la responsabilité vis-à-vis d'une action où l'on présuppose la possibilité d'un choix correct, l'existence de sentiments de culpabilité ou la réalité d'une faute morale, etc. – permet-elle d'y parvenir ? On se demande bien sûr comment et jusqu'à quel point l'intuitionnisme est capable de justifier la confiance qu'il accorde à l'expérience morale et dans quelle mesure il est capable de distinguer entre les données véridiques et des cas d'auto-illusion, voire d'erreur.

Néo-intuitionnisme : les qualités morales et les qualités secondes. Plusieurs tendances néo-intuitionnistes, qui se manifestent aujourd'hui, sont associées à l'empirisme. Mais on distinguera entre les perspectives adoptées, d'une part, par des philosophes comme John McDowell et David Wiggins, qui défendent l'analogie entre les propriétés morales et les qualités secondes, conçues comme des propriétés dispositionnelles des choses, aptes à affecter notre sensibilité d'une certaine manière, et, d'autre part, les conceptions défendues par les tenants de thèses réalistes, tels que Mark Platts, David McNaughton et Jonathan Dancy, qui n'acceptent pas forcément les analyses dispositionnelles des caractéristiques morales. Il faut bien sûr rappeler les traits communs entre ces tendances autant que leurs désaccords.

Il est clair que toutes les positions soutenues par les représentants de la première tendance (dite aussi « école britannique »), de réalisme et de cognitivisme moral sont plus ou moins éloignées du naturalisme pragmatiste qui prend pour modèle de connaissance la connaissance scientifique. Selon le diagnostic de McDowell, la « conception absolue de la réalité », qui anime la science des Temps modernes et domine, en dépit de la critique kantienne, la métaphysique occidentale depuis l'époque de Descartes, impose une image appauvrie des entités et des propriétés qui constituent l'objet légitime de notre investigation scientifique. On cherche à connaître une dimension ontologique existante en soi, indépendamment de toute relation avec l'esprit humain et on considère tout élément qui ne fait pas partie de cette réalité indépendante comme une projection subjective. Les valeurs sont privées d'existence réelle puisqu'elles résistent à l'assimilation aux *qualités premières* qui, elles, constituent la structure inhérente de cette dimension ontologique indépendante. Par conséquent, les valeurs ne peuvent pas, *en tant que telles,* concerner des faits objectifs saisis par nos facultés cognitives. Toute connaissance axiologique, et en particulier toute connaissance morale, ne serait qu'une connaissance de faits psychologiques et sociologiques qui ont rapport avec ces valeurs projetées.

Cette conception de la science devrait, selon McDowell, être abandonnée si l'on veut rendre justice à la phénoménologie de la pensée et de la pratique normative et ne pas sombrer dans l'incohérence ou l'irrationalisme. Le fait que les partisans du naturalisme non cognitiviste adhèrent aux normes épistémiques de la recherche scientifique doit être lui aussi justifié par la présupposition qu'il existe des faits normatifs du même genre que les faits moraux dont ces naturalistes nient l'existence. Si l'on réduit ces faits normatifs à l'expression de préférences subjectives ou de décisions existentielles libres, dépendant seulement de notre volonté, on risque de perdre tout critère objectif de la justification des croyances. Un nihilisme axiologique conséquent n'est possible que si l'on considère les implications arbitraires et irrationnelles d'une telle prise de position.

La réhabilitation de l'objectivité des faits normatifs et des propriétés auxquelles ils renvoient, dont les faits moraux – et les propriétés correspondantes – constituent une espèce, est souvent censée signifier un retour à une forme de platonisme, surtout chez des philosophes rationalistes, qui ne se réclament pas explicitement de l'intuitionnisme (Larmore, *op. cit.*, 18, 44). Néanmoins, selon les analyses de McDowell et de Wiggins, inspirées des idées de Wittgenstein suggérant la nécessité d'une interprétation anthropocentrique de la dimension normative, le platonisme moral devrait être rejeté, tout autant que le non-cognitivisme. Car le platonisme suppose également une conception absolue de la réalité, faisant abstraction de la contribution de l'esprit humain à la définition des faits en question. Il faudrait donc opter pour une position modérée, mettant en lumière une sorte d'interdépendance entre le sujet et les objets de la cognition. Il ne s'agirait pas d'une relation d'influence unilatérale, dans le sens d'une création, ou d'une projection des attitudes du sujet vers le monde, ou, inversement, d'un aspect du monde s'imposant sur le sujet qui le détecte, mais il s'agit plutôt, comme le dit Wiggins, « de propriétés évaluatives qui sont *illuminées* par la perspective de l'agent » (1987, 137). C'est cette position que l'on tâche d'élaborer par l'application du modèle comparant les juge-

ments moraux à l'appréhension de qualités secondes (McDowell, 1985).

Dans cette conception, les propriétés morales sont des propriétés dispositionnelles, semblables aux qualités secondes, résidant dans les choses et qui sont capables d'affecter nos sens d'une certaine manière. Leur essence serait décrite par des propositions biconditionnelles dont la structure est déterminée *a priori* : « x est P (par exemple, rouge/bon) si et seulement si, pour tout sujet S : si S était perceptuellement normal et rencontrait x (objet, caractère, action, état de choses), dans des conditions perceptuellement normales, S percevrait x comme P » (Virvidakis, 1989, 22). La connaissance morale ressemblerait alors à la connaissance immédiate fournie par l'expérience des couleurs, impliquant une sorte de perception directe qui ne serait susceptible d'aucune analyse réductrice. L'emploi du critère explicatif indiquerait l'existence d'une relation au terme de laquelle la qualité morale serait détectée et, en tant qu'objet de la cognition, déterminée.

Cependant, on aperçoit assez vite les asymétries entre les deux termes de l'analogie, qui ont trait à la complexité, à la profondeur sémantique et au caractère idéal des catégories morales. En éthique, on n'a pas affaire à des sujets ordinaires et à des conditions de perception que l'on pourrait qualifier de normales. Le manque de convergence des croyances actuelles et le fait que les concepts qui se trouvent au centre de notre pensée morale, tels que la justice, la bonté, ou le bien-être, soient objet de contestation imposent une attitude critique à l'égard de toute suggestion de comparer la compréhension des propriétés en question à une sorte de perception sensorielle (Virvidakis, *op. cit.*, 26-27). On ressent alors le besoin de revenir à la réflexion comme source la plus sûre de la connaissance morale, dans la mesure où la réflexion serait indispensable à la spécification des réactions morales d'un observateur ou agent idéal. Le cognitivisme fondé sur le modèle de l'appréhension phénoménologique des qualités secondes va d'habitude de pair avec une éthique de vertus. La connaissance qu'elle prétend mettre en évidence est une connaissance du contenu des concepts « épais » *(thick)* se référant à des propriétés morales telles que le courage, la générosité, la compassion, etc., et non des concepts « fins » ou « minces » *(thin)*, renvoyant à des traits généraux du comportement, comme la justice, la rectitude ou la bonté.

Selon l'analyse de Bernard Williams, qui aboutit d'ailleurs à une forme d'antiréalisme et de scepticisme à l'égard des aspirations cognitives de la pensée morale contemporaine, le caractère descriptif des termes « épais » nous donne l'impression que nous sommes capables de « traquer » des propriétés éthiques concrètes associées à une variété de formes de vie particulières. Malheureusement, la réflexion morale philosophique visant à dépasser ou à corriger ce niveau préthéorique, par le biais de l'emploi des concepts fins et dans le but d'atteindre une connaissance certaine et universelle, détruit la seule connaissance éthique dont nous soyons capables. Sous l'influence de croyances abstraites, les gens abandonnent les concepts qui sont essentiels à la formation des croyances justifiant les réactions appropriées à des situations concrètes. L'ambition cognitive de la théorie éthique, conçue comme « un exposé théorique de ce que sont la pensée et la pratique éthiques, impliquant ou bien un examen général de la correction des croyances et principes éthiques de base, ou bien l'admission que cet examen ne peut avoir lieu », est voué à l'échec (Williams, 1985, 144-168, 81-83).

John McDowell, fidèle à une conception wittgensteinienne des conditions requises pour l'interprétation et l'application d'une règle, se situant toujours dans le contexte concret d'une forme de vie commune, partage les doutes de Williams à propos des théories morales fondées sur des principes généraux et orientées vers des idéaux rationalistes. Pourtant, il n'adopte pas ses conclusions relativistes ou sceptiques. McDowell pense qu'il serait possible de faire revivre une éthique de vertus qui puiserait ses orientations épistémologiques et méthodologiques pour l'essentiel dans l'éthique grecque, et surtout dans l'œuvre d'Aristote. La vertu, « ou disposition de l'âme et principe de décision », permet le contrôle des émotions, et garantit le bon fonctionnement de notre sensibilité morale. Cette sensibilité est définie comme une sorte de « capacité perceptuelle » rendant possible le discernement correct des traits moralement pertinents. C'est grâce à la possession de qualités propres à l'excellence du caractère moral et intellectuel que l'on peut réagir de façon adéquate aux exigences de chaque situation (McDowell, 1979, 331-335).

Le renouveau de la philosophie morale aristotélicienne est à l'origine d'une grande diversité de suggestions originales relatives à la spécificité de la connaissance éthique. Il faut mentionner à cet égard l'élaboration d'une épistémologie morale orientée vers l'étude du rôle cognitif des émotions dans les œuvres littéraires (Martha Nussbaum, 1990). Pourtant, bien différentes des approches cognitivistes qui cherchent à rendre claires la fonction de la sensibilité morale et sa dépendance à l'égard de la vertu, il faut mentionner des formes contemporaines d'intuitionnisme exprimant des tendances antithéoriques et particularistes extrêmes, qui défendent la possibilité d'une connaissance morale plus ou moins directe et postulent l'appréhension des faits moraux sous la forme de raisons d'agir spécifiques, variant selon le cas.

Jonathan Dancy s'oppose ainsi aux hypothèses fondationnalistes inhérentes à plusieurs positions intuitionnistes et embrasse une conception cohérentiste radicale de la justification des jugements

particuliers sans aucune référence à des principes. Il n'hésite pas à assimiler la connaissance morale des principes à une sorte de perception quasi esthétique des traits moralement « saillants », « résultant » de la configuration complexe de propriétés évaluatives et déontiques de chaque état de choses ayant une portée éthique. L'absence de tout critère général rend la perspective défendue par Dancy plutôt mystérieuse et problématique, puisqu'elle ne permet ni de distinguer clairement entre éthique et esthétique ni de rendre justice à la nature du raisonnement moral. De plus, la connaissance morale ainsi définie risquerait de devenir le privilège d'une classe limitée de sages vertueux (Dancy, 1993, 115-116, 137-142 ; McNaughton, 1988, 303-305 ; Goldman, 1988, 192-194).

En ce qui concerne le problème posé par la force de motivation propre aux jugements moraux, la plupart des néo-intuitionnistes soutiennent une forme d'internalisme cognitiviste. Le fait qu'ils veuillent se distinguer du naturalisme, d'allure plus ou moins scientiste, propre aux Temps modernes, les amène à rejeter le modèle de la psychologie de l'action proposé par Hume et à accepter l'existence d'un pouvoir de motivation intrinsèque aux croyances elles mêmes, qui ne serait soutenu par aucun état affectif ontologiquement distinct. Ceux qui se rallient à la tradition aristotélicienne rappellent le double aspect, cognitif et volitionnel, du concept « épais » de la vertu. La sensibilité morale est « guidée par le monde » dans le processus de formation des croyances représentant les faits moraux ; c'est dire qu'elle est *ipso facto* essentiellement capable de diriger l'action. Elle manifeste des propriétés évaluatives et normatives qui constituent des raisons pour agir et engagent le sujet directement, sans l'intermédiaire de désirs préexistants, sans l'intervention de quelque faculté de volonté indépendante.

Ce bref exposé des thèses intuitionnistes qui sont associées à une attitude empiriste met en évidence les avantages que peut avoir un cognitivisme plus sophistiqué, qui rend possible l'adaptation du critère de la meilleure explication et du postulat d'un lien causal avec le monde à une conception plus large de la réalité. Cependant, la discussion précédente a permis de mettre en évidence plusieurs difficultés et faiblesses des modèles adoptés. Il faut surtout souligner que la faculté du sens moral, ou le pouvoir d'appréhension intuitive des faits normatifs, assimilée à une sorte de perception visuelle, ne rend pas compte des aspects essentiels de la dimension éthique portant sur le caractère discursif et rationnel de l'expérience que nous avons de la morale. Il importe donc de prendre en considération l'héritage rationaliste et, en particulier, les tentatives de synthèse entre l'intuitionnisme et le rationalisme ; celles-ci pourraient éventuellement conduire à une compréhension plus juste de la possibilité et de la nature de la connaissance morale.

Le rationalisme moral : éthique et mathématique

Quoi qu'en disent les critiques des théories éthiques des Temps modernes, la volonté de proposer une théorie systématique de la morale représente une idée régulatrice de l'étude des phénomènes moraux qui n'est ni vouée à l'échec ni incompatible avec une approche réaliste et cognitiviste. Cependant, cette systématisation pourrait se conformer aux critères de vérité et de validité des investigations logico-mathématiques, plutôt qu'aux contraintes régissant les théories empiriques élaborées dans le domaine des sciences naturelles et sociales. Le rationalisme moral, fondé sur des analyses *a priori* de la structure, du contenu et de la fonction des croyances éthiques, peut assumer des formes non descriptivistes et non cognitivistes, comme c'est le cas avec le prescriptivisme et les diverses versions constructivistes du *contractualisme* récent. Ces formes non cognitivistes ne récusent pas toujours les prétentions objectivistes de la moralité, et elles sont souvent établies par l'appel à une sorte d'intuition intellectuelle.

Pour les philosophes qui s'inscrivent dans la tradition du rationalisme moral à prétentions cognitivistes, tels que Alan Gewirth, Bernard Gert, Alan Donagan, Robert Audi, Thomas Nagel et Robert Nozick, certaines vérités éthiques peuvent être considérées comme nécessaires. Elles constitueraient des axiomes de base, ou bien les conclusions d'un raisonnement déductif – souvent présenté comme transcendantal – concernant les principes normatifs. Dans la mesure où elles sont douées de contenu factuel et ne se ramènent pas à des tautologies, à des hypothèses méthodologiques ou à des constructions conventionnelles, elles se présentent comme des vérités substantielles possédant un statut *synthétique a priori* (Arrington, 1989, 74-118 ; Audi, 1990, 12-13). Ces vérités éthiques se réfèrent à des faits normatifs qui concernent des raisons d'agir éthiques, déterminées en fonction d'idéaux de rationalité allant au-delà de simples conceptions instrumentales de la rationalité. L'analyse de raisons d'agir, en termes de rationalité instrumentale, adoptée par les disciples de Hobbes et de Hume, ne peut pas aboutir à la découverte des vérités substantielles qui serviraient de fondement aux thèses réalistes et cognitivistes.

Les modèles épistémologiques et ontologiques utilisés dans cette conception, qui proviennent surtout du domaine de la philosophie des mathématiques et de la logique, et, dans certains cas, du champ de la linguistique théorique, sont d'origine platonicienne ou kantienne. On accepte l'existence de propriétés morales de nature abstraite et formelle, comparables aux caractéristiques de la dimension mathématique, à laquelle on pourrait avoir accès par une appréhension intuitive des données de la réflexion, sans aucune interaction causale avec le monde naturel. On met ainsi en

lumière la structure des concepts fondamentaux ainsi que les relations logiques existant entre eux, qui nous permettent de rendre compte de l'expérience éthique et de formuler des principes qui devraient guider le comportement humain ; l'*impératif catégorique* formulé par Kant est dans ce cas.

On peut effectivement écarter certains des problèmes les plus difficiles soulevés par le modèle mathématique de la connaissance morale si l'on abandonne la conception platonicienne traditionnelle et si l'on se rallie à des interprétations de la connaissance morale qui se réclament de l'héritage de l'anthropocentrisme kantien ou wittgensteinien. De cette façon, on s'éloigne des extravagances métaphysiques et des mystères épistémologiques de l'intuitionnisme platonicien en se contentant d'un cognitivisme et d'un réalisme modérés que l'on pourrait considérer comme les contreparties rationalistes des perspectives d'étude défendues par McDowell et par Wiggins. C'est d'ailleurs Wiggins qui fait appel aux vérités mathématiques, afin de donner un exemple de « la compossibilité d'objectivité, d'invention et de découverte » (1987, 137).

D'après Thomas Nagel, nous devons défendre une forme de réalisme normatif qui postule l'existence, avec une relative indépendance par rapport à l'esprit humain, « non d'un ensemble supplémentaire de propriétés ou d'événements dans le monde, mais d'une série d'étapes possibles dans le développement de la motivation humaine, étapes qui pourraient conduire à une amélioration de la façon dont nous menons notre vie, qu'on les suive ou pas » (1986, 139). Même si l'on n'est pas effectivement capable d'atteindre « un point de vue de nulle part », correspondant à la conception absolue de la réalité, il importe, au moins dans le domaine de l'éthique, de poursuivre des niveaux d'objectivité plus élevés. Il faut essayer de déceler les différentes raisons d'agir, raisons morales, neutres par rapport à l'agent aussi bien que relatives par rapport à l'agent, aptes à engager la volonté de tout observateur rationnel impartial.

Une dépendance partielle de la dimension objective des valeurs par rapport au sujet de l'expérience éthique est suggérée de manière assez claire par l'interprétation *modaliste* et *réalisationniste* du modèle mathématique que Robert Nozick a voulu appliquer aux catégories axiologiques : nous réalisons les valeurs, conçues comme « des structures ontologiquement unifiées » subsistantes dans un monde possible, de la même façon que nous actualisons les entités ou structures mathématiques abstraites que nous découvrons par la réflexion. « Nous choisissons ou déterminons qu'elles existent mais leur caractère ne dépend pas de nous. » Les propriétés morales, autant que les objets ou les propriétés mathématiques, seraient créées par nous, mais posséderaient une autonomie ontologique. Elles feraient partie du « troisième monde » objectif, formé par des entités abstraites, que nous inventons, mais dont nous découvrons les aspects qui ne dépendent pas de nous, selon la conception élaborée par Karl Popper (Nozick, 1981, 555-556, 743 n. 122).

Aussi attrayante que soit l'idée d'un parallèle entre éthique et mathématique, elle soulève des difficultés aussi nombreuses et sérieuses que les problèmes posés par l'analogie entre les propriétés morales et les qualités secondes. D'abord, on devrait être en mesure de défendre, en tant que telles, les versions particulières d'ontologie réaliste et d'épistémologie mathématique auxquelles on a recours pour justifier une forme de cognitivisme moral face aux objections avancées par les partisans d'autres positions en philosophie des mathématiques. Il n'est pas du tout évident que l'approche de Nozick ou des héritiers d'un platonisme plus vigoureux puissent faire face aux critiques des naturalistes. De plus, on serait obligé de montrer que les asymétries entre connaissance éthique et connaissance mathématique sont moins importantes que les points d'analogie. On ne peut nier que le manque de déterminabilité du sens de plusieurs catégories morales et l'indécidabilité de certains dilemmes, ainsi que le besoin d'adapter les structures déductives strictes des théories rationalistes, comme celle de Kant, aux exigences des situations pratiques assez complexes, se distinguent nettement des principaux aspects de la pensée mathématique.

Il faudrait sans doute rappeler que le rationalisme moral, visant à la défense des positions cognitivistes, oblige à faire l'hypothèse d'un lien étroit entre les vérités éthiques recherchées et des idéaux substantiels de la rationalité. La possibilité du cognitivisme moral dépend surtout de l'élucidation et de la possibilité de réalisation de ces idéaux. Pour valider l'internalisme propre à certaines formes de cognitivisme, il faudrait présupposer des conditions objectives et subjectives qui permettraient une convergence entre les croyances concernant les principes moraux rationnels et les désirs des agents (Smith, 1994, 187).

Il faut toutefois souligner que les résultats des recherches empiriques menées sur les étapes de développement de la conscience morale, dirigées par le psychologue américain Lawrence Kohlberg – qui prolonge et développe un projet de Jean Piaget –, semblent aller à l'encontre du relativisme et étayer des positions rationalistes. Selon Kohlberg, dont le travail est critiqué par des psychologues comme Carol Gilligan qui souligne le rôle des émotions dans la maturation éthique, on constate que les principes rationnels abstraits et généraux dominent l'étape de développement la plus élevée chez tous les peuples que l'on a étudiés (Kohlberg, 1981, 1984). Quoi qu'il en soit, il faut se résoudre à accepter les limitations de la portée et de l'applicabilité des principes de base des théories cognitivistes rationalistes et abandonner les ambitions originales du rationalisme classique d'inspiration fondationnaliste.

Connaissance scientifique et connaissance éthique

Plusieurs philosophes s'efforcent d'accommoder le cognitivisme moral au naturalisme caractéristique de l'esprit scientifique. Les réalistes qui s'inscrivent dans la tradition du nouveau pragmatisme américain, marquée par l'œuvre de Quine, comme Richard Boyd, Peter Railton, Nicholas Sturgeon, William Lycan et David Brink, relèvent le défi de leurs adversaires en essayant d'établir l'utilité, sinon le caractère non éliminable, de la fonction explicative des catégories morales et de prouver ainsi l'existence des propriétés qu'elles dénotent. On voit ainsi s'exprimer une tendance holiste, incitant au dépassement des dichotomies classiques qui caractérisent la pensée positiviste (telles que la différenciation claire entre la théorie et l'observation, la distinction logique analogue entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques et l'opposition ontologique tranchée entre les faits et les valeurs). Par ailleurs, les développements récents en philosophie du langage, et en particulier l'élaboration de la *nouvelle théorie de la référence* de Saul Kripke et de Hilary Putnam, permettent de concevoir l'identité synthétique des propriétés et de leur découverte, suivant des méthodes *a posteriori*.

On pourrait alors répondre à l'accusation de commettre un *sophisme naturaliste (naturalistic fallacy)* que G. E. Moore a adressée à toutes les morales naturalistes, dénonçant toute tentative de définir ou d'analyser le bien en l'identifiant à une propriété naturelle ou surnaturelle quelconque. Mais le naturalisme éthique dont il est question ici assume dans la plupart des cas une forme *non réductionniste*. La majorité des philosophes de cette « école américaine » réaliste et cognitiviste présente la relation qui existe entre la dimension morale et sa base naturelle, psychosociologique, ou (en dernière instance) physique, comme une relation de *survenance (supervenience)*.

La notion de survenance indique une dépendance asymétrique entre deux ordres. Donald Davidson en fait l'hypothèse centrale de sa théorie de la relation entre les événements mentaux et les événements physiques. Une propriété M d'un objet survient ou est survenante sur une propriété P de cet objet, s'il ne peut y avoir de changement de M dans cet objet sans qu'il y ait un changement de P dans cet objet. Cependant, la survenance exclut l'existence de lois générales strictes qui relieraient les deux niveaux, et, par conséquent, la possibilité de réduire l'un à l'autre. Même si elle reconnaît une sorte de continuité entre la connaissance morale et la connaissance scientifique, qui correspond à l'unité foncière des aspects moraux et physiques du monde naturel, cette approche réaliste tâche de respecter la spécificité de l'éthique, en résistant ainsi aux exigences de l'idéal scientiste les plus discutables. Toutefois, elle est apparemment incapable de montrer comment les vérités éthiques ultimes pourront jouer un rôle explicatif à large étendue cosmologique ; elle ne parvient pas non plus à rendre compte, de manière adéquate, de la normativité de ces vérités et des catégories qu'elles mettent en évidence.

En ce qui concerne le problème décisif du pouvoir de motivation propre aux jugements moraux, les réalistes qui acceptent l'analogie entre l'éthique et la science n'hésitent pas à soutenir des positions externalistes. Ils pensent que la possibilité de phénomènes tels que l'amoralisme est mieux expliquée par l'absence de tout lien nécessaire (interne) entre une croyance portant sur la qualification d'une action et la volonté de rechercher cette action ou de l'éviter. Quoiqu'ils s'opposent aux analyses purement instrumentalistes de la rationalité, en défendant des conceptions objectives de la valeur, ils ne rejettent pas les distinctions entre croyances et désirs propres à la théorie humienne de la motivation. Ils admettent donc qu'il est nécessaire de faire appel aux désirs appropriés capables de mobiliser la volonté.

Si l'on pouvait découvrir *a posteriori* en quoi consiste le bien-être humain, il serait peut-être possible de surmonter la diversité des désirs fondamentaux, de s'orienter vers une convergence et de montrer le caractère hâtif et superficiel des objections non cognitivistes. Pourtant, la simple reconnaissance de ces vérités « naturelles » ne suffirait pas pour assurer la conversion de l'amoraliste. En tout cas, on ne devrait pas douter de la cohérence logique ou de la lucidité de l'amoraliste, ni l'attribuer à une faillite cognitive, comme le fait l'internalisme (Brink, 1989, 37-80). La question reste ouverte de savoir si cette approche externaliste, qui vise à sauvegarder la portée cognitive des jugements moraux, rend justice à leur force normative.

Il est évident que les philosophes qui ne contestent pas qu'il existe une continuité entre l'éthique et la science naturelle – la science sociale incluse – restent tributaires de l'empirisme pragmatiste radical prêché par Quine et ses disciples. De plus, leur naturalisme est souvent associé à la défense d'un réalisme pur et fort à l'égard des propriétés dénotées par les termes moraux et « survenant » sur des propriétés naturelles. L'épistémologie holiste adoptée par les pragmatistes contemporains dans le domaine de la philosophie des sciences se fonde sur une analyse cohérentiste de la justification des croyances, ou même de la notion de vérité. On s'éloigne du fondationnalisme caractérisant l'empirisme classique, qui postulait la distinction entre les croyances « de base » (concernant les données sensibles immédiates et les principes logiques) et toutes les autres croyances que l'on justifierait par le biais d'une inférence à partir des premières. Ayant abandonné cette classification asymétrique, on renonce également aux privilèges des croyances que l'on traitait de fondamentales. On est alors obligé de se passer du statut

infaillible ou non révisable de tout jugement, quelque nécessaire qu'il paraisse.

Une telle approche et le faillibilisme qu'elle implique semblent particulièrement appropriés aux investigations éthiques, qui doivent se garder de toute assurance dogmatique quant à la possession de la vérité. La suggestion de John Rawls, recommandant de rechercher un « équilibre réfléchi » entre nos « jugements bien pesés » et les principes théoriques invoqués pour les expliquer et les étayer et de ne pas hésiter à réviser les uns ou les autres, selon le cas, fournit la méthodologie dont se réclament plusieurs théories éthiques normatives (Rawls, 1971, 44-48, 71-78). Elle est exploitée par la plupart des réalistes moraux de tendance naturaliste, qui conçoivent cet équilibre réfléchi comme un point de convergence des jugements décrivant l'expérience éthique, expérience plus ou moins médiatisée par la théorie, mais indiquant une interaction causale entre les sujets de cette expérience et une réalité indépendante de leur activité mentale. En opposition à Rawls, ces philosophes sont enclins à défendre la plausibilité d'une convergence vers des conceptions normatives *conséquentialistes* ou même *utilitaristes*, qui se réfèrent à la réalisation des valeurs contribuant au bien-être humain (Boyd, 1988, 199-201).

Il importe toutefois de noter que ce sont les partisans de certaines formes d'antiréalisme moral – quoique modéré, dans la mesure où ils ne récusent pas toute aspiration à la vérité – qui sont les premiers à revendiquer la nouvelle épistémologie fondée sur la notion d'une propriété de cohérence attribuée à un ensemble propositionnel. On rencontre ainsi des versions d'objectivisme rationaliste, comme le constructivisme rawlsien, dont les défenseurs refusent tout engagement ontologique réaliste, en se concentrant sur les applications hypothétiques de la raison pratique à la formation des principes moraux. Alan Goldman, qui se réclame du cohérentisme, invoque le modèle herméneutique de la connaissance juridique, qui, selon son analyse, ne concerne pas des « faits légaux » ou des propriétés de justesse des décisions indépendantes du processus d'interprétation des lois. Michael Walzer insiste sur l'importance pour la philosophie morale de la « troisième voie » de l'interprétation que l'on devrait distinguer de celles de l'invention et de la découverte (Goldman, 1988, 185-191 ; Walzer, 1990, 11-44).

De toute façon, quels que soient les mérites de la connaissance scientifique en tant que modèle de la cognition des vérités éthiques, on a l'impression que les asymétries entre les deux domaines persistent et vont à l'encontre de toute conception de continuité. Il y a plusieurs problèmes concernant l'élucidation de la relation de survenance de la dimension morale sur les faits naturels, et la preuve de la possibilité d'une convergence vers des croyances plus ou moins théoriques, qui proviendraient, en dernière analyse, d'une interaction causale avec des propriétés ou des faits moraux indépendants de l'esprit (Timmons, 1990). C'est pourquoi des philosophes influencés à l'origine par les doctrines du pragmatisme naturaliste, tels que Hilary Putnam, qualifient ou changent leurs positions (Putnam, 1990, 291-365). Selon l'approche de Geoffrey Sayre-McCord, l'analogie que l'on devrait explorer est celle entre la théorie éthique et l'épistémologie plutôt que la théorie scientifique. Et même si l'on était satisfait par l'application du critère explicatif aux jugements moraux, on ne pourrait pas résoudre le problème de leur normativité ; la connaissance dont il serait question nécessiterait un appel à la « meilleure justification » plutôt qu'à la « meilleure explication » (Sayre-McCord, 1988, 277-281).

Pour une épistémologie morale pluraliste et faillibiliste

Les analyses précédentes indiquent que l'on n'est pas en mesure de trancher le débat sur la possibilité d'une connaissance morale objective sans résoudre également la querelle du réalisme moral. Le naturalisme réductionniste des Temps modernes met en cause l'objectivité de toute propriété axiologique mais ne peut pas rendre compte de la normativité et de la rationalité de nos pratiques scientifiques elles-mêmes. Il est donc nécessaire de postuler l'existence de certaines propriétés normatives, en substituant un critère de la meilleure justification à celui de la meilleure explication de nos croyances. Or, le réalisme naturaliste non réductionniste ne parvient pas à fournir une élucidation adéquate des faits permettant cette justification. En se tournant vers les conceptions intuitionnistes et rationalistes, on peut élaborer des formes de réalisme anthropocentrique et de cognitivisme modéré assez plausibles. Cependant, l'abandon du naturalisme inspiré par la science moderne n'implique pas forcément l'adoption d'un non-naturalisme métaphysique, mais plutôt l'adhérence à une conception plus large du naturalisme (McDowell, 1994).

La complexité de l'expérience morale impose une approche pluraliste et faillibiliste. On fera probablement appel à la réflexion *a priori*, aussi bien qu'à l'appréhension intuitive que permet le sens moral, afin de rendre justice à toutes les composantes de la connaissance à laquelle elle donne lieu. Une telle analyse pourrait faciliter la compréhension et la mise en œuvre pratique de tous les concepts et les principes constituant le noyau d'une théorie normative complexe, qui combine la déontologie et le conséquentialisme.

► ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, trad. R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 2 t., 1958-1970. — ARRINGTON R., *Rationalism, Realism and Relativism*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1989. — AUDI R., « Moral epistemology and the supervenience of ethical concepts », *in* TIMMONS, 1990 ; *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1997.

— BLACKBURN S., *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, Blackwell, 1993. — BOUDON R., *Le Sens des valeurs*, Paris, PUF, 1999. — BOYD R., « How to be a moral realist », *in* SAYRE-MCCORD, 1988. — BRINK D., *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Univ. Press, 1989. — CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — DANCY J., *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell, 1993. — ENGEL P., *États d'esprit, Questions de philosophie de l'esprit*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992. — GIBBARD A., *Thinking How to Live*, London, Cambridge Mass., 2003. — GOLDMAN A., *Moral Knowledge*, Londres, Routledge, 1988. HARMAN G., *The Nature of Morality*, New York, Oxford Univ. Press, 1977. — HOOKER B. éd., *Truth in Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1996 ; *Truth in Ethics*, Oxford, Blackwell, 1996. — HOOKER B. & LITTLE M. eds., *Moral Particularism*, Oxford, Clarendon Press, 2000. — HUME D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), trad. fr., A. Leroy, Paris, Aubier, 1947 (rééd. 1983). — KOHLBERG L., *Essays on Moral Development*, 2 vol., New York, Harper & Row, 1981, 1984. — LARMORE C., *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993. — MACINTYRE A., *Dependant Rational Animals*, Chicago, La Salle (Ill.), Open Court, 1999. — MACKIE J. L., *Ethics : Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1977. — MCDOWELL J., « Virtue and reason », *The Monist*, 62, 1979 ; « Values and secondary qualities », *in* HONDERICH T. éd., *Morality and Objectivity*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985 ; *Mind and World*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1994. — MCNAUGHTON D., *Moral Vision*, Oxford, Blackwell, 1988. — MILLER A., *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity Press, Oxford, 2003. — NAGEL T., *The Point of View from Nowhere*, Oxford, Univ. Press, 1986 (trad. fr. S. Kronlund, *Le Point de vue de nulle part*, Paris, L'Éclat, 1993) ; *The Last Word*, New York / Oxford, Oxford Univ. Press, 1997. — NOZICK R., *Philosophical Explanations*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1981. — NUSSBAUM M., *Love's Knowledge*, Oxford, Univ. Press, 1990. — OGIEN R. éd. *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999. — PARFIT D., *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984. — PLATON, *La République* et *Théétète*, in *Œuvres complètes*, éd. E. Chambry & R. Bacon, Paris, Garnier « GF », 8 t., 1936-1946. — POSNER R., *The Problematics of Moral and Legal Theory*, Cambridge, Mass., London, Harvard Univ. Press, 1999. — PUTNAM H., *Realism With a Human Face*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1990 (trad. fr. C. Tiercelin, *Le Réalisme à visage humain*, Paris, Le Seuil, 1994) ; *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge Mass., London, Harvard Univ. Press, 2002. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1971 (trad. fr. C. Audard, Paris, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). — SAYRE, ARMSTRONG W. & TIMMONS M. éd., *Moral Knowledge. New Readings in Moral Epistemology*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1996. — SAYRE-MCCORD G., « Introduction : The Many Moral Realisms », *in* SAYRE-MCCORD, 1988 ; « Moral theory and explanatory impotence », *in* SAYRE-MCCORD, 1988 ; (éd.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1988. — SCANLON T., « Metaphysics and Morals », *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association* 77 (2003), 7-22. — SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1913, 1916 (trad. fr. M. de Gandillac, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955). — SINNOT-ARMSTRONG W. & TIMMONS M., *Moral Knowledge ? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford, Univ. Press, 1996. — SHAFER-LANDAU R., *Moral Realism, A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 2003. — SINNOT-ARMSTRONG W. & TIMMONS M. eds., *Moral Knowledge ? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1996. — SKORUPSKI J., " Irrealist Cognitivism ", *Ratio* 12 (1999), 39-56. — SMITH M., *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1994. — TAPPOLET C., *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000. — TIMMONS M., « On the epistemic status of considered moral judgments », *in* TIMMONS, 1990 ; (éd.), *Moral Epistemology, The Southern Journal of Philosophy*, XXIX, suppl., 1990 ; *Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999. — VIRVIDAKIS S., « Variétés du réalisme en philosophie morale », *Philosophie*, 22, 1989 ; *La Robustesse du bien*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1996 ; « Stratégies de modération du réalisme moral », *in* OGIEN R. éd, *op.cit.*, 420-456. — WALZER M., *Critique et sens commun*, trad. fr. J. Roman, Paris, La Découverte, 1990. — WIGGINS D., « Truth, invention and the meaning of life », *Proceedings of the British Academy*, LXII, 1976 (repr. *in* WIGGINS, *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, 1987) ; « Moral cognitivism, relativism and motivating beliefs », *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXXI, 1990-1991 (trad. fr. M. Canto-Sperber, « Vérité et morale », *in* CANTO-SPERBER M., 1994). — WILLIAMS B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985 (trad. fr. M.-A. Lescouret, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990). — WRIGHT C., *Truth and Objectivity*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1992.

Stélios VIRVIDAKIS

→ *Épistémologie ; Internationalisme ; Intuitionnisme ; Méta-éthique ; Objectif ; Pratique ; Psychologie morale ; Réalisme ; Sens moral ; Subjectivisme moral ; Survenance ; Théorie.*

CONSCIENCE MORALE → Sens moral

CONSENSUS → Conflit et consensus

CONSENTEMENT

Consentement et consentement informé

Le consentement informé est une notion qui conduit à analyser le rôle des droits et à étudier des questions fondamentales liées à la philosophie de la liberté négative et positive ; elle permet aussi de s'intéresser aux complexités de la loi. Ces problèmes peuvent être examinés dans le contexte de la pratique médicale, où la complexité de leurs relations réciproques se présente avec acuité.

La protection contre l'ingérence

L'exigence morale qui requiert qu'un médecin recherche le consentement de ses patients préalablement à tout traitement proposé peut être rattachée de deux manières au droit plus général qu'a le patient, en tant qu'être humain, à la protection

contre l'ingérence (ou à l'autodétermination, selon la formule en usage dans le contexte médical).

Ce droit pourrait être invoqué pour justifier l'exigence de consentement ; il pourrait être considéré comme allant de soi ou comme exprimant le simple « fait » qu' « il existe des individus distincts qui mènent chacun leur propre vie » (Nozick, *Anarchy, State and Utopia,* 1974, 34). Bien que, pour Nozick, ce droit ne soit rien de moins que la base même de la morale politique, d'autres auteurs attribuent son origine à un autre principe additionnel, tel que la protection et la promotion du bien-être individuel.

Une autre possibilité consisterait à déduire ce droit (à la protection contre l'ingérence) de l'exigence de consentement ; ce que fait H. L. A. Hart (« Are there any natural right ? ») qui déduit un tel droit de l'obligation de tenir sa promesse. Ainsi, l'on pourrait affirmer que le fait qu'un médecin ne soit habilité à traiter légitimement son patient qu'à condition que ce dernier ait préalablement consenti au traitement *présuppose* que le patient dispose du droit préalable de ne pas voir sa liberté restreinte de cette manière, et qu'il a, par son consentement, « renoncé » à ce droit, libérant de ce fait le médecin de son devoir correspondant, qui consiste comme pour toute autre personne à ne pas entraver la liberté d'autrui.

Ce droit à la protection contre l'ingérence pourrait être interprété comme étant lui-même la composante fondamentale de la morale ; on peut aussi le retrouver dans une morale éclectique comme celle de Hart, pour laquelle le droit (à la protection contre l'ingérence) et les devoirs (de protéger la vie et le bien-être des hommes) sont des sources indépendantes de justification.

Les conditions du consentement

Dès lors que le patient ne peut légitimer son traitement qu'en commençant par y consentir, la question se pose naturellement de savoir à quelles conditions on peut dire qu'il y a consentement. Si en accordant son consentement l'on renonce à une partie de sa liberté, il est évident que ce consentement ne doit pas avoir été lui-même contraint par des menaces. Pour qu'on puisse considérer qu'un patient a consenti à un traitement proposé, il est donc indéniable que le médecin doit lui fournir *certaines* informations concernant ce traitement.

Prenons l'exemple d'une femme qui vient d'accoucher et à qui l'on administre une injection. En l'absence d'indications contraires, cette femme pense qu'il s'agit là d'un soin post-natal habituel. Ce n'est que plus tard qu'elle apprend, à sa grande consternation, qu'il s'agissait d'un contraceptif à long terme. De toute évidence, puisqu'elle ignorait ce à quoi elle consentait implicitement – devenir temporairement stérile –, on ne peut pas affirmer que cette patiente ait accordé le moindre consentement réel.

Le principal désaccord qui oppose les adeptes d'un consentement *informé* (un concept introduit pour la première fois devant les tribunaux américains en 1957) et les partisans de l'attitude médicale traditionnelle relative à la communication de renseignements, porte donc plutôt sur l'étendue des informations à communiquer que sur la question de savoir si le médecin doit ou non fournir des informations. Plus précisément, les défenseurs du consentement informé soutiennent que pour accorder un consentement « réel », le patient doit être informé non seulement de la « nature générale » et de l' « objectif » du traitement, mais également des risques et des effets secondaires qu'il peut comporter, ainsi que des autres traitements possibles. Toutefois, cette caractérisation du désaccord entre les défenseurs du consentement informé et ses adversaires ne doit pas conduire à supposer que les traditionalistes laisseraient leurs patients dans l'ignorance totale des risques encourus. En fait, les partisans de l'attitude traditionnelle justifient la divulgation des informations en se référant au devoir de soigner plutôt qu'au droit du patient à l'autodétermination. Par conséquent, de leur point de vue, la non-divulgation des risques éventuels ne fausse pas le consentement du patient. Il devient donc acceptable pour un médecin de dissimuler à son patient des informations au sujet de risques qui, aussi importants fussent-ils pour le patient, ne seraient pas habituellement révélés par le médecin au motif qu'ils ne sont pas *médicalement* importants. Il devient également acceptable pour un médecin de taire des informations, même au sujet de risques *médicalement importants* qui seraient habituellement révélés, si, au nom du *privilège thérapeutique,* il peut montrer que leur révélation nuirait à ce patient en particulier. Afin d'éviter ces aspects paternalistes qui entachent la position traditionaliste, les partisans du consentement informé essaient d'établir une norme de divulgation des informations qui soit indépendante de la pratique médicale habituelle. Néanmoins, cette norme varie selon qu'ils sont des antipaternalistes de tendance modérée ou extrémiste.

Pour les modérés, un médecin doit révéler à son patient tout ce que celui-ci, en tant que *personne prudente* (concept auquel on s'est référé pour la première fois en 1972 devant un tribunal américain), voudrait savoir au moment de décider de subir ou non l'intervention proposée, et non simplement les informations habituellement fournies par les médecins. Il est donc en principe possible, même du point de vue des modérés, qu'un médecin ait le devoir d'informer son patient de certains risques dont, s'il devait suivre le consensus médical habituel, il ne serait pas censé l'informer. De cette manière, la première difficulté que soulève la conception paternaliste est résolue. Cependant, les modérés continuent de revendiquer le devoir de soigner comme une justification par-

tielle du fait de révéler les risques. De plus, ils laissent au médecin le soin de juger si, finalement, il est vraiment dans l'intérêt de ce patient particulier, compte tenu de son impétuosité ou de sa vulnérabilité, de connaître certains risques ou certains traitements de substitution (même si le médecin pense qu'en général les patients prudents souhaiteraient avoir connaissance de ce type d'information). Les tenants du courant modéré n'essaient donc pas réellement de résoudre la deuxième difficulté relative à la conception paternaliste : le fait d'invoquer le *privilège thérapeutique*.

Les antipaternalistes extrémistes, en revanche, s'opposent à cette reconnaissance du *privilège thérapeutique*. Mais ils attirent également l'attention sur la différence qui existe entre ce qu'un patient supposé « prudent » et ce qu'un patient particulier, étant donné sa situation et son caractère personnels, souhaiteraient chacun savoir avant d'arrêter leur décision. Les extrémistes utilisent une variante de l'exemple suivant : un médecin propose à son patient une intervention qui le soulagerait d'une douleur chronique, tout en sachant qu'il existe une infime possibilité qu'il en résulte un tremblement de la main à titre d'effet secondaire. Du fait que, si cette possibilité se concrétisait, le tremblement serait à peine perceptible, le médecin ne se donne pas la peine d'en informer le patient. Il se trouve cependant que ce patient en particulier, et sans que le médecin n'en sache rien, est un violoniste amateur talentueux qui, eût-il été informé du moindre risque pour ses facultés d'interprétation musicale, n'aurait vraisemblablement pas accepté le traitement en dépit de ses bienfaits. Les antipaternalistes extrémistes soutiennent que seule l'adoption d'une « norme subjective » de divulgation de l'information peut autoriser le médecin à placer son patient dans la position qu'il juge être la meilleure, sans contestation possible, pour prendre des décisions appropriées à sa situation personnelle. Selon cette norme, le consentement n'est réel que lorsque c'est le consentement que le patient *donnerait s'il était entièrement instruit de tous les faits se rapportant à sa situation individuelle.*

C'est le droit du patient à l'autodétermination qui justifie le devoir qu'imposent au médecin ces exigences d'information exhaustive, lesquelles peuvent impliquer de la part du médecin des efforts laborieux afin de prendre connaissance de la situation personnelle du patient.

Consentement informé et autonomie de la décision

Les antipaternalistes extrémistes fondent le consentement informé sur le droit à l'autodétermination, par l'intermédiaire de la notion de consentement *réel*. Ils tentent de lier les actions de consentement *réel* et *complètement informé* en faisant appel à l'idée de prise de décision *autonome*. Ils prétendent donc qu'il ne peut exister de choix autonome, ni par conséquent de consentement réel, si le patient ne dispose pas, au sujet de l'intervention proposée, de toute l'information susceptible d'être importante pour lui sur le plan personnel. La plupart d'entre eux s'abstient toutefois de fournir des arguments précisant ces conditions de choix autonome, laissant sans fondements leurs strictes exigences en matière d'information.

Lorsque c'est le médecin qui dissimule délibérément des informations, et amène ainsi le patient à prendre une décision fondée sur une information incomplète, la situation est claire. Que cette dissimulation soit un motif suffisant pour nier la présence d'un consentement réel découle de l'hypothèse largement acceptée selon laquelle aucune décision ne peut être autonome si elle fait l'objet d'une telle ingérence. Pour autant, il existe des situations dans lesquelles le manque d'information ne résulte pas d'une intention délibérée du médecin. Celui-ci peut tout simplement avoir fait preuve de négligence. Par conséquent, pour nier l'autonomie d'une décision au seul motif qu'elle est fondée sur une information incomplète, il faut partir d'une conception révisée de la notion d'autonomie, qui stipulerait qu'une décision autonome nécessite non seulement l'absence d'ingérence (souvent désignée par autonomie « négative »), mais en outre une caractéristique *supplémentaire,* telle que dans ce cas le fait d'être complètement informé. Or, ceux qui considèrent que l'autonomie est fondamentalement une question de non-ingérence éprouvent des difficultés à déduire de cette conception négative de l'autonomie une quelconque caractérisation supplémentaire ayant trait à un « droit » à l'information.

Toutefois, plusieurs philosophes, tant classiques que contemporains, ont cherché à redéfinir les frontières du moi de manière que certains désirs, situés à l'extérieur de ces frontières, puissent être considérés comme des contraintes *internes* qui empêchent l'individu de prendre des décisions autonomes, même lorsque ces décisions ne sont pas soumises à des contraintes *externes.* Dans la mesure où les désirs « étrangers » de l'individu sont dotés de caractéristiques différentes de celles des désirs « réels », nous tenons là le fondement d'une conception biconditionnelle de l'autonomie, selon qu'elle est fonction de la maîtrise de soi ou de l'auto-accomplissement (Berlin, *Éloge de la liberté*).

La notion kantienne de maîtrise de soi repose sur l'idée que la vraie nature de l'être humain est la rationalité, qui se trouve assiégée de l'extérieur par le désir. En conséquence, être autonome signifie subordonner *l'ensemble* des désirs à la raison. Les désirs doivent être considérés comme une force d'asservissement, au même titre que l'ingérence d'autrui.

Selon les conceptions contemporaines de la maîtrise de soi (Frankfurt, « Freedom of the will... », 1971 ; Dworkin, 1989, chap. 1 et 7), les désirs sont classés en désirs de « premier ordre » et désirs de « second ordre ». Ces derniers sont le

résultat d'une « évaluation réfléchie » de nos désirs de premier ordre, évaluation qui conduit habituellement à assumer une partie de ces désirs de premier ordre et à en rejeter une autre. Si certains de ces désirs de « premier ordre » rejetés persistent néanmoins à nous motiver, ils le font alors « contre notre propre volonté », et sont considérés comme des forces mentales « étrangères » qui limitent notre « libre arbitre » (Frankfurt) ou notre « autonomie » (Dworkin). Par conséquent, les décisions qui en découlent ne sont pas autonomes, même si elles n'ont subi aucune ingérence de la part d'autrui.

Rousseau postule, dans le *Contrat social,* une autonomie fondée sur la réalisation de soi-même, le moi individuel étant identique au « corps collectif ». Rousseau souligne que ce n'est qu'en société que les êtres humains réalisent leur véritable nature. Il en déduit que l'individu ne désire réellement que ce qui conduit à l'harmonie sociale ; l'égoïsme, les désirs antisociaux et les « appétits insatiables » sont asservissants. Seul un long processus d'éducation et de socialisation peut nous éclairer sur la véritable nature de ces désirs, et nous libérer de cette tyrannie. En conséquence, devenir autonome ne consiste pas seulement à s'affranchir de l'ingérence extérieure (il pourrait être nécessaire, paradoxalement, de nous contraindre le temps que dure notre éducation), mais bien de se doter des désirs appropriés.

Les conceptions contemporaines de la réalisation de soi-même, comme par exemple celles de Charles Taylor (1990, 211-229) et de Dan Brock (1993, 29), se fondent toutefois sur la thèse de J. S. Mill selon laquelle le but réel de l'être humain est de trouver et d'exprimer sa propre personnalité individuelle (*De la liberté,* 1990). Quoiqu'il adopte l'idéal d'individualité de Mill, Taylor évoque également la « rébellion » et « la fausse conscience » qui peuvent constituer des « obstacles internes » à l'accomplissement d'une telle autonomie.

Nombre d'auteurs trouvent cependant paradoxale l'idée que nos désirs, qui seraient en ce cas des sortes d'équivalents internes des contraintes extérieures, puissent entraver notre autonomie. Même si l'on pouvait établir ce point on n'aurait pas montré pour autant que la caractéristique supplémentaire que présentent les désirs et les décisions autonomes tient en outre au fait qu'elles sont des décisions et des désirs *complètement informés.* Il est clair néanmoins que la notion de réalisation de soi-même semblerait plus appropriée ici que celle de maîtrise de soi, puisque l'autonomie conçue comme réalisation de soi-même implique que l'individu parvienne à comprendre sa « vraie » nature, et donc, dans ce sens, à prendre des décisions fondées sur une information complète. La difficulté consisterait à montrer comment cette conception de la décision autonome, fondée sur la compréhension de soi, pourrait s'appliquer au contexte médical, dans lequel le patient a simplement besoin d'être renseigné au sujet de l'intervention qui lui est proposée.

Dan Brock (1993, 28-32) n'en a pas moins tenté d'appliquer le concept d'autonomie (conçue comme auto-accomplissement) au contexte du consentement informé. En rattachant l'autodétermination à la « création d'un moi unique » (qui résulte de l'adoption d'un ensemble de valeurs et de buts individuels), il se rallie implicitement à l'idéal d'auto-accomplissement de Mill.

Pourtant l'autodétermination du patient ne consiste pas, selon Brock, simplement à prendre une décision qui exprime ses valeurs et ses buts individuels, mais elle implique de surcroît une décision qui « favorise le mieux [ces] buts et valeurs ». Une information complète est alors naturellement requise, car c'est probablement le seul moyen de garantir l'adéquation entre les buts et les valeurs d'une part, et le résultat du traitement, de l'autre. Selon Brock, notre violoniste ne peut donc prendre une décision autonome au sujet de l'intervention proposée que s'il est informé qu'il pourrait en résulter un tremblement des doigts qui aurait des conséquences sur son exécution musicale. Cette connaissance des conséquences de l'intervention le met en position de préserver son principal but – continuer à jouer – même s'il doit continuer de souffrir. Néanmoins, il faudrait beaucoup plus d'arguments pour étayer l'affirmation de Brock selon laquelle les décisions du patient ne sont autonomes que si elles expriment les propres valeurs et buts individuels du patient et se fondent en outre sur des croyances vraies concernant le moyen d'atteindre ces buts.

Il existe encore une solution dont peuvent se servir les partisans modérés du consentement informé. On peut souligner, comme le propose Brock, que l'information du consentement vise, en tout cas, *deux* buts : promouvoir le *bien-être* du patient, et respecter son droit à l'autodétermination. On soutient alors que ces deux buts sont reliés au fait que le bien-être consiste, pour l'individu, à réaliser ses propres valeurs et ses préférences. Ainsi, la communication d'informations complètes au patient se justifie par la promotion de son bien-être, ce qui requiert un minimum de respect pour son droit à l'autodétermination. Il est toutefois peu probable que cette solution satisfasse en définitive les antipaternalistes les plus extrêmes, puisque le respect de l'autodétermination du patient en tant que *fin en soi* se trouve alors limité par les effets que pourrait produire, sur le bien-être du patient, un tel respect dont témoignerait le médecin en dépit de son opinion réfléchie.

● Les deux arrêts qui ont historiquement défini le consentement à l'acte médical en droit français sont les suivants : Cass. civ., 29 mai 1951, D. 1952.53 ; Cass. civ., 7 juillet 1964, D. 1964.625. Sur le consentement du traitement médical en droit français, on consultera : MÉMETEAU G., *Le Droit médical,* Paris, Litec, 1985. — THOUVENIN D.,

Le Secret médical et l'information du malade, Lyon, Presses Univ., 1982.
Les principaux cas de jurisprudence britanniques, qui illustrent tous le point de vue traditionaliste, sont les suivants : *Bolam v. Friern Hospital Management Committee* [1957] 2Al1 FR 118 ; *Chatterton v. Gerson* [1981] 3WLR 1003 ; *Sidaway v. Brd. of Governors of the Bethlem Royal Hospital* [1985] 2WCR 480. Aux États-Unis, les cas de jurisprudence qui expriment la position du consentement informé sont les suivants : *Salgo v. Leland Stanford Jr University Board of Trustees* (1957) et *Canterbury v. Spence* (1972).

► APPELBAUM P., LIDZ C. & MEIZEL A., *Informed Consent. Legal Theory and Clinical Practice*, Oxford Univ. Press, 1987. — BENSON J., « Who is the autonomous man ? », *Philosophy*, 58, 1983. — BERLIN I., « Two concepts of liberty », *Four Essays on Liberty*, Oxford Univ. Press, 1969 (trad. fr., *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988). — BRAZIER M., *Medicine, Patients and the Law*, Penguin Books, 1992. — BROCK D., « Informed consent », *Life and Death*, Cambridge Univ. Press, 1993. — CHADWICK R., « The philosophy of the right to know and not to know », *in* CHADWICK R. éd., *The Philosophy of the Right to Know and Not to Know*, Avebury, Brookfield, 1997. — CHRISTMAS J., « Constructing the inner citadel : recent work on the concept of autonomy », *Ethics*, 99, oct. 1988. — COX WHITE B., *Competence to Consent*, Washington (DC), Georgetown Univ. Press, 1994. — DWORKIN G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge Univ. Press, 1989. — FADDEN R. & BEAUCHAMP T., *A History and Theory of Informed Consent.*, Oxford Univ. Press, 1986. — FAGOT-LARGEAULT A., *L'Homme bio-éthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant*, Paris, Maloine, 1985. — FRANKFURT H., « Freedom of the will, and the concept of a person », *The Journal of Philosophy*, vol. LXVIII, n° 1, janv. 1971, 5-20 (trad. fr., « La liberté de la volonté et la notion de personne », *in* M. NEUBERG éd., *Théorie de l'action*, Liège, Mardaga, 1991, 253-269). — GUILLOD O., *Le Consentement éclairé du patient. Autodétermination ou paternalisme ?*, Neuchâtel, Ides et Calendes, 1986. — HART H. L. A., « Are there any natural rights ? », *The Philosophical Review*, vol. LXIV, n° 2, avril 1955, 175-191. — HAWORTH L., *Autonomy : An Essay in philosophical Psychology and Ethics*, Yale Univ. Press, 1988. — KAHN J. P., MASTROIANNI A. C. & SUGARMAN J. éd., *Beyond consent : seeking justice in research*, New York, Oxford Univ. Press, 1998. — KANT E., *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten* (1785), trad. fr., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1969 (*Œuvres philosophiques*, II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1987, 243-337). — LINDLEY R., *Autonomy*, Londres, Macmillan, 1986. — MELE A. R., *Autonomous Agents : From Self-Control to Autonomy*, New York, Oxford Univ. Press, 1995. — MILL J. S., « On liberty », *in* M. WARNOCK éd., *Utilitarianism*, Fontana Library, 1962 (trad. fr., *De la liberté*, Paris, Press Pocket, 1990, et Gallimard « Folio », 1990). — NOZICK R., *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988 (trad. de *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974). — ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social*, in *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Gallimard « Pléiade », 1964. — SOMERVILLE M. A., « Structuring the issues in informed consent », *McGill Law Journal*, 26, 1981. — SPRUMONT D., *La Protection des sujets de recherche notamment dans le domaine biomédical*, Berne, Staempfli & Cie, 1993. — TAYLOR Ch., « What's wrong with negative liberty ? », *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge Univ. Press, 1990 (trad. fr. *La Liberté des Modernes*, Paris, PUF, 1997). — TEN HAVE H. A. M. J., SASS H.-M. éd., *Consensus formation in healthcare ethics*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998. — VEATCH R., *The Patient-Physician Relation. The Patient as Partner, Part 2*, Bloomington/Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1991 ; « Abandoning informed consent », *Hastings Center Report*, 1995, 25 (2) 5-12. — WEAR S., *Informed Consent. Patient Autonomy and Physician Beneficience within Clinical Medicine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1993 nouv. éd. en 1998. — WHITE R., *Rights*, Clarendon Press, 1985. — *Les cahiers du comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé*, n° 17, Paris, CCNE, oct. 1998.

Sophie BOTROS

→ *Autonomie ; Bioéthique ; Conséquentialisme ; Déontologisme ; Dignité , Droit ; Kant , Médicale (Éthique) ; Respect.*

CONSÉQUENTIALISME

Depuis plus d'un quart de siècle au centre du débat éthique et méta-éthique, le conséquentialisme est la théorie qui pose que, pour déterminer si un agent a eu raison d'opérer tel choix particulier, il convient d'examiner les conséquences de cette décision, ses effets sur le monde. En portant notre attention sur les conséquences, cette théorie adopte une orientation téléologique – du grec *telos* / τέλος signifiant fin ou but. C'est le contraire d'une perspective déontologique – du grec *deon* / δέον, obligation ou devoir. Tandis que le conséquentialisme évalue un choix en examinant ses conséquences, une méthode déontologique évaluerait généralement ce choix en déterminant dans quelle mesure il satisfait aux obligations qui incombent à l'agent.

Qu'est-ce que le conséquentialisme ?

Le conséquentialisme est présenté tantôt comme une théorie portant sur le juste, tantôt comme une théorie qui porte aussi sur ce qui est bon. Dire qu'une chose est bonne, c'est affirmer qu'elle a une certaine valeur, en particulier une certaine valeur positive. Dire qu'une chose est juste, c'est affirmer que, devant un choix, c'est cette chose qui devrait être choisie. Une théorie du bien, une théorie de la valeur, nous permettrait de déterminer la valeur de différentes entités, y compris la valeur des options. Une théorie du juste nous permettrait de déterminer, pour tout ensemble d'options, du moins au sein d'une certaine catégorie, l'option ou le sous-ensemble d'options qui est juste.

Le conséquentialisme devrait être considéré avant tout comme une théorie du juste et non comme une théorie du bien. Il affirme en effet que l'option juste, dans tout choix, est celle qui produit les meilleures conséquences. Le conséquentialisme n'est pas tenu de prendre position quant à ce que sont les meilleures conséquences, mais il a

besoin d'une théorie indiquant les caractéristiques des conséquences meilleures, si l'on veut pouvoir l'appliquer pour déterminer ce qui est juste. Nombre de philosophies morales qui sont conséquentialistes en ce qui concerne le juste présupposent aussi une théorie particulière du bien. Par exemple, l'utilitarisme, qui est peut-être la forme de conséquentialisme la plus connue, repose sur la notion que le bien est toujours une question de bonheur, de plaisir, de satisfaction des préférences, ou quelque chose de ce type.

Le conséquentialisme doit être considéré avant tout comme une théorie du juste, pour la raison suivante. Tandis que le conséquentialisme ne propose pas lui-même une théorie du bien, il présuppose nécessairement que le caractère bon des conséquences, par rapport auquel on détermine ce qui est juste, est bon dans un sens impersonnel et neutre par rapport à l'agent. Cela signifie que, pour trouver l'option juste dans tout choix qui se présente, la personne doit déterminer comment évaluer les conséquences pertinentes d'une façon neutre par rapport à l'agent, puis identifier l'option ayant les meilleures conséquences neutres par rapport à l'agent.

Une chose est évaluée de façon neutre par rapport à l'agent lorsque la base de cette évaluation peut être formulée sans référence à l'évaluateur. Dans le cas contraire, il s'agit d'une évaluation relative à l'agent. Si j'accorde de la valeur à une option parce qu'elle promet davantage de bonheur, ou même parce qu'elle aura un effet particulier, par exemple pour la planète Terre, alors je l'évalue de façon neutre par rapport à l'agent. Si je lui accorde de la valeur pour les bienfaits qu'elle apportera aux miens ou à moi-même, ou parce qu'elle me permettra de garder les mains propres, ou pour toute raison de ce type autoréférentiel, alors je l'évalue de façon relative à l'agent.

L'adhésion conséquentialiste à une conception du bien qui soit neutre par rapport à l'agent est nécessaire afin d'éviter qu'on puisse présenter n'importe quelle position morale comme étant conséquentialiste. Prenons le cas où un mensonge va permettre de sauver une vie, et imaginons la personne qui pense, dans un esprit déontologique, que si le mensonge est la meilleure solution en des termes neutres par rapport à l'agent – il sauve une vie –, la chose juste à faire est néanmoins de dire la vérité. Un tel déontologiste peut lui-même être présenté comme une sorte de conséquentialiste, si nous considérons qu'il envisage son refus de mentir comme un grand bien et si nous validons le bien en question, relatif à l'agent, comme une chose qui peut servir à déterminer, de manière conséquentialiste, ce qui est juste et ce qui est mauvais. Cette personne croit, pourrions-nous dire, que parmi les biens du monde figure le bien, relatif à l'agent, qui consiste à ne pas mentir – à ne pas ternir sa réputation de cette manière – et, de son point de vue, dire la vérité est l'option qui a les meilleures conséquences, parce que ce bien est plus important que le fait de sauver une vie.

Voici une manière utile d'envisager les biens neutres ou relatifs par rapport à l'agent. Si vous me décrivez diverses situations possibles, voire divers mondes possibles, je peux dire lequel de ces mondes est le meilleur en des termes neutres par rapport à l'agent, sans savoir qui je suis supposé être parmi les personnes vivant dans les mondes décrits. Ce monde-ci est meilleur que ce monde-là, pourrais-je dire, parce qu'il offre plus de bonheur, ou plus de justice, etc. Mais je ne peux pas dire quel monde est le meilleur en termes relatifs à l'agent si je ne sais pas qui je suis supposé être ni quelle perspective je suis censé adopter. Il y a moins de mensonge dans ce monde-ci que dans celui-là, pourrais-je admettre. Mais cela n'indique pas qu'il s'agisse pour autant d'un monde meilleur, si je suis déontologiste au sujet du mensonge. Il me faudra savoir qui je suis et si je mens moins dans ce monde-ci que dans celui-là.

Non seulement le conséquentialiste doit dire que le juste est déterminé par référence à ce qui est bon en des termes neutres par rapport à l'agent, mais il doit aussi, pour la même raison, dire que le juste est déterminé par référence à ce qui est impersonnellement bon. Supposons que le déontologiste, dans notre exemple, s'appelle Jones et qu'il dise que le bien suprême, selon lui, est que Jones dise toujours la vérité, Jones étant identifié par un nom, et non par référence au locuteur. Dans ce cas, Jones peut aussi être présenté comme un conséquentialiste qui s'attache à promouvoir ce bien. Nous devons donc préciser que, pour le conséquentialiste rigoureux, de tels biens personnels ou particuliers ne comptent pas, pas plus que ne comptent les biens relatifs à l'agent. Pour résumer, donc, le conséquentialiste affirme que, dans tout choix, l'option juste est celle qui a les meilleures conséquences, en des termes impersonnels et neutres par rapport à l'agent, ce que nie le déontologiste – ou, peut-être plus exactement, le non-conséquentialiste.

Que dit alors le non-conséquentialiste ? Il peut avoir l'une des deux positions suivantes. Il peut dire que le seul bien ou la seule valeur, ou du moins le seul bien ou valeur qui soit pertinent pour déterminer ce qui est juste, est par nature personnel et relatif à l'agent ; ou il peut dire que s'il existe des biens et valeurs importants qui sont de type impersonnel, il n'est pas pour autant vrai que l'option juste soit celle qui a les meilleures conséquences dans ces termes-là. La première position implique que le fait de savoir si un agent devrait faire ceci ou cela est déterminé indépendamment de toute considération quant à ce qui est le mieux d'un point de vue impersonnel et neutre par rapport à l'agent. L'option juste est déterminée par ce que l'agent se doit à lui-même, ce qu'il doit à ceux qui dépendent de lui, aux personnes avec lesquelles il interagit, ou quelque chose de

ce type. Cela n'a rien à voir avec le bien du monde, envisagé dans une perspective plus indépendante de l'agent. La seconde position admet qu'il puisse être pertinent, du point de vue d'un agent, que diverses valeurs impersonnelles et neutres par rapport à l'agent subissent les effets de ses décisions, par exemple la valeur attachée au fait de dire la vérité, ou de sauver une vie. Ce que le non-conséquentialiste maintient, c'est que ces valeurs-là ne sont pas pertinentes de la manière dont le croit le conséquentialiste. Une version de ce point de vue consisterait à dire, par exemple, que l'option juste n'est pas celle dont les conséquences sont les meilleures en de tels termes – des conséquences qui maximisent le fait de dire la vérité ou de sauver une vie – mais celle, à supposer qu'il y en ait une, qui constitue un cas particulier de la valeur en question. Ainsi, ce qui est bien, en termes d'affirmation de la vérité, c'est de dire la vérité, même si cela signifie, pour une raison quelconque, qu'on dit moins la vérité de manière globale ; ce qui est bien, en termes de vies sauvées, c'est de sauver une vie que l'on peut sauver, même si cela signifie, peut-être parce qu'on perturbe l'action d'autres sauveteurs, que moins de vies seront sauvées au total.

On notera que ces deux variantes de la position déontologique supposent que l'on privilégie le moi, ou du moins le point de vue du moi. La première privilégie directement le point de vue du moi, en ne jugeant pertinentes que les valeurs relatives à l'agent. La seconde le privilégie indirectement, en tenant pour important le fait que c'est le moi qui constitue une instance de la valeur : c'est le moi qui dit la vérité ou qui sauve une vie. L'agent qui examine divers mondes possibles ne pourra pas dire, quel que soit celui des deux points de vue qu'il adopte, quel monde lui paraît meilleur en termes de justice, jusqu'à ce qu'il sache quel agent il est dans ce monde-là. Aucune des deux approches ne permet d'évaluer le monde d'un point de vue non engagé.

Pourquoi être conséquentialiste ?

Une autre question est de savoir pourquoi on serait conséquentialiste plutôt que déontologiste. Il se peut qu'avec ces deux options on ne fasse pas le tour de la question, puisque la déontologie n'est peut-être pas la seule manière de rejeter le conséquentialisme, mais il s'agit certainement de deux possibilités dominantes. De façon surprenante, ce thème n'a guère été abordé dans les ouvrages sur le sujet. Les conséquentialistes ont tendance à supposer que si l'on veut aborder de façon rationnelle l'évaluation morale, on n'a pas d'autre solution que d'examiner les conséquences – caractérisées de manière neutre ou impersonnelle – des choix soumis à l'évaluation. Comment pourrait-il être rationnel, demandent-ils, de négliger ces conséquences ? Ils supposent que si les déontologistes ont un autre avis, c'est parce qu'ils adhèrent sans réserve à un point de vue théologique ou excessivement solipsiste. Un point de vue théologique pourrait suggérer que les agents humains se doivent d'honorer les obligations prescrites, en laissant Dieu s'occuper des conséquences. Un point de vue solipsiste pourrait approuver l'attitude selon laquelle l'important, dans la décision morale, est de se préoccuper de sa propre réputation morale, de garder les mains propres et de ne pas trop se soucier, sauf peut-être dans des circonstances exceptionnelles, des mauvaises conséquences qui pourraient en résulter.

Il existe une deuxième raison pour laquelle les conséquentialistes ne se soucient peut-être guère de défendre leur position. Les conséquentialistes constituent un ensemble hétérogène, car ils ont des avis divergents sur la question de savoir de quelle façon définir la nature des conséquences qui doivent servir de référence pour l'évaluation des choix. Par exemple, ils se divisent entre utilitaristes et non-utilitaristes, selon qu'ils acceptent ou non la thèse selon laquelle les seules conséquences importantes sont celles qui portent sur l'utilité relative aux êtres sensibles – celles qui influent sur le bonheur ou la satisfaction des préférences de tels êtres. Étant d'opinions diverses, les conséquentialistes ont tendance à se soucier davantage de défendre leur propre position particulière quant aux conséquences qui importent, que de justifier le credo commun aux conséquentialistes, selon lequel ce sont bien les conséquences qui importent, et non les notions dont s'occupent exclusivement les déontologistes.

Cela étant dit, quelles sont les considérations qui rendent, ou devraient rendre, le conséquentialisme attrayant aux yeux de ses partisans ? L'une de ces considérations doit être qu'il y a quelque chose d'insatisfaisant dans le raisonnement déontologique selon lequel seul le bien, ou la valeur, relatif à l'agent est pertinent pour déterminer ce qui est moralement juste. Une caractéristique du débat moral est que, dès lors qu'un agent juge une option préférable pour un agent, il doit admettre que ce serait l'option juste pour tout autre agent placé dans sa position ; en d'autres termes, il doit être disposé à universaliser son jugement (Hare, 1981). Or, l'idée d'universalisation a un certain sens, pour le raisonnement déontologique envisagé : par exemple, de même que je trouve juste d'aider mes enfants, et de les aider quel qu'en soit le prix pour le bien-être des autres enfants, de même je ne peux pas me plaindre si un autre trouve juste d'aider ses propres enfants quel qu'en soit le prix pour le bien-être des miens. Selon cette conception, je ne suis pas conduit par l'universalisation à reconnaître une chose qui a de la valeur pour tout le monde : le fait que chacun aide ses propres enfants. Je suis plutôt amené à concéder que les considérations de symétrie limitent une certaine possibilité de se plaindre.

Le conséquentialiste peut très bien objecter que ce type concessif d'universalisation n'est pas celui qui est dominant dans le débat moral. Dans ce dernier, après tout, nous sommes interpellés par la pensée que si l'un de nos choix ou actions est légitime, c'est nécessairement en vertu d'une propriété générale qu'il possède ; ce choix ou cet acte n'est pas simplement légitimé par le fait qu'il répond à nos desseins. Le défi consiste à montrer en quoi une option est désirable dans ce sens et à accepter que, si l'option est désirable en raison d'une telle caractéristique, alors les options équivalentes que les autres pourraient prendre seront désirables en raison de la même caractéristique.

Cette considération donne au conséquentialiste des raisons de penser que les valeurs en jeu dans la détermination du caractère juste sont toujours impersonnelles et neutres par rapport à l'agent. Il existe du reste d'autres considérations qui peuvent alors venir appuyer l'idée que l'option juste, dans tout choix, est celle qui a les meilleures conséquences en fonction de telles valeurs. L'une de ces considérations est que la rationalité en général, du moins telle qu'elle est présentée par la théorie de la décision et les disciplines connexes, semble impliquer la maximisation du X attendu, quel que soit le X approuvé par l'agent concerné. Si les agents défendent des valeurs impersonnelles et neutres par rapport à l'agent, alors la rationalité à l'égard de ces valeurs semblerait exiger une attitude conséquentialiste : la maximisation de la valeur attendue.

Une deuxième considération qui peut aussi entrer en jeu est celle qui affirme que l'autre point de vue possible sur de telles valeurs impersonnelles et neutres par rapport à l'agent est « affecté » et égoïste. Envisageons l'agent qui affirme qu'il doit agir de façon à concrétiser une valeur telle que le fait de dire la vérité ou de sauver une vie, et non agir de manière à maximiser globalement la réalisation de cette valeur. Pour le conséquentialiste, un tel agent se soucie de garder les mains propres, et ce, de manière excessive indépendamment des conséquences pour le monde dans son ensemble. Le conséquentialiste dira qu'une défense authentique et désintéressée de la valeur en question elle-même justifierait une attitude très différente : celle qui consiste à s'assurer que le monde soit le meilleur possible au regard de cette valeur.

Le recours ultime, pour savoir si c'est le conséquentialisme ou la déontologie qui doit primer en éthique, est probablement celui que John Rawls décrit comme le test de l'équilibre réfléchi (*Théorie de la justice*, 47-48, 71-75, 153, 472). Cette méthode nous impose de découvrir les présuppositions et les implications qui entrent en jeu dans chacune de ces manières de procéder, et d'examiner à quel point elles concordent avec nos jugements bien pesés : dans quelle mesure, avec quelques révisions, elles peuvent être mises en conformité avec les jugements que nous avons tendance, après réflexion, à défendre avec assurance. Les considérations examinées jusqu'à maintenant portent sur les présupposés qui vont de pair avec une attitude conséquentialiste ou déontologique, et sur le degré auquel ces présupposés s'accordent avec nos jugements bien pesés, par exemple les jugements que nous manifestons dans notre tendance à universaliser. D'autres considérations portent sur ce qu'implique le fait de suivre l'une ou l'autre voie. Les débats entre les conséquentialistes et leurs opposants, comme nous le verrons plus loin, portent en grande partie sur le fait de savoir dans quelle mesure le conséquentialisme peut s'accorder avec certaines intuitions de la morale de sens commun. Les considérations évoquées dans ces débats portent précisément sur le fait de savoir si c'est le conséquentialisme ou la déontologie qui entraîne les répercussions les plus acceptables.

Qu'implique le conséquentialisme pour la délibération morale ?

Le conséquentialisme est-il simplement une théorie destinée à déterminer quel est le juste choix pour un agent, ou est-ce aussi une théorie permettant à la personne placée devant une décision de parvenir à une conclusion ?

Il existe une longue tradition d'opposition aux doctrines conséquentialistes, en particulier à l'utilitarisme, qui suggère que les conséquentialistes soutiennent résolument que tout choix doit être fait sur un mode hautement calculatoire et actuariel. F. H. Bradley, au siècle dernier, affirmait ainsi, à propos de l'utilitarisme : « Pour autant que je puisse en juger, c'est rendre possible, justifier, voire encourager, une casuistique pratique incessante ; ce serait là, est-il besoin de l'ajouter, la mort de la morale » (1962, 107).

Les conséquentialistes ont presque toujours rejeté cette accusation. Ainsi Henry Sidgwick, au XIXe s. *(Les Méthodes de l'éthique)*, et J. J. C. Smart et B. Williams (1973), de nos jours, ont-ils soutenu vigoureusement que l'utilitarisme n'exigeait pas que tous les agents prennent leurs décisions en se référant explicitement au résultat des options possibles en termes de promotion du bonheur. Leur argument a été élégamment résumé au début du XIXe s. par le juriste John Austin dans sa défense du penseur utilitariste : « Bien qu'il approuve l'amour parce qu'il est en accord avec son principe, il est loin d'affirmer que le bien général devrait être le motif de celui qui aime. L'utilitariste sain et orthodoxe n'a jamais soutenu ni même conçu que l'amant devait embrasser sa maîtresse en gardant un œil sur le bien public » (*The Province of Jurisprudence*, 1832, 108).

De même que les conséquentialistes récents sont presque tous d'avis que le conséquentialisme est une théorie du juste et non une théorie du bien, de même soutiennent-ils presque d'une seule voix que c'est une théorie destinée à savoir si l'agent a choisi la bonne option, et non nécessairement une théorie que l'on peut utilement appliquer à la prise

de décision. Le type d'argument avancé dans ces ouvrages est que le fait de prendre une décision en se référant à l'option qui produit les meilleures conséquences constitue peut-être une manière de décider qui ne produit pas elle-même les meilleures conséquences. Supposons que vous vous préoccupiez de votre propre plaisir, par exemple. Il est notoire que l'agent qui prend ses décisions en fonction de l'option qui procurera le plus de plaisir peut en réalité obtenir moins de plaisir que la personne qui prend ses décisions de manière plus spontanée, et plus intuitive.

Une autre formulation consiste à dire que l'agent conséquentialiste aura souvent raison de garder les mains liées et de se limiter, dans certains domaines d'action, à prendre des décisions à partir d'un certain domaine de considérations – d'éviter, en particulier, de prendre en considération de manière globale toutes les conséquences pertinentes possibles. Nous pouvons facilement imaginer, par exemple, que l'agent qui accorde de la valeur à la défense de l'amitié, et ce pour des raisons conséquentialistes, peut décider que la meilleure manière d'agir est, dans certaines limites, de ne pas réfléchir une seconde pour savoir s'il va ou non exaucer les vœux de son ami, mais de répondre immédiatement à sa demande. Nous pouvons tout aussi facilement imaginer que le fonctionnaire qui attache de la valeur à l'exercice de sa mission publique, et ce pour des raisons conséquentialistes, peut décider que, en dehors de circonstances tout à fait extrêmes, la meilleure manière d'agir est de s'acquitter de sa mission aussi consciencieusement que possible, sans réfléchir aux conséquences favorables ou défavorables d'une décision particulière. L'ami et le fonctionnaire sont des conséquentialistes qui se restreignent eux-mêmes – ce sont des conséquentialistes « restrictifs », qui défendent un conséquentialisme « restrictif » – lorsqu'il s'agit de prendre une décision (Pettit & Brennan, « Restricted consequentialism »). Tous deux reconnaissent que pour favoriser les meilleures conséquences, du moins au sein du domaine d'action en question, il convient de délibérer et d'agir non pas selon un mode conséquentialiste calculateur, mais respectivement comme un bon ami et comme un fonctionnaire ayant le sens de l'intérêt public.

Le fait de restreindre ainsi le conséquentialisme n'est pas nécessairement stratégique ou dénué de sincérité. Supposons qu'il soit admis, en psychologie morale, que les individus sont disposés, toutes choses égales par ailleurs, à donner une suite favorable aux requêtes de leurs amis ou à s'acquitter des missions qui leur sont confiées. L'agent conséquentialiste, tel qu'on l'imagine, peut reconnaître ce fait et choisir de ne rien faire de particulier – choisir de laisser cette disposition s'exercer spontanément dans son propre cas – au motif que cela semble être la meilleure manière, dans les domaines concernés, de favoriser ce qu'ils considèrent être le bien (Pettit, 1994).

Qu'implique le conséquentialisme pour l'action par conformité aux règles ?

La question qui nous intéresse ici est de savoir si le conséquentialisme est une théorie servant à évaluer toute option, quelle qu'elle soit, pouvant se présenter à un agent, ou simplement une théorie, comme l'affirmerait le conséquentialisme « restreint », permettant d'évaluer des règles abstraites auxquelles les options possibles peuvent se conformer ou non (Smart, 1967). Supposons que j'envisage de choisir parmi deux règles d'action : par exemple, celle qui prescrit de se montrer toujours accueillant envers ses voisins, et celle qui prescrit de le faire seulement lorsqu'on y est disposé. Je peux décider que, parmi ces deux règles, la meilleure à suivre – ce sera probablement celle qui produit le plus de bonheur dans mon quartier – est la première. Mais cela signifie-t-il que toute action que j'accomplis conformément à cette règle est l'option juste, celle qu'il fallait choisir dans les circonstances particulières en question ? En particulier, est-ce le cas même si, dans ces circonstances-là, il aurait mieux valu que je fasse une exception et que j'enfreigne la règle ?

Le conséquentialisme restreint – ou conséquentialisme de la règle – affirme que la seule manière appropriée d'évaluer des règles abstraites est de se référer aux conséquences : ce sont les conséquences qui déterminent si telle ou telle règle est celle qu'il faut suivre, et c'est en vérifiant si des options plus particulières sont conformes aux bonnes règles que l'on détermine si ces options sont justes. Les adeptes du conséquentialisme extrême – souvent dénommé conséquentialisme de l'acte – soutiennent qu'il n'y a aucune raison de restreindre ainsi la portée du conséquentialisme et que si l'on est conséquentialiste, on doit l'être en toute cohérence, lorsqu'il s'agit d'évaluer non seulement des règles abstraites mais aussi toute option qu'un agent peut envisager. Les conséquentialistes « extrêmes » affirment parfois non seulement que leur position est plus cohérente, mais que le conséquentialisme de la règle s'avère, après examen, ne pas être vraiment une autre solution possible et distincte (Lyons, 1965). L'opinion plus ou moins admise, aujourd'hui, est que si le conséquentialisme extrême est certes conséquentialiste de manière plus cohérente dans sa manière d'aborder l'évaluation – en ce sens il peut être plus cohérent que le conséquentialisme de la règle –, le conséquentialisme restreint constitue néanmoins une autre possibilité réelle.

On notera que le conséquentialisme restreint est distinct du conséquentialisme restrictif mentionné plus haut. Ce dernier admet que la justesse de toute option se détermine par la valeur de ses conséquences, mais se contente d'affirmer que la meilleure manière de promouvoir les meilleures

conséquences consiste peut-être souvent à ne pas trop réfléchir aux conséquences mais à laisser une disposition délibérative – qui peut être une règle de décision – s'appliquer spontanément à la prise de décision. Le défenseur du conséquentialisme restreint, lui, sera d'accord avec la version restrictive pour approuver certaines formes de prise de décision régies par des règles, mais ce sera pour une raison différente. Il pense en effet que la justesse d'une décision est déterminée non par son caractère satisfaisant sur le plan des conséquences, mais par le fait que la décision se conforme à une règle dont les conséquences sont satisfaisantes. L'évaluation conséquentialiste se restreint, de ce point de vue, à l'évaluation des règles.

Qu'implique le conséquentialisme pour la résolution des situations collectives ?

La question est de savoir si le conséquentialisme est une théorie satisfaisante au plan collectif, et elle est étroitement liée au dernier point discuté ; ces deux questions ne sont d'ailleurs pas toujours nettement distinguées dans les ouvrages sur ce thème. Pour être satisfaisante sur le plan collectif, une théorie ne doit pas être obligée d'évaluer positivement les choix des individus dans les cas où ces choix mènent collectivement à un résultat qui est pire que d'autres résultats collectifs possibles. Supposons que nous ayons une société d'utilitaristes, dont chaque membre agisse d'une manière qui serait approuvée par des utilitaristes. Est-il possible que le résultat collectif de leurs actes soit pire que le résultat collectif d'actions qui n'obtiendraient pas, individuellement, l'approbation utilitariste ? Est-il possible, en particulier, que le résultat collectif soit pire en termes utilitaristes, qu'il puisse effectivement conduire à moins de bonheur humain ou de satisfaction des préférences que certaines autres options ? Et s'il en est ainsi, ce résultat constitue-t-il un argument sérieux contre cette théorie ? (Hodgson, 1967).

Certains se contentent de dire qu'une théorie conséquentialiste peut être autodestructrice de cette manière ; ils soutiennent que si les agents tentent de faire ce qui est le mieux selon cette théorie, ou réussissent à le faire, alors les résultats collectifs peuvent encore être pires selon leurs propres critères (Parfit, 1984). D'autres préféreront nier cela, et affirmer que lorsque ce résultat semble se vérifier, il s'avère généralement que l'une des options qui se présentent aux individus n'est pas prise en compte ; par exemple, l'option consistant à explorer les possibilités de coopération avec autrui, au lieu d'agir unilatéralement, ou l'option consistant à rechercher d'autres informations sur les perspectives qui s'offrent à l'agent (Regan, 1980). Parmi ceux qui admettent qu'une théorie conséquentialiste puisse être insatisfaisante sur le plan collectif, les opinions sont également partagées en ce qui concerne la question de savoir à quel point cela est néfaste pour le conséquentialisme.

Le dilemme du prisonnier est souvent utilisé pour montrer que ce qui est rationnel pour l'individu n'est pas toujours rationnel pour la collectivité : chacun des deux prisonniers avoue son crime parce que, quoi que fasse l'autre, l'aveu laisse espérer un résultat meilleur que le refus d'avouer ; pourtant, le résultat serait meilleur pour chacun si les deux refusaient d'avouer que s'ils avouaient tous les deux. Pourquoi ne devrait-il pas être vrai, que ce qui est individuellement bon ne soit pas collectivement bon ; que ce que les individus envisagent de faire unilatéralement ne soit pas ce qu'il serait bon que la collectivité fasse, si la collectivité avait le statut d'un agent ?

Cette question ne doit pas nous préoccuper outre mesure. Que nous pensions ou non qu'une théorie morale se doit d'être collectivement satisfaisante, le conséquentialisme semble mieux placé que la plupart des théories non conséquentialistes pour satisfaire à ce critère. En effet, c'est lorsque les agents agissent pour des raisons différentes, comme lorsqu'ils défendent chacun des intérêts relatifs à l'agent, que peuvent se produire des situations analogues au dilemme du prisonnier (Parfit, 1984). Supposons que vous agissiez pour le bien-être de vos enfants, et moi pour le bien-être des miens. Dans ce cas, il est tout à fait possible que nous obtenions un moins bon résultat collectif à l'égard de nos enfants que si nous agissions chacun pour le bien-être de tous. Mais il n'en sera pas ainsi si nous agissons avant tout en fonction de la considération, neutre par rapport à l'agent, selon laquelle il faut défendre le bien-être des enfants.

Quelles sont les variantes au sein de la doctrine du conséquentialisme ?

Lorsque nous présentions le conséquentialisme comme il l'est dans la première section, il restait un certain nombre de points non résolus par cette caractérisation, et des conséquentialistes différents procéderont de différentes manières pour les résoudre : selon les personnes, la doctrine conséquentialiste peut présenter des variations. Voici trois sujets qui illustrent ce thème.

Le premier porte sur la question de savoir comment nous devrions identifier les différentes options à évaluer en vue de toute décision. Un agent devrait-il faire A ou B ? A, répondons-nous, parce que les conséquences de A sont meilleures au regard de la théorie du bien en question. Et s'il existait une option C que l'agent aurait pu choisir et qui aurait été meilleure que A ? Ce type d'exemple attire notre attention sur le fait que dans l'évaluation conséquentialiste de tout choix, nous devons savoir clairement quelles sont les options pertinentes à prendre en considération (Bergstrom, 1966). Il se pose en réalité deux questions à propos des autres options possibles. La première est de savoir quel ensemble d'options il faut envisager lorsqu'on se demande si un agent doit choisir une option donnée, A. La seconde est

de savoir quel ensemble envisager lorsqu'on se demande ce qu'un agent devrait faire à un instant précis ou sur une période donnée. Une réponse à la première question est la suivante : c'est l'ensemble comprenant A et ce que l'agent ferait s'il ne faisait pas A. Et une réponse congruente à la deuxième question est que nous devrions envisager l'ensemble le plus spécifique d'actions – spécifique à des égards pertinents – qui se présentent à l'agent à l'instant ou sur la période indiqués (Jackson & Pargetter, 1986).

L'importance de cette question a été mise en évidence dans les débats éthiques récents (Gauthier, 1986). Supposons que je sois placé aujourd'hui devant le choix de promettre ou de ne pas promettre à mon voisin de l'aider plus tard, et que ma promesse incite mon voisin à m'aider aujourd'hui. Selon le point de vue présenté, je suis placé aujourd'hui face à l'ensemble d'options « promettre ou ne pas promettre » et, si je promets, je serai alors confronté ultérieurement à l'ensemble d'options « tenir ma promesse ou ne pas la tenir ». Supposons que je m'aperçoive que promettre est une meilleure option maintenant, mais que faillir à ma promesse sera une meilleure option plus tard. Que devrais-je faire maintenant ? Un raisonnement consiste à dire que je devrais envisager les possibilités d'une manière liée, et choisir entre d'une part promettre et tenir ma promesse, et d'autre part ne rien promettre du tout, mais que je devrais faire ce choix en fonction de raisons conséquentialistes, en ignorant toutes les autres possibilités. Ce raisonnement peut être jugé séduisant parce qu'il conforterait l'option de tenir ma promesse – il éliminerait la possibilité de faire une promesse puis de la violer – mais il est incompatible avec la position décrite au sujet de la sélection des options pertinentes. À la date ultérieure, selon cette position, faillir à la promesse est une option qui se présente à l'agent – elle ne peut pas être simplement ignorée.

Un deuxième point sur lequel les conséquentialistes empruntent des voies différentes est la question de savoir si, lorsque nous envisageons la décision que l'agent aurait dû prendre, nous examinons les conséquences réelles de l'option choisie et les conséquences qui auraient découlé d'autres options ; ou si, plutôt, nous étudions les conséquences qui sont prévisibles au moment du choix (Lewis, 1969). Si la réponse est que nous devrions examiner les conséquences attendues plutôt que réelles, alors la question est de savoir si nous devrions examiner les conséquences subjectivement prévisibles – à la manière de la théorie de la décision – ou les conséquences qui étaient en un sens objectivement prévisibles. Supposons qu'un médecin prescrive un médicament pour guérir une affection de la peau qui n'est pas mortelle. Il y a 10 % de risque que ce médicament tue la patiente, 80 % qu'il n'ait aucun effet, et 10 % qu'il guérisse la patiente. Imaginons que le médicament fasse effet et que la maladie soit guérie. Le conséquentialisme se fonde-t-il sur les conséquences réelles et affirme-t-il que le médecin a fait le bon choix ? Ou examine-t-il les conséquences prévisibles, subjectivement ou objectivement, et déclare-t-il que le médecin a fait le mauvais choix ? C'est la question qui se pose ici.

La troisième question plus ou moins interne au conséquentialisme est celle de savoir si le conséquentialisme devrait soutenir que la bonne option est celle qui donne les meilleurs résultats en matière de conséquences pertinentes – celle qui est absolument optimale – ou s'il suffit, pour qu'une option soit bonne, qu'elle produise des résultats assez bons, pourrions-nous dire, au regard des conséquences pertinentes. Certaines théories de la rationalité sont des théories maximisantes, exigeant des agents rationnels qu'ils maximisent une fonction, alors que d'autres sont des théories du « satisfice » : elles demandent simplement aux agents rationnels d'obtenir des résultats satisfaisants au regard d'un certain critère. La question ici est de savoir si le conséquentialisme ne devrait pas prendre la voie plus douce, celle du « satisfice », plutôt que la voie austère de la maximisation (Slote & Pettit, 1984).

Pour ces trois questions, je n'ai indiqué aucune raison de choisir une voie plutôt que l'autre. Pour mémoire, toutefois, je dois dire que j'apprécie la théorie de l'individualisation des options qui est décrite ci-dessus, bien qu'elle ne donne pas le résultat désiré au sujet de la promesse ; que je pense qu'il est tout à fait naturel d'envisager les conséquences prévisibles de ces options – les conséquences que l'agent, raisonnablement bien informé, attend subjectivement ; et que je ne trouve pas plus de raison dans la théorie morale que dans la théorie de la rationalité de penser en termes de « satisfice » plutôt qu'en termes de maximisation.

Quelles sont les relations entre le conséquentialisme et la moralité de sens commun ?

La dernière question est de savoir si le conséquentialisme est en contradiction avec la moralité de sens commun. Cette question, sous une forme ou une autre, est au cœur d'une grande partie des écrits sur le conséquentialisme. Les conséquentialistes sont généralement disposés à admettre que leurs thèses peuvent s'opposer à certaines intuitions de sens commun. Mais, puisqu'ils admettent le test de l'équilibre réfléchi, ils ne peuvent pas accepter qu'on ignore en bloc de telles intuitions. Tout comme il serait insensé de proposer une théorie de la grammaticalité qui soit radicalement contradictoire avec nos intuitions grammaticales, de même il serait stupide de présenter une théorie morale qui fasse table rase de nos intuitions établies sur les questions de morale. Les conséquentialistes se sentent donc obligés de réfuter l'ac-

cusation d'incompatibilité avec la morale de sens commun.

Ceux qui portent une telle accusation soutiennent que le conséquentialisme ne répond pas à ce que le sens commun attend, et ce à plusieurs égards importants (Sen & Williams, 1982 ; Scheffler, 1982 et 1988 ; Frey, 1984). L'une des thèses avancées est que le conséquentialisme impose souvent ce qui paraît intuitivement être la mauvaise option. Une autre est qu'il demande tout aussi souvent ce qui est bon, mais trop bon – ce que nos intuitions jugent surérogatoire et non obligatoire. Une troisième thèse est que même lorsque le conséquentialisme exige ce qui est intuitivement juste, il demande souvent à l'agent de souscrire à ce qui est juste mais pour des raisons qui paraissent intuitivement mauvaises.

La thèse selon laquelle le conséquentialisme exige la mauvaise option est souvent illustrée par le cas suivant : il imposerait au shérif qui, face à une émeute, peut calmer la situation en libérant le prévenu non jugé et en laissant la foule le lyncher, d'agir ainsi (McCloskey, 1957). Ce type d'accusation est généralement porté contre l'utilitarisme en particulier, mais nombre de critiques semblent penser qu'il s'applique à toute forme de conséquentialisme. L'idée est que, quelles que soient les valeurs qui sont défendues par l'agent conséquentialiste, ne manqueront pas de se produire des situations extrêmes dans lesquelles la défense de ces valeurs imposera des actes que nos intuitions morales jugent horribles.

Deux brèves remarques s'imposent ici. La première est qu'il n'est pas toujours évident, lorsqu'on tient compte des conséquences indirectes, que le conséquentialisme conduirait l'agent, placé dans le type de circonstances envisagé, à choisir l'option qui est intuitivement horrible. La seconde est que dans des circonstances terribles, il se peut que toutes les options disponibles soient horribles, de sorte qu'on ne peut pas accuser le conséquentialisme en particulier. Si le shérif refuse de livrer le prévenu à la foule, cette décision est elle-même assez horrible, si elle a pour résultat certain des destructions de grande ampleur et la perte de vies humaines.

La deuxième série de reproches a trait à ceci que le conséquentialisme rend la meilleure option obligatoire et s'abstient de reconnaître la différence intuitive entre le surérogatoire et ce qui est strictement requis de tout agent moral. Si je peux rendre le monde meilleur en négligeant mes propres intérêts, pour aller travailler au bénéfice des plus pauvres, alors cette option devient strictement obligatoire pour moi, du moins selon une théorie morale conséquentialiste. On ne nous laisse aucune possibilité de reconnaître que, s'il s'agit certes d'une décision excellente et héroïque, elle ne relève pas de la stricte obligation. On répond traditionnellement à ces reproches en disant que le conséquentialisme peut distinguer ce qu'il est juste de faire devant un choix particulier et, le cas échéant, ce qu'il est juste de promulguer comme l'option obligatoire au sein de ce choix : ce que l'agent est tenu de choisir sous peine de s'exposer, à juste titre, à la condamnation publique et à la honte. Considérons la situation où trois options se présentent : être amoral ; s'occuper de sa famille ; aller travailler pour les pauvres du monde. Même si nous supposons que la troisième option est la meilleure en termes conséquentialistes, il se peut qu'il soit mauvais, dans ces mêmes termes, de promulguer cette option comme obligatoire – cela pourrait démoraliser les gens et les inciter à redevenir amoraux (Sidgwick, *Les Méthodes de l'éthique,* 469). Le conséquentialiste peut donc dire que si la troisième option est la bonne, il ne s'agit pas, au sens entendu, d'une option obligatoire mais plutôt, si l'on veut, d'un choix surérogatoire. Cette réponse n'est pas très satisfaisante, parce qu'on ne voit pas comment elle doit influer sur la délibération de l'agent. Je dois certainement me soucier de faire ce qui est juste, et non de faire simplement ce qu'il est juste de promulguer comme étant obligatoire. Or cela ne signifie-t-il pas que je ne peux pas penser au surérogatoire sur un mode intuitif ordinaire ? C'est là un véritable défi lancé au conséquentialisme, et il se situe aujourd'hui au cœur du débat.

La troisième accusation portée contre le conséquentialisme est qu'il amènerait les agents à adopter de mauvais modes de pensée, à réfléchir d'une manière calculatrice aux meilleurs moyens d'améliorer le monde. Les prétentions intuitives que constitue le droit des autres à bénéficier de notre respect, ou l'attention que nous devons à nos proches, ne sont pas simplement des prétentions à un certain traitement. Ce sont des prétentions que nous n'admettons pleinement que dans la mesure où, du moins dans de nombreux scénarios, elles déclenchent immédiatement l'action. Cette personne a le droit de protéger sa vie privée, et il devrait donc aller sans dire – et en particulier sans calculs conséquentialistes – que je ne vais pas divulguer les informations auxquelles j'ai un accès confidentiel. Ayant la garde de cet enfant, je ne devrais pas avoir à calculer quelle est la meilleure option avant d'admettre que, effectivement, je ne peux pas laisser l'enfant seul pour la soirée.

Nous avons déjà indiqué comment les conséquentialistes pouvaient raisonnablement répondre à ce reproche. Ils n'exigent pas que la psychologie humaine soit réécrite de manière à mettre entre parenthèses les interactions personnelles et les réactions spontanées, et à ce que toutes les décisions soient prises à la pâle lumière du raisonnement moral. Il ne serait pas concevable qu'ils l'exigeassent, puisqu'il est certain que cela produirait des conséquences extrêmement mauvaises – selon tous les critères plausibles – pour la race humaine. Les conséquentialistes peuvent accepter que nous construisions notre logique d'action sur

les bases que chacun trouve naturelles et inévitables. L'exigence qu'ils doivent maintenir est beaucoup moins envahissante : que ces habitudes de raisonnement soient tolérées seulement dans la mesure où le fait de les tolérer est effectivement la meilleure solution – dans la mesure où il n'existe pas, à la réflexion, une manière vraiment meilleure d'être dans le monde.

► AUDARD C., *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme,* 3 vol., Paris, PUF, 1999. — AUSTIN J., *The Province of Jurisprudence* (1832), éd. H. L. A. Hart, Londres, Weidenfeld, 1954. — BARON M. W., PETTIT P. & SLOTE M., *Three Methods of Ethic, A Debate*, Oxford, Basil Blackwell, 1997. — BERGSTROM L., *The Alternatives and Consequences of Action*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1966. — BRADLEY F. H., *Ethical Studies*, Oxford, Univ. Press, 1962. — COMMISKEY D., *Kantian Consequentialism*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1996. — DARWALL S. éd., *Consequentialism*, Malden (MA), Blackwell Pub., 2003. — FREY R. G. éd., *Utility and Rights*, Oxford, Blackwell, 1984. — GAUTHIER D., *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986. — GLUCHMAN V., *Human being and morality in ethics of social consequences*, Lewiston (NY), E. Mellen Press, 2003. — HARE R., *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981. — HODGSON D. H., *Consequences of Utilitarianism*, Oxford, Univ. Press, 1967. — HOOKER B., *Ideal code, real world : a rule-consequentialist theory of morality*, New York, Oxford Univ. Press, 2000. — JACKSON F. & PARGETTER R., « Oughts, options, and actualism », *Philosophical Review*, 95, 1986, 233-255. — LEWIS C. I., *Values and Intentions*, Stanford, Univ. Press, 1969. — LYONS D., *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Univ. Press, 1965. — MCCLOSKEY H. J., « Restricted utilitarianism », *Philosophical Review*, 66, 1957, 466-485. — MULGAN T., *The demands of consequentialism*, New York, Oxford Univ. Press, 2001. — ODELL S. J., *On consequentialist ethics*, Southbank, Vic., Australia, Thomson/Wadsworth, 2004. — ODERBERG D. S. & LAING J. A. éd., *Human lives : critical essays on consequentialist bioethics*, New York (NY), St. Martin's Press, 1997. — PARFIT D., *Reasons and Persons*, Oxford, Univ. Press, 1984 (trad. fr., *Raisons et Personnes*, Paris, PUF, à paraître). — PETTIT P., « Conséquentialisme et psychologie morale », *Revue de métaphysique et de morale*, 99, 1994, 223-244. — PETTIT P. & BRENNAN G., « Restrictive consequentialism », *Australasian Journal of Philosophy*, 64, 1986, 438-455. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Belknap Press, 1971 (trad. fr., C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). — REGAN J., *Utilitarianism and Cooperation*, Oxford, Univ. Press, 1980. — ROTH T. P., *Ethics, economics, and freedom : the failure of consequentialist social welfare theory*, Aldershot/Brookfield USA, Ashgate, 1999. — SCHEFFLER S., *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Univ. Press, 1982 ; (éd.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Univ. Press, 1988. — SEN A. & WILLIAMS B. éd., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Univ. Press, 1982. — SIDGWICK H., *The Methods of Ethics*, New York, Dover, 1902, 7ᵉ éd. 1966. — SLOTE M. & PETTIT Ph., « Satisficing consequentialism », *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. 58, 1984, 139-176. — SMART J. J. C., « Extreme and restricted utilitarianism », *in* Ph. FOOT éd., *Theories of Ethics*, Londres, Oxford Univ. Press, 1967, 171-183. — SMART J. J. C. & WILLIAMS B., *Utilitarianism : For and Against*, Cambridge, Univ. Press, 1973 (trad. fr., *Utilitarisme. Le pour et le contre*, Genève, Labor & Fides, 1997). — THOMSON J. J., *Goodness & advice*, Princeton (NJ), Princeton Univ. Press, 2001.

Philip PETTIT

→ *Action ; Bentham , Choix social ; Déontologisme ; Dissuasion nucléaire ; Perspectivisme ; Mill ; Prudence ; Rationalité ; Rawls ; Responsabilité ; Sidgwick ; Théorie ; Utilitarisme ; Vertu.*

CONSERVATISME → Traditionalisme

CONSTANT Benjamin, 1767-1830

Le libéralisme français après la Révolution

Après avoir été longtemps méconnue, la pensée politique des grands libéraux français du XIXᵉ s. a connu une gloire nouvelle : le déclin progressif, en cette fin de siècle, des critiques globales dont le monde démocratique et libéral a été longtemps l'objet, a conduit à relire ceux qui se sont interrogés sur les chances et sur les risques de la « liberté des modernes » ; mais cet intérêt nouveau pour la théorie politique des libéraux postrévolutionnaires ne doit pas conduire à sous-estimer la portée générale, philosophique et morale de leur réflexion, qui, même si elle ne suit pas la voie systématique, englobe en fait tous les aspects de l'expérience humaine, de la politique à l'art et à la religion. On s'efforcera ici de restituer les différents aspects de la pensée des libéraux français, en montrant comment, chez eux, la critique de la politique révolutionnaire et la réflexion constitutionnelle s'insèrent dans un projet plus vaste qui est de penser les conditions de la liberté dans un monde marqué par le déclin irréversible des formes anciennes du civisme et par la lente érosion des formes traditionnelles du sentiment religieux. Dans ce but, on s'intéressera plus particulièrement à Benjamin Constant (1767-1830) et à Germaine de Staël (1766-1817), dont les œuvres sont liées, comme le furent leurs vies, marquées par une longue et orageuse liaison. Leur collaboration commence dès l'époque révolutionnaire, en 1795, lorsque Constant fréquente le salon de la baronne de Staël-Holstein, fille de Necker, l'ancien ministre de Louis XVI, et elle les conduit à prendre, dans l'ensemble, des positions politiques similaires fondées sur des vues philosophiques et constitutionnelles assez proches, même si cela ne doit pas conduire à sous-estimer ce qui appartient en propre à chacun d'eux.

Pour comprendre la pensée des grands libéraux français, il faut partir du problème qui se posait à eux après l'expérience de la Terreur, dès l'époque de la Convention thermidorienne et du Directoire, et dont le Consulat et l'Empire devaient donner une version aggravée. D'un côté, la Révolution

semblait avoir compromis les idées libérales, en absorbant la « souveraineté de l'individu » dans une « volonté générale omnipotente », de telle sorte que la liberté elle-même risquait d'apparaître comme le simple masque d'un « despotisme d'un nouveau genre » (Bénichou, 1978, 33-34) ; mais la critique de l'expérience révolutionnaire ne pouvait avoir de sens, pour des libéraux, qu'à condition de retourner contre elle les principes qu'elle avait dévoyés et de reconnaître ce qu'il y avait d'émancipateur dans l'œuvre accomplie par la Révolution (l'égalité civile). De là, chez les grands libéraux, une attitude ambivalente à l'égard de la Révolution, qui conduit à combiner la défense de ses *résultats* à la critique du *processus* révolutionnaire, sans pour autant se satisfaire d'un discours rétrospectivement « réformiste » : l'héritage de l'absolutisme en France était tel que la liberté ne pouvait pas naître sans une rupture radicale, même si le manque d'expérience politique rendait celle-ci périlleuse. Le libéralisme français se trouvait ainsi conduit à se battre sur deux fronts ; contre les héritiers du jacobisme, il fallait montrer que la Terreur n'avait rien apporté de positif, et pour cela dissocier 1789 de 1793 ; contre les adversaires de 1789, il fallait néanmoins défendre « notre heureuse révolution » (Constant, 1980, 493) en montrant que la « réaction » était elle-même une source nouvelle de maux et, plus subtilement, en cherchant à opérer une synthèse entre l'apport de la Révolution française et le modèle classique de la « Constitution anglaise ». Le mérite propre de Mme de Staël et de Constant fut de saisir d'emblée toute l'ampleur de ce problème, et de dégager sa signification anthropologique et philosophique, au-delà même des questions politiques et constitutionnelles.

Les Lumières, la Raison et la Révolution

Les premiers écrits politiques publiés par Constant et par Mme de Staël portent sur les conditions de la stabilisation de la République après la fin de la Terreur et doivent être placés dans le contexte troublé de la Convention thermidorienne et du Directoire. Constant est d'abord assez critique à l'égard du régime thermidorien, mais il s'y rallie ensuite, et il soutiendra de même le Directoire (y compris le coup d'État du 18 fructidor an V), qui lui paraissait apte à éviter le double danger d'une « réaction » monarchiste et d'une retombée dans les errances de 1793 ; de la même manière, l'ouvrage de Mme de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution française* (1799), défend une doctrine du régime représentatif assez proche de celle de Sieyès et, donc, des élites politiques du Directoire (voir Gauchet, in *Dictionnaire critique de la Révolution française,* 1988). Le sens de cette position apparaît pleinement dans les écrits que Benjamin Constant publia en défense du régime du Directoire. Dans ces textes qui plaident pour une solution de centre-gauche, hostile à la fois aux Jacobins et aux Royalistes, Constant combine deux types d'argumentation ; d'un côté, la République représentative est un régime conforme aux exigences du droit, fondé sur une adaptation heureuse des « principes » rationnels aux conditions concrètes de leur application dans la société moderne ; d'un autre côté, la Révolution tire aussi sa légitimité du fait qu'elle a *déjà* créé une *société* nouvelle, appuyée sur des intérêts puissants et sur des passions fortes, que l'on ne pourrait pas contredire sans entraîner la France dans un nouveau cycle de violences. Aux yeux de Constant, les deux arguments, loin de se contredire, se renforcent mutuellement : la contre-révolution serait d'autant plus violente qu'elle se heurterait à des *principes* et non pas seulement à des préjugés ; plus profondément, si les « principes » de la Révolution peuvent et doivent être défendus, c'est parce qu'ils reposent sur une « idée mère », celle de l'égalité, qui ne peut pas manquer de pénétrer dans la société, quelles que soient les vicissitudes ou les tragédies de l'histoire (Constant, 1988, 78-81). Comme on va le voir, cette interprétation de la Révolution devait conduire Constant à associer deux défenses de la liberté des modernes (fondée sur l'indépendance des individus), qui apparaîtra chez lui simultanément comme une exigence immanente des droits de l'homme et comme un fruit heureux de l'histoire européenne ; ces deux thèses ne sont cependant pas sur le même plan : Constant veut défendre 1789 tout en condamnant 1793, et pour cela, il doit poser la supériorité du droit sur l'histoire, tout en montrant que celle-ci reste en partie contingente (la Terreur n'était pas inéluctable et la Révolution aurait pu être sauvée sans elle).

Constant (comme Mme de Staël) est donc un héritier des Lumières, qui ne critique le déroulement de la Révolution que pour mieux assurer le triomphe de ses « principes » (le régime représentatif, l'égalité civile, la liberté de la presse, la publicité des débats) ; mais cette fidélité passe par un infléchissement du rationalisme politique moderne, dont le sens se révèle dans les arguments que Constant oppose, d'un côté, aux émules de Burke, et, de l'autre, au rationalisme moral de Kant.

S'il est un point sur lequel Constant n'a pas varié, c'est bien la récusation des thèses contre-révolutionnaires de Burke, qui partait de la critique de la « métaphysique » de 1789 pour réhabiliter, contre la raison individuelle, la sagesse collective incarnée dans les traditions et dans les « préjugés » (cf. par exemple, Constant, *Des réactions politiques,* chap. VIII et IX, *in* Constant, 1988 ; et *Des principes de politique,* éd. de 1818, *in* Constant, 1980, p. 651-652). Mais son mérite propre est ici de prendre au sérieux la critique burkienne, en s'interrogeant sur les conditions de la réalisation des principes rationalistes. Le cœur de son argument repose sur la distinction entre deux types de principes : les premiers sont universels, mais ils ne peuvent pénétrer dans la société que grâce à des « principes intermédiaires » qui en

déterminent la portée concrète dans un contexte particulier et qui permettent de tisser des liens nouveaux entre les principes généraux, les sentiments et les intérêts (c'est de cette manière que, dans le monde moderne, le principe de la représentation complète celui de l'autonomie). L'art politique peut ainsi triompher des « préjugés » dont la force initiale ne tient qu'à leurs liens avec des intérêts jusqu'alors perçus comme des faits naturels (Constant, 1988, 134-138) et la politique rationnelle n'est donc nullement vouée à l'impuissance, si elle prend en compte les conditions réelles de l'action ; elle présente, en revanche, une supériorité décisive sur la défense traditionaliste du *statu quo* : le conservatisme perçoit la réflexion comme un danger, alors qu'elle est, pour les régimes libres, la condition de leur maintien et de leur progrès. La défense des « principes » est en fait la seule réponse possible à l'arbitraire, ce mal que prétendent combattre les critiques des Lumières : « S'il n'y a pas de principes, il n'y a rien de fixe : il reste des circonstances, et chacun est juge des circonstances » (*ibid.*, 138).

Il y a donc un versant rationaliste de la pensée de Constant, qui le conduit à défendre l'idée d'une politique des principes, et à récuser l'autorité de la tradition et des préjugés. Mais les principes ne sont pas pour lui des « évidences », comme ils l'étaient pour beaucoup de « philosophes » ou pour les « physiocrates », qui transposaient dans les questions pratiques la méthode de Descartes ; Constant est, au contraire, pourrait-on dire, « newtonien » en morale comme il l'est dans les questions théoriques : le principe est « le résultat général d'un certain nombre de faits particuliers » et le vrai problème de la politique et de la morale est donc de savoir quel principe s'applique dans un contexte donné, ou plutôt de combiner les *divers* principes qui permettent de s'orienter dans les questions pratiques.

De ce statut des principes pratiques découlent les réserves de Constant sur la morale de Kant, qui ont provoqué une curieuse réponse de ce dernier. Le « rigorisme » de Kant, qui conduit par exemple à refuser toute exception au principe de véracité, est une illustration typique d'un mauvais usage des principes, dont l'exemple ne peut que nourrir en contrepartie un scepticisme général sur les maximes morales les plus éprouvées. Le « philosophe allemand » va jusqu'à prétendre qu'envers des assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison, le mensonge serait un crime ; c'est pour Constant la preuve que sa doctrine méconnaît la vraie nature du devoir, qui suppose le « principe intermédiaire » suivant : « Dire la vérité n'est un devoir que pour ceux qui ont droit à la vérité. Or nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui. » La réponse de Kant (« Sur un prétendu droit de mentir par humanité » (1797), *Œuvres,* Paris, Gallimard « Pléiade », t. III, p. 433-441) porte moins sur la politique que sur ses rapports avec la morale : le devoir de véracité découle d'un impératif *formel* et non des personnes auxquelles on s'adresse, il se fonde sur un principe rationnel et non sur une généralisation provisoire, ce qui interdit toute exception à la règle. On peut voir dans cette polémique le reflet de la différence de situation entre les deux penseurs : l'expérience de la Terreur donne à l'exemple évoqué par Constant une portée particulière que le philosophe allemand, pris dans la « placide atmosphère de Königsberg », ne semble pas bien saisir (Holmes, 1994, 151). Mais elle a aussi un sens philosophique plus général : alors que la *politique* de Constant affirme la priorité du droit sur les circonstances, sa *morale* est de type « conséquentialiste » ; en langage wébérien, on dira que Constant plaide pour une morale de la « responsabilité », ce qui, en langage kantien, en ferait sans doute un « moraliste politique », qui accommode la morale aux intérêts de la politique (cf. *Projet de paix perpétuelle,* appendice I) ; le paradoxe est ici que cette attitude n'est pas mise au service de la raison d'État, mais des droits de l'individu qui cherche à se protéger du despotisme ou de la tyrannie (sur ces discussions, voir Raynaud, *Préface de Constant,* 1988).

La liberté des modernes

Revenant à la fin de sa vie sur le sens de son œuvre politique, Constant pouvait à juste titre plaider pour l'unité de sa pensée et de son œuvre, malgré les contradictions apparentes de ses engagements successifs : « J'ai défendu quarante ans les mêmes principes, liberté en tout, en philosophie, en littérature, en industrie, en politique : et par liberté, j'entends le triomphe de l'individualité, tant sur l'autorité qui voudrait gouverner par le despotisme, que sur les masses qui réclament le droit d'asservir la minorité à la majorité » (« Préface des Mélanges de littérature et de politique », 1980, *in* Constant, 1980, 519). La cause qu'il a défendue, celle du gouvernement représentatif, transcendait celle des partis issus de la Révolution et elle pouvait s'accommoder de la Monarchie « selon la Charte » comme de la République thermidorienne ou d'un Empire libéralisé ; l'essentiel est donc, plutôt que de traquer les palinodies de l' « inconstant Benjamin », de s'attacher à comprendre les tensions *permanentes* qui traversent son œuvre et que l'on retrouve dans tous ses textes publiés, qui utilisent d'ailleurs souvent des matériaux anciens, élaborés entre Thermidor et le Consulat (sur la genèse de l'œuvre, voir notamment Hofmann, 1980).

Le libéralisme de Benjamin Constant se caractérise d'abord par l'insistance sur la *limitation* du pouvoir au nom de la liberté des individus, ce qui fonde une critique radicale de la théorie rousseauiste de la volonté générale et qui conduit à remettre en question le rôle de protection de la liberté et de promotion de la Raison que les Lumières attribuaient à la loi. Dans le langage

d'aujourd'hui, on pourrait dire que chez Constant le libéralisme prime sur le républicanisme sans pour autant refuser toute place aux aspirations « républicaines ».

Paradoxalement, Constant ne met pas en cause « le principe de la souveraineté du peuple, c'est-à-dire la suprématie de la volonté générale sur toute volonté particulière » (*Principes de politique,* chap. I, *in* Constant, 1980, 269), qui reste pour lui le principe de toute autorité politique légitime, mais il entend montrer que la primauté de la volonté générale n'a de sens que comme *garantie* de la liberté. De là découle sa polémique constamment renouvelée contre Rousseau, dont l'interprétation du principe de la souveraineté populaire « a fait de son *Contrat social,* si souvent invoqué en faveur de la liberté, le plus terrible auxiliaire de tous les genres de despotisme » (*ibid.*, 272). Constant n'ignore nullement que, pour Rousseau, la souveraineté n'est conciliable avec la liberté que sous la triple condition d'une réciprocité rigoureuse du contrat que chacun passe avec tous et d'une égale participation de tous à l'élaboration de la loi, elle-même strictement cantonnée à la détermination de normes générales (ce qui implique une distinction rigoureuse du « souverain » et du « gouvernement »), mais il tient que ces conditions ne peuvent en fait jamais être remplies parce que le souverain ou l'État ne se confond jamais avec l'universalité des individus qui composent la communauté politique : « L'action qui se fait au nom de tous étant nécessairement de gré ou de force à la disposition d'un seul ou de quelques-uns, il arrive qu'en se donnant à tous, il n'est pas vrai qu'on ne se donne à personne... De là suit qu'en se donnant tout entier, l'on n'entre pas dans une condition égale pour tous, puisque quelques-uns profitent exclusivement du sacrifice du reste » (*ibid.,* 272). Sur tous ces points, Constant est fidèle à la ligne dominante de 1789, telle que l'exprimait Sieyès : dès lors que l'on admet que la délégation du pouvoir et, donc, la représentation sont inévitables, les « droits » des individus (comme « homme » et non pas seulement comme « citoyens ») doivent se voir reconnaître une consistance propre, qui se traduit par la garantie de l'indépendance privée plus que par la participation au bonheur public (cf. *a contrario,* Rousseau, *Du contrat social,* II, chap. IV, « Des bornes du pouvoir souverain ») ; mais il s'écarte cependant des solutions constitutionnelles de la Révolution par son souci de limiter les pouvoirs de la loi elle-même, dont l'expérience a montré à ses yeux qu'elle n'était qu'une *garantie* imparfaite de la liberté, tant qu'on n'a pas fixé l'étendue de ce qu'elle peut ordonner ou défendre. De ce fait même, il est conduit à dissocier ce que les théories classiques du contrat social s'efforçaient de penser ensemble – la souveraineté, l'utilité sociale et les droits individuels – pour faire de ces derniers un *absolu* posé comme un principe *externe* de limitation du pouvoir (Raynaud, 1983).

Les réserves de Constant à l'égard de la souveraineté de la loi ont une portée considérable, car elles le conduisent à s'écarter des idées dominantes au XVIIIe s. Pour les Lumières, la loi était, de par sa généralité, le moyen de la synthèse entre la liberté et le pouvoir : parce qu'elle n'opprimait personne, elle s'imposait à tous ; elle garantissait la liberté contre l'arbitraire et elle permettait, contrairement à la coutume ou à la jurisprudence, de libérer la société du poids du passé « féodal » ou religieux. Pour Constant, le culte de la loi, combiné avec le respect naïf pour le civisme ancien, a engendré une menace nouvelle, que l'on voit naître chez des auteurs comme Mably (*in* Constant, *De la liberté des Modernes* [1819], 1980, 187-188) et qui s'est épanouie sous la Terreur et sous l'Empire : le règne de la Loi pourrait servir de prétexte à une réglementation tatillonne de l'ensemble de la vie sociale qui conduirait à menacer la vie et la liberté des citoyens et à mener une guerre ouverte aux forces vives de la société. Par là, chez Constant, la critique du constructivisme moderne est inséparable d'une critique vigoureuse du civisme ancien (ou de ses caricatures modernes), qui devait trouver sa formulation parfaite dans la célèbre Conférence de 1819, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (qui reprend des matériaux antérieurs). La distinction entre deux formes de liberté qui correspondent aux deux pôles de la « vertu » et du « commerce » est un thème familier de la philosophie politique moderne, qui a déjà été repris par Mme de Staël dans son premier ouvrage sur la Révolution (Staël, 1799), mais Constant lui donne une ampleur nouvelle, en associant, à travers lui, une interprétation d'ensemble de la Révolution, une redéfinition des vertus civiques et une philosophie de l'histoire.

« Chez les anciens », écrit Constant, « l'individu souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés... Chez les modernes, au contraire, l'individu indépendant dans la vie privée n'est, même dans les États les plus libres, souverain qu'en apparence » (Constant, 1980, 496). L'erreur des Jacobins a été de confondre ces deux types de liberté et de ne pas voir que la restauration du civisme ancien était impossible dans une société étendue, où l'esclavage a disparu et où la première passion est l'amour de l'indépendance individuelle : c'est pour cela qu'ils ont cru pouvoir compenser les restrictions qu'ils imposaient à la liberté des individus par une impossible participation directe au pouvoir politique, qui n'était que le masque du pouvoir de quelques-uns. L'argument permet de sauver les résultats de la Révolution par la critique du processus qui y a conduit mais il vaut aussi, symétriquement, contre les éventuels projets de *réaction,* qui prétendraient ramener la société à son état antérieur (ce qui ne serait pas moins vain que de chercher à recréer la cité

antique) : la position de Constant dans le débat entre les forces nées de la Révolution n'a donc pas varié depuis 1797. La comparaison entre les deux formes de liberté n'entraîne d'ailleurs nullement la disqualification pure et simple du civisme par rapport à la « jouissance paisible de l'indépendance privée » ; d'un côté, en effet, « la part que, dans l'Antiquité, chacun prenait à la souveraineté nationale n'était pas un leurre » et c'est pour cela que les individus consentaient beaucoup de sacrifices pour participer au pouvoir ; d'un autre côté, la liberté moderne s'accompagne d'une dépossession réelle : « Perdu dans la multitude, l'individu n'aperçoit jamais l'influence qu'il exerce. Jamais sa volonté ne s'empreint sur l'ensemble ; rien ne constate à ses propres yeux sa coopération » (*ibid.,* 501). Il ne saurait donc être question de renoncer à la liberté politique pour jouir de la liberté privée, il faut, au contraire, « apprendre à les combiner l'une avec l'autre » (*ibid.,* 514), même si (contrairement à la croyance des « dépositaires de l'autorité » – qui était aussi la thèse des philosophes anciens) le but ultime de l'association politique est la liberté plutôt que le bonheur (*ibid.,* 513). Le monde libéral apparaît ainsi comme celui où les droits individuels cessent d'être simplement une exigence abstraite opposée à l'autorité pour apparaître comme des conditions fonctionnelles de la vie sociale moderne : l'histoire permet à l'individu de s'accomplir comme « homme », même si, ce faisant, elle risque de le déposséder comme « citoyen ». C'est ici que la relation ambivalente de Constant à Rousseau prend tout son sens : la doctrine libérale de la souveraineté, appuyée sur l'expérience de la Révolution, exclut que la réconciliation entre l'individu, l'État et la société s'accomplisse par la vertu civique, ce qui ouvre la voie à une réhabilitation de la civilité, du commerce et du progrès ; mais celle-ci ne suffit pas à apaiser l'inquiétude qui se trouve au cœur de l'attitude morale de Constant (et qui l'avait conduit à refuser le moralisme kantien) : reste donc, de Jean-Jacques, l'appel au sentiment et à la sincérité, subtilement tissé avec l'éloge, contre Rousseau, des fragiles protections que la liberté moderne apporte aux individus.

Mme de Staël et la liberté

Mme de Staël n'est pas un esprit moins brillant que Constant, et son œuvre de critique, d'historienne et même de romancière supporte la comparaison avec celle des plus grands ; mais elle a une intelligence moins analytique et, surtout, moins tournée vers la théorie constitutionnelle, qui rend plus difficile une approche synthétique de sa pensée morale ; sa formation est d'ailleurs si étroitement liée à sa collaboration avec Constant qu'il est malaisé de rendre à chacun ce qui lui revient dans la doctrine des libéraux français. Les thèmes fondamentaux de l'œuvre de Mme de Staël sont donc les mêmes que ceux de Constant : comme lui, elle veut défendre la Révolution pour ce qu'elle a de libéral tout en refusant l'héritage de la Terreur et de l'Empire, comme lui elle met l'accent sur l'irréductibilité des droits de l'individu à l'autorité sociale, comme lui, enfin, elle combine la fermeté sur les « principes » avec un sens aigu du compromis politique.

Au centre de la pensée de Mme de Staël se trouve le projet de ce que l'on pourrait appeler une réforme de la philosophie des Lumières ; elle conserve donc du XVIIIe s. l'idéal d'une politique rationnelle et la croyance à la « perfectibilité » de l'humanité, tout en récusant la combinaison particulière de sensualisme, de rationalisme législatif et de classicisme littéraire qui imprégnait la pensée de la majorité des « philosophes » français : elle est ainsi plus proche de Montesquieu que de Condorcet. En politique cela se traduit par l'accent mis sur la nécessité de faire servir les passions et des intérêts au bien public (tel est le sens de la liberté des modernes, dans son livre de 1799, *Des circonstances actuelles...*) : la protection des droits et des intérêts doit être le ressort principal du loyalisme politique après la Révolution) ; dans ses ouvrages généraux, comme *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales,* elle met l'accent sur le rôle des différents génies nationaux dans l'histoire littéraire.

C'est dans son grand livre *De l'Allemagne* que Mme de Staël a le mieux exposé sa doctrine morale, que l'on pourrait définir comme une inflexion sentimentale et religieuse de la philosophie morale de Kant. L'Allemagne y apparaît comme le pays du *sérieux* moral et spéculatif qui fait un contraste saisissant avec la grâce et la légèreté française, et qui, surtout, ouvre la voie à un dépassement du sensualisme du XVIIIe s. qui doit permettre de réconcilier la liberté avec la religion, en la fondant sur une assise plus solide que la doctrine de l'intérêt bien entendu. Même si elle reste imparfaite du point de vue « technique », la compréhension qu'a Mme de Staël de la philosophie kantienne en saisit certains aspects essentiels : elle met en valeur l'unité des trois *Critiques* en insistant sur le rôle qu'elles attribuent à la spontanéité de l'esprit humain (Staël, 1968, chap. VI, 132), ce qui lui permet de combiner la critique du sensualisme avec celle de la « morale fondée sur l'intérêt ». La philosophie allemande (Kant, Fichte et Jacobi) constitue donc, pour Mme de Staël, l'aboutissement ultime du mouvement de critique du sensualisme et de la morale de l'intérêt commencé en Angleterre par Shaftesbury, Hutcheson, Smith et Hume (*ibid.,* chap. XII) ; ses propres positions se situent d'ailleurs quelque part entre les théories du sentiment moral et le rationalisme pratique de Kant. Ce qui est « kantien » dans *De l'Allemagne,* c'est la disjonction affirmée entre le *bonheur* et la *moralité,* qui conduit à une critique radicale de l'utilitarisme (cf. III, chap. XII, 185-186, la note sur Bentham et Dumont) et qui se

fonde sur une hiérarchie des impératifs assez proche de celle des *Fondements de la métaphysique des mœurs* ; la recherche du bonheur est une « tendance » universelle et comme telle légitime, mais elle ne suffit pas à fonder la moralité du fait des trop nombreuses exceptions aux « lois générales de la nature et de la société » qui « mettent en harmonie le bonheur et la vertu » ; le *devoir* est irréductible à l'intérêt, et la prudence (qui suppose un *calcul* des conséquences de nos actes) n'est qu'un *auxiliaire* de la vertu (*ibid.*, 182-183). Cette critique n'est pas sans conséquences politiques, là encore assez proches de la doctrine de Kant : la théorie qui fonde la morale sur l'intérêt favorise la soumission à l'autorité (*ibid.*, 185), et, surtout, elle devient un auxiliaire du despotisme lorsqu'on l'érige en doctrine d'État pour faire du seul « intérêt national » le critère ultime de la justice (*ibid.*, III, chap. XIII). Mais il demeure une différence importante entre Mme de Staël et Kant, qui s'exprime de manière significative par un recours à l'exemple du mensonge proféré pour sauver un innocent de ses poursuivants, qui avait jadis inspiré la polémique entre Benjamin Constant et le « philosophe allemand ». Pas plus que Constant, Mme de Staël n'accepte les conséquences extrêmes du moralisme kantien, mais elle cherche aussi à concilier ce refus avec le primat de la règle sur l'exception, et du devoir sur le bonheur : Kant « prétend qu'il ne faut jamais se permettre dans aucune circonstance particulière ce qui ne saurait être admis comme règle générale ; mais dans cette occasion, il oublie qu'on pourrait faire une loi générale de ne sacrifier la vérité qu'à une autre vertu, car dès que l'intérêt personnel est écarté d'une question les sophismes ne sont plus à craindre, et la conscience se prononce sur toutes choses avec l'équité ». Le rationalisme kantien n'est donc pour Mme de Staël qu'une propédeutique à une morale plus large (ou plus vague) : c'est la conscience qui juge, en s'appuyant sur une intuition des « vertus » et sur le sentiment plutôt que sur la légalité de la raison pratique ; morale « sentimentale » plus que rationaliste, qui fonde la moralité sur une religion épurée, qui tend à rapprocher le Bien du Sublime et qui met en lumière l'affinité entre le sens moral et l'enthousiasme (*ibid.*, IV, chap. X-XII).

On aurait une vue incomplète de la pensée morale de Mme de Staël si on n'évoquait pas la grande question qui a nourri sa réflexion et qui, après tout, a dominé sa vie : celle de la place des femmes dans la société, qui donne une couleur particulière à ce qu'elle dit du bonheur, du génie et de la liberté. C'est un des points où elle s'écarte d'emblée de la pensée de Condorcet, qui est pourtant le plus « féministe » des « philosophes ». Dans *De la littérature*, elle insiste moins sur la commune nature « raisonnable » des hommes et des femmes que sur l'apport *spécifique* de ces dernières à la civilisation (Kitchin, *in* Hofmann, 1982, 401-425) ; elle n'ignore rien des discussions du XVIII[e] s., et, surtout, elle est d'une admirable équité dans son approche politique du problème féminin : elle comprend aussi bien les objections de Rousseau à l'égard de la participation des femmes à la vie publique que les bienfaits paradoxaux de la société de cour et de l'Ancien Régime, mis en lumière par Hume (*Considérations...*, 556). Mais sa quête du bonheur et de l'émancipation, qui exclut ici comme ailleurs le culte réactionnaire du passé, ne s'arrête à aucune formule définitive, et elle revient au contraire sans cesse sur la fragilité des protections que les mœurs et les lois donnent aux individus et sur les conflits toujours possibles entre les différents biens que cherchent les femmes (les Anglaises mènent une vie digne et heureuse, mais elles sont reléguées, les Françaises sont plus libres mais moins protégées, etc.). Le problème féminin vient donc ici illustrer une idée que Mme de Staël partage avec Constant : si légitime soit-elle, l'émancipation moderne reste toujours en deçà de ses promesses, l'individu *libéré* n'est pas pour autant *satisfait* et il ne surmonte pas l'*inquiétude* – qui est le ferment secret de la liberté (sur tous ces points, voir Raynaud, 1989, et Osouf, 1995).

● CONSTANT B., *Œuvres*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1957 ; *De la liberté des Modernes*, Paris, Le Livre de Poche « Pluriel », 1980 ; *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (1796), *Des réactions politiques. Des effets de la Terreur* (1797), Paris, Flammarion « Champs », 1988. — STAËL G. DE, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la Révolution française* (1799), Paris / Genève, Droz, 1979 ; *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), Paris, Garnier-Flammarion, 1991 ; *De l'Allemagne* (1810), Paris, Garnier-Flammarion, 1968 ; *Considérations sur la Révolution française* (1818), Paris, Tallandier, 1983 ; *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, éd. TODOROV T. & HOFMANN É., Actes Sud « Thesaurus », 1999.

► BALAYÉ S., *Mme de Staël, Lumières et liberté*, Paris, Klincksieck, 1979. — BÉNICHOU P., *Le Sacre de l'écrivain*, Paris, José Corti, 1973 ; *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1978. — BOITUZAT F., *Un droit de mentir ? Constant ou Kant*, Paris, PUF, 1993. — CHOPIN T., *Benjamin Constant : le libéralisme inquiet*, Paris, Michalon, 2002. — GAUCHET M., « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », *Préface* de Constant, *De la liberté des Modernes*, Paris, 1980, 10-91 ; « Constant » et « Mme de Staël », *in* FURET F. & OZOUF M. dir., *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988. — HOFMANN E., *Les « Principes de politique » de Benjamin Constant*, 2 vol., Genève, Droz, 1980 ; (éd.), *Benjamin Constant, Mme de Staël et le groupe de Coppet*, Actes du II[e] Congrès de Lausanne et du III[e] Colloque de Coppet, Oxford / Lausanne, 1982. — HOLMES S., *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne* (1984), trad., Paris, PUF « Léviathan », 1994. — OZOUF M., « Mme de Staël. Germaine ou l'inquiétude », *Les Mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Paris, Fayard, 1995, 111-141. — RAYNAUD Ph., « Un romantique libéral, Benja-

min Constant », *Esprit*, nº 3, mars 1983, 49-66 ; *Préface* de Constant, *De la force du gouvernement...*, Paris, 1988, 7-26 ; « Les femmes et la civilité : aristocratie et passions révolutionnaires », *Le Débat*, nº 57, nov.-déc. 1989, 180-185. — TODOROV T., *Benjamin Constant, la passion démocratique*, Paris, Hachette-Littératures « Coup double », 1999.

Philippe RAYNAUD

→ *Droits ; Tocqueville ; Traditionalisme.*

CONTAMINATION

Sida et contamination

En juin 1981, les premiers cas de ce qu'on allait appeler Sida (syndrome immunodéficitaire acquis) furent rapportés par le *Center for Disease Control* d'Atlanta. Depuis, le VIH a causé 14 millions de décès. Chaque jour ont lieu 16 000 nouveaux cas d'infection. En 1998, l'Onusida a estimé à 33,4 millions le nombre des personnes infectées dans le monde. Selon l'OMS, à l'horizon de l'an 2000, ce chiffre atteindra 40 millions. Tandis que les pays développés ont réussi grâce à des politiques de prévention efficaces à enrayer la progression de la maladie, dans d'autres contrées, notamment en Afrique et en Asie, elle se répand d'une façon incontrôlée.

Malgré les efforts déployés, aucun traitement n'a été mis au point pour guérir cette maladie ni aucun vaccin pour s'en prémunir. Depuis 1996, les nouveaux traitements antirétroviraux ont diminué considérablement la mortalité des personnes infectées. Néanmoins, ces médicaments n'atteignent pas les résultats escomptés chez toutes les personnes infectées, ils ont des effets secondaires très lourds et leur efficacité à long terme demeure incertaine (M. Kazatchine, 1998 ; P. Debré, 1997). À l'heure actuelle, la seule voie pour lutter contre l'expansion de l'épidémie reste donc la prévention. Dans ce domaine, les États occidentaux ont fait preuve d'une si grande capacité d'innovation et de souplesse que beaucoup d'analyses parlent d'une véritable révolution en matière de politiques publiques de santé. Nous tenterons de montrer ici la façon par laquelle ces stratégies de prévention ont résolu, à l'aide d'outils conceptuels nouveaux, les conflits posés entre l'efficacité technique et le droit des individus atteints et non atteints par le VIH.

Sida, politiques de santé publique et droits de l'homme

Dans un premier temps, à cause de ses voies de contamination, le Sida ne semblait toucher que des populations marginales. Les stigmates liés aux maladies sexuellement transmissibles furent repris et amplifiés. Pendant cette première période, l'ignorance et la peur ont encouragé le retour des réflexes ancestraux de condamnation et d'exclusion. Ce que l'on désignait comme le « cancer gay » était le produit de la colère divine, comme au temps de la peste. Ceux qui, par contre, n'avaient pas été contaminés par des contacts sexuels – comme les hémophiles – ont été perçus comme des « victimes innocentes », même si eux aussi ont été l'objet de stigmates. N'est-il pas certain que ceux-ci étaient, avant même leur contamination, atteints d'une maladie incurable et dangereuse les plaçant en dehors du monde commun ? (J.-P. Baud, 1991). Les « quatre H » : homosexuels, héroïnomanes, Haïtiens et hémophiles avaient été désignés comme les vecteurs et les responsables de cette punition biologique (B. Lo, 1995 ; Arcat Sida, 1999 ; W. Rozenbaum, 1999).

Ces réactions de violence et d'exclusion auraient pu trouver certains points d'appui dans l'arsenal juridique existant. Les sociétés occidentales comptaient, à l'époque de l'apparition de la maladie, sur des dispositifs de santé publique de nature répressive visant à éviter des contaminations, voire des dommages à la santé d'autrui. En effet, non seulement les maladies sexuellement transmissibles sont l'objet d'une législation d'exception (prévoyant par exemple la possibilité de traitements obligatoires sous peine des sanctions pénales) mais d'une manière plus générale, la protection de la santé publique est considérée comme un objectif permettant de faire des entorses à la protection de certains droits fondamentaux (V. Boltho-Massarelli et M. O'Boyle, 1991). Dès sa genèse, il y a désormais un siècle, le droit de la santé publique s'est constitué en limitant le respect des droits individuels même en dehors du contexte des épidémies (R. Carvais, 1986). Depuis, les sociétés développées n'ont pas cessé de s'immiscer dans des comportements privés en vue de la protection de la santé des tiers. Et, plus les sociétés sont protectrices des droits individuels, plus elles mettent en place des conceptions raffinées de ce que veut dire produire des dommages à autrui, s'autorisant par ce biais des immixions dans la vie privée des personnes. Qui plus est, l'idée de protéger l'individu contre ses propres comportements, comme s'il était un tiers par rapport à lui-même, est sans soute la plus grande des entorses à la conception classique des droits individuels que les sociétés occidentales aient admis en vue de la promotion de la santé publique. Comment donc appréhender dans ce contexte la forme de contamination la plus paradigmatique de l'épidémie du Sida, c'est-à-dire, la contamination sexuelle ?

Il est certain que, à la différence d'autres épidémies, la contamination du sida suppose des comportements spécifiques de la part des malades, comme dans le cas des autres maladies sexuellement transmissibles. La répression de ces comportements aurait pu trouver ainsi des justifications plus plausibles que dans les cas où les contaminations ne supposent pas des actions particulières des personnes atteintes. De ce fait, si les autorités publiques avaient appliqué le corpus

juridique existant, elles auraient abouti à des réponses proches de celles de ceux qui prônaient le retour des réflexes barbares. Or, ces réactions n'auraient pas été efficaces pour éviter les catastrophes collectives que promettait le Sida. C'est cette question qui a poussé les autorités publiques à provoquer un renversement radical dans l'approche traditionnelle des politiques de santé. Les données techniques du Sida ont été à l'origine des choix décisifs pris à cet égard. L'existence d'une phase asymptomatique très longue de l'infection (de 7 à 11 ans), le décalage temporel entre les tests et le véritable état sérologique des individus rendait impossible la séparation nette entre les personnes atteintes et non atteintes. Si l'on pouvait déterminer avec certitude qui était malade, il n'en était pas de même pour déterminer qui était sain. Il était donc plus prudent de prendre des précautions à l'égard de tout un chacun. Par ailleurs, compte tenu de l'absence de traitements pour guérir la maladie, la répression et la violence juridique à l'égard des personnes atteintes, loin de modifier leurs comportements était susceptible de produire des réactions asociales de leur part. Il paraissait plus utile de demander la collaboration des malades, de les associer à la lutte contre l'épidémie. Ainsi, d'un point de vue purement pragmatique, il était préférable de conseiller à chacun de se protéger que de condamner ceux qui contaminaient les autres. Il est certain qu'un tel choix impliquait de livrer la sauvegarde des individus à leur seule prudence ce qui avait comme conséquence la perte certaine d'un certain nombre de vies. Or, si l'on voulait sauver de la contamination le plus grand nombre de personnes l'empiétement sur les droits des malades en vue de la protection de ceux des autres s'avérait inefficace. Les pertes humaines que ce choix impliquait, d'un point de vue quantitatif, ont été considérées comme moins graves qu'une expansion incontrôlée de l'épidémie. C'est donc la mise en place de cette politique utilitariste qui s'est imposée, même dans des pays comme la France où il règne une forte tradition déontologique dans laquelle la pondération de la valeur de la vie humaine ne résiste pas à des calculs quantitatifs (A. Fagot-Largeault, 1991). Selon ce point de vue, la vie humaine étant sacrée, il n'est pas légitime, tout au moins en théorie, de sacrifier la vie d'une personne pour sauver celle du plus grand nombre. Le choix de cette stratégie utilitariste – laquelle n'a pas été pour autant assumée et formulée en tant que telle – a transformé, du point de vue juridique, la gestion du conflit des droits entre les personnes atteintes et non atteintes par le virus, tel qu'il se pose traditionnellement en matière de santé publique. Ce conflit des droits paraît d'autant plus problématique si l'on considère que pour les personnes malades il s'agit des droits à la non-discrimination tandis que pour les autres, est en jeu leur droit à la vie.

Pour résoudre ces questions épineuses, ce choix de santé publique a dû emprunter des habits au modèle déontologique (A. Fagot-Largeault, 1992). Ainsi, fut créée la théorie de l'« auto-exposition consciente » au risque (F. Ocqueteau, 1991), théorie qui s'appuie sur une part de vérité, c'est-à-dire, que tout un chacun peut être infecté. Ainsi, l'idée de dommage provoqué à autrui disparaît dans l'acte de contamination sexuelle pour devenir un dommage qu'un individu se cause à soi-même. Cependant, ces théories juridiques profanes, véhiculées dans les campagnes de prévention et inscrites dans les dispositifs de lutte contre la maladie sont fragiles de plusieurs points de vue. Elles ne différencient pas les cas de contaminations des individus qui se savent malades de celles produites par ceux qui ignorent leur état. Par ailleurs, en droit pénal, le consentement de la victime n'enlève pas le caractère criminel d'un acte, ce que la théorie de l'auto-exposition consciente paraîtrait supposer.

Une autre faiblesse de cette théorie est son incohérence par rapport à la façon dont la vie humaine est protégée dans le droit contemporain. Celle-ci est même protégée contre la volonté de celui qui vit et c'est pour cette raison que, même sans rentrer dans la question de l'euthanasie, le suicide est une liberté et non pas un droit (F. Terré, 1994). De ce fait, l'on ne peut pas demander des dommages-intérêts à celui qui nous a empêché de nous suicider. Or, la théorie de l'auto-exposition consciente suppose qu'un individu a le droit de se contaminer. Sans se prononcer sur la validité de cette théorie, la Cour de cassation l'a indirectement soutenue dans un arrêt célèbre et attendu de 1998 (*JCP,* 1998.II.10132). Dans une affaire dans laquelle un individu avait contaminé sa compagne, se sachant lui-même séropositif et connaissant la séronégativité de celle-ci, la Cour a refusé de qualifier le comportement du premier d'empoisonnement. Pour que cette qualification soit applicable, selon les magistrats, il fallait qu'il y ait de la part de celui qui contamine *une intention de tuer* (S. Gromb, 1999) ce qui paraît impossible à prouver et même à imaginer dans des rapports sexuels entre adultes consentants. En effet, ceci supposerait de considérer les rapports sexuels comme un pur moyen de contamination, en dehors de toutes les variables affectives et relationnelles dans lesquelles les inscrivent les représentations communes.

L'appréhension de la maladie dans les campagnes de prévention

La théorie de l'auto-exposition consciente telle qu'elle est véhiculée dans les campagnes de prévention a produit une véritable révolution dans l'appréhension profane de la maladie. Les stratégies traditionnelles contre les épidémies font souvent un amalgame entre les malades et la maladie et s'accompagnent d'une interprétation du mal en termes de sanctions religieuses, naturelles ou morales de certains comportements (Sontag,

1993). Ceci suscite un sentiment d'hostilité envers les malades et de sécurité chez ceux qui se pensent sains et qui abritent la conviction que la maladie ne peut frapper que ceux qui la méritent (Pollak, 1989). Ce type de récit, bien que rassurant psychologiquement pour certains, peut entraîner des conséquences catastrophiques en termes de contamination. La théorie de l'auto-exposition consciente, en revanche, a différencié la maladie du malade. Celui-ci est considéré victime de la maladie (pouvant par ailleurs se recontaminer lui-même, devant se protéger comme les individus non atteints) et non pas son suppôt ayant l'intention d'emporter les autres dans la maladie et la mort. Cette intention appartiendrait au virus et non pas à celui qui le porte et qui le subit. Cette distinction entre la maladie et les malades se manifeste aussi dans la façon par laquelle sont considérés les individus, en tant qu'agents potentiels de la contamination. Puisque la séronégativité peut être un leurre – à cause du décalage entre les résultats des tests et le véritable état sérologique de la personne –, l'on doit autant se protéger contre un individu sain que malade. Cette fiction selon laquelle tout un chacun est atteint par le virus, est bien plus efficace en termes de prévention que les récits traditionnels. La théorie de l'auto-exposition consciente paraît donc la meilleure équation pour sauver le plus grand nombre de vies en même temps que pour respecter les droits des malades.

Sexualité et Sida

Dans les sociétés occidentales, les nouvelles stratégies de prévention se sont heurtées aux représentations dominantes de la sexualité. Selon certains groupes, les campagnes de prévention risquaient de banaliser la sexualité et par cette voie d'inciter à des comportements de légèreté et de débauche (F. Dubois-Arber, 1998). Pour cette raison, leurs contenus sont restés très allusifs et une information complète à propos des comportements sexuels contaminants est loin d'être atteinte. De ce fait, la théorie de l'auto-exposition consciente risque d'être moins consciente que ce que l'on pourrait l'imaginer, de fragiliser ses faibles points d'appui et de produire de graves incohérences dans les stratégies globales de prévention. Néanmoins, le moralisme des responsables des politiques publiques n'a pas empêché à la théorie de l'auto-exposition consciente de produire des savoirs à propos des comportements sexuels de nos contemporains au temps du Sida. En effet, le déplacement du malade fautif vers le non-malade responsable était de nature à susciter des explorations sociologiques à propos des attitudes de ces derniers face au risque de contamination. Les enquêtes réalisées montrent que l'idée que tout rapport sexuel, y compris avec des partenaires stables, peut mener à la mort est à la fois trop cruelle et trop abstraite pour être intégrée dans les stratégies relationnelles des individus. En effet, des études européennes et françaises montrent que les comportements face au risque ne se structurent pas selon une rationalité purement sanitaire mais, au contraire, que d'autres affectives et relationnelles prennent souvent le devant. Des enquêtes qualitatives ont établi que, pour la plupart, les individus se protègent du risque de contamination par la sélection des partenaires et non pas par l'utilisation systématique du préservatif (A. Giami, 1995). De ce fait, la menace de la mort à la suite d'une relation sexuelle non protégée demeure secondaire par rapport à d'autres priorités. Ces constats ont permis de formuler l'hypothèse selon laquelle au cours des années 1980, on a été confrontés à l'idée, certes très moraliste, que la promiscuité pouvait être « la force motrice de l'épidémie ». Cette idée devait être combattue de manière polémique au cours des années 1990 car les relations amoureuses sont en train de devenir « la force motrice de l'épidémie » (M. Bochow, 1994). C'est en prenant en compte ces données qu'en France, dans les récentes campagnes de prévention l'on a lancé le slogan *« le préservatif préserve de tout, sauf de l'amour »*.

Ces données peuvent laisser penser que la croyance dans la séropositivité généralisée est une fiction utile pour ordonner et donner sens à l'ensemble du dispositif de lutte contre la maladie, indépendamment des changements sexuels qu'elle suscite. Après tout, la théorie de l'auto-exposition consciente a supposé, pour la première fois dans l'histoire des politiques sanitaires des pays occidentaux, que les individus pouvaient choisir librement aussi bien de vivre que de ne pas vivre.

► ARCAT-SIDA, *Le SIDA, comprendre pour mieux lutter*, Paris, ARCAT-SIDA, 1999. — BAUD J.-P., « Les maladies exotiques », in *Sida & Libertés. La régulation d'une épidémie dans un état de droit*, Paris, Actes Sud, 1991, 17-36. — BOCHOW M., « A wealth of Data but a Dearth of Good Interpretation. Notes on Deficiency in Prevention oriented Research, Taking Gay Men as an Exemple », in *Aids in Europe. The behavioral aspect. European Conference on Methods and Results of Psychosocial Aids Research*, Berlin, 26-29 septembre 1994. — BOLTHO-MASSARELLI V. & O'BOYLE M., « Droits de l'homme et santé publique, une nouvelle alliance », in *Sida & Libertés, op. cit.*, 37-60. — CARVAIS R., « La maladie, la loi et les mœurs », in *Pasteur et la révolution pastorienne*, SALOMON-BAYET C. dir., Paris, Payot, 1986, 279-330. — DEBRÉ P., *Les Traitements du Sida*, Paris, Flammarion, 1997. — DUBOIS-ARBER F., « La prévention du Sida dans une nouvelle phase de l'épidémie : questions et enjeux », in *Le Sida en Europe, nouveaux enjeux pour les sciences sociales*, Paris, ANRS, 1998, 105-118. — FAGOT-LARGEAULT A., « Réflexions sur la notion de qualité de la vie », *Archives de philosophie du droit*, 36, 1991, 135-153. — GIAMI A., « Représentations de la sexualité et représentation des partenaires à l'époque du Sida », *Sexualité et Sida, recherches en sciences sociales*, Paris, ANRS, 1995, 15-38. — GROMB S., « La contamination sexuelle par le VIH peut-elle être qualifiée d'empoisonnement ? », *Méd. & Droit*, 1999, 34, 10-13. — KAZATCHKINE M., « Progrès dans la compréhension et le traite-

ment de l'infection par le VIH, 1996-1997 », in *Le Sida en Europe, op. cit.*, 25-34. — KELLY K. T., *New directions in sexual ethics : moral theology and the challenge of AIDS*, London/Washington, G. Champman, 1998. — LO B., AIDS & REICH W. T. éd., *Encyclopédia of Bioethics*, vol. 1, Georgetown Univ., 1995, 111-122. — LERMAN E., *Safer sex : the new morality*, Buena Park, Calif. : Morning Glory Press, 2000. — OCQUETEAU F., « La répression pénale dans la lutte contre le sida : solution ou alibi ? », in *Sida & Libertés, op. cit.*, 229-250. — POLLAK M., *Les Homosexuels et le Sida, sociologie d'une épidémie*, Paris, Métailié, 1988. — SONTAG S., *La Maladie comme métaphore. Le Sida et ses métaphores*, Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 1993. — ROZENBAUM W., *La Vie est une maladie sexuellement transmissible constamment mortelle*, Paris, Stock, 1999. — TERRÉ F., *Le Suicide*, Paris, PUF, 1994.

Marcela IACUB

→ Discrimination sexuelle, Drogue, Gènes, Risque, Santé publique.

CONTEXTUALISME → Épistémologie

CONTRACTUALISME

L'idée selon laquelle nos obligations politiques et nos relations sociales reposent sur un accord est intuitivement très attrayante. Cette intuition s'explique notamment par le caractère d'obligation que nous attribuons à la promesse donnée. Si nous donnons notre accord pour faire quelque chose, nous sommes supposés l'accepter. De plus, lorsque nous donnons notre accord à condition que les autres le donnent aussi, il y a confiance mutuelle et création d'attentes réciproques, ce qui justifie le fait de dire que toutes les parties sont liées par leur accord. Mais l'obligation de tenir ses promesses ne suffit pas à expliquer la force intuitive de l'accord. En effet, les accords ne comportent pas tous des promesses. De plus, il nous faut encore expliquer pourquoi nous devrions tenir nos promesses, et l'on ne peut pas invoquer une promesse contractuelle pour expliquer ce devoir. Hume justifiait les obligations liées à la promesse et au contrat par leur utilité publique, et tenait pour superficielles les conceptions contractualistes des relations politiques.

Supposons toutefois que nous placions l'attrait intuitif de l'idée d'accord non dans la notion de promesse, mais dans l'idée selon laquelle les règles de la coopération sociale devraient se fonder sur le libre consentement des individus et devraient être à leur avantage réciproque. L'argument utilitariste de Hume ne parvient pas facilement à rendre compte de ces idées, car il n'y a pas de rapport clair entre l'utilité publique d'une part, et ce qui est au bénéfice de chaque personne, ou ce à quoi elle consent librement, d'autre part. Ici, l'idée d'accord fait appel à des associations plus profondes avec les idéaux démocratiques de liberté et d'égalité. Si l'on suppose que les individus sont, de droit, libres et égaux, il est naturel de penser qu'ils ont librement consenti aux exigences politiques et sociales auxquelles ils sont soumis. Ainsi comprises, les idées de contrat et d'accord peuvent être utiles pour nous aider à expliciter ce qu'impliquent la liberté et l'égalité.

Mais les conceptions du contrat ne sont pas toutes démocratiques. Hobbes utilisait l'idée de consentement unanime pour défendre le pouvoir politique absolu du souverain. D'autres ont recours à cette idée pour étayer la doctrine libérale classique du « laisser-faire » et de la répartition des richesses par les mécanismes du marché. D'autres encore invoquent cette conception du contrat pour expliquer la stabilité des normes et institutions traditionnelles.

Les conceptions du contrat diffèrent selon la définition que l'on donne de l'idée d'accord : qui sont les parties à l'accord ? Comment se situent-elles l'une par rapport à l'autre (en fonction du *statu quo*, de l'état de nature, ou de la stricte égalité) ? Quels sont leurs intentions, leur capacité et leurs intérêts ? De quels droits et de quels pouvoirs disposent-elles ? Quel est le but de l'accord (protection politique de droits préexistants, constitution, ou obligations sociales et politiques) ? L'accord est-il considéré comme réel ou hypothétique, comme historique ou anhistorique ?

Deux types de contrastes peuvent nous aider à classer les conceptions du contrat. Premièrement, le *contractualisme politique* concerne les relations politiques et sociales associées à l'idée de justice, et notamment les pouvoirs légitimes des États, les droits et devoirs politiques des citoyens, les droits de propriété et leur répartition, et la structure des relations économiques. Ce sont bien les questions de justice politique qui préoccupent les principaux représentants de la doctrine du contrat social : Hobbes, Locke, Rousseau, Kant et Rawls. Le *contractualisme moral*, lui, applique l'idée d'accord non seulement aux questions de justice, mais aussi aux relations morales. La conception du contrat la plus ambitieuse consisterait à soutenir que tous nos devoirs et relations, politiques et non politiques, reposent sur un accord. Cependant, aucun de ces grands penseurs ne défend cette position ambitieuse.

D'autre part, une *conception sociale du contrat* affirme que certains devoirs et institutions fondamentaux ont pour fondement l'accord unanime de tous les membres de la société. Ici, la notion d'unanimité est utilisée pour éclairer l'idée selon laquelle la justice, ou la moralité en général, suppose des règles publiques uniformes, appliquées de manière impartiale à tous les individus, et apportant à chacun également un bienfait quelconque. Une *conception individualiste du contrat* soutient au contraire que certains devoirs et institutions

fondamentaux trouvent leur origine dans l'accord privé, non social. Le libertarianisme de Robert Nozick est une forme de contractualisme politique en ce sens individualiste, puisqu'il décrit le pouvoir politique légitime comme ayant sa source non dans un contrat social mais dans une série de contrats privés isolés, conclus entre des individus privés en vue de protéger leurs droits préexistants.

Nous porterons ici notre attention sur le contractualisme politique et moral, envisagé dans la tradition du contrat social. Les deux principales branches de la doctrine du contrat social s'intéressent traditionnellement aux questions de justice politique. Les *conceptions du contrat fondées sur les intérêts* sont issues de la réflexion de Hobbes ; les *conceptions démocratiques du contrat* ont pour origine la théorie des droits naturels de Locke, qui fut ensuite développée par Rousseau et Kant.

Hobbes et le contrat fondé sur les intérêts

L'objectif commun des conceptions fondées sur les intérêts est de définir la justice (ou la moralité en général) comme étant ce qui favorise au mieux les intérêts éclairés de chaque personne. La justice est présentée comme un prolongement rationnel du bien de chacun. Dans la *République*, Platon analyse l'argument de Glaucon selon lequel la justice ne serait qu'un pacte conclu entre des égoïstes rationnels (I, 358 *e*-359 *b*). Pour étayer cette idée intuitive, la conception moderne du contrat fondé sur les intérêts affirme que les désirs et les intérêts fondamentaux des individus sont déterminés par leur nature et par les circonstances, et peuvent être définis en l'absence de concepts moraux. L'intérêt des personnes est habituellement décrit comme étant l'intérêt qu'elles portent à elles-mêmes, mais pas toujours exclusivement (Hobbes admettait l'« affection conjugale » comme un motif très répandu). L'important, c'est que les finalités des différents individus sont profondément contradictoires. L'accord est alors présenté comme un compromis rationnel, un marché entre des intérêts essentiellement conflictuels, dans lequel chaque partie est disposée à limiter la poursuite directe de ses intérêts, à condition que les autres fassent de même. Un trait essentiel des conceptions fondées sur les intérêts est que chaque partie à l'accord doit y gagner quelque chose (ou du moins ne pas y perdre) par rapport à ce qu'elle aurait en l'absence d'accord ; une amélioration au sens de Pareto constitue alors la condition d'un tel accord. (Un changement de distribution de la position A à la position B est une amélioration au sens de Pareto lorsqu'au moins une personne se trouve mieux lotie en B et que personne n'y perd par rapport à la situation A. Une distribution est *efficace* au sens de Pareto lorsque personne ne peut améliorer sa situation sans détériorer celle d'un autre.)

Les accords fondés sur les intérêts sont *historiques* au sens où l'accord des parties dépend du fait qu'elles connaissent leurs désirs et leur situation particulière. Dans la conception de Hobbes, les circonstances historiques des parties sont définies par un état de nature hypothétique, présocial et non coopératif. Le but de l'accord est d'aboutir à des principes qui définissent les conditions d'une coopération sociale pacifique et efficace, dans l'hypothèse que les êtres humains se soucient avant tout de la défense de leurs propres intérêts, qu'ils sont essentiellement indifférents au bien-être des personnes qu'ils ne connaissent pas, et qu'ils ne se préoccupent pas de la moralité et de la justice en tant que telles. Dans les conceptions *conventionnelles*, les parties répondent aux mêmes motivations, mais leurs circonstances historiques sont définies par le *statu quo* du moment. Du fait que les conceptions conventionnelles tiennent le *statu quo* pour acquis, elles ne cherchent pas à justifier ou à critiquer les normes existantes de la coopération sociale. Leur but est en grande partie de nature explicative.

Le contrat social de Hobbes répond à deux objectifs. Premièrement, c'est un mécanisme d'analyse destiné à préciser la nature et les conditions nécessaires de la société politique. Son deuxième objectif est normatif : justifier le pouvoir politique absolu. Pour découvrir la nature du pouvoir politique, Hobbes dissout par l'imagination la société politique en ses parties constituantes, les individus, et pose la question suivante : comment la société politique peut-elle se créer à partir de cette situation initiale ? En l'absence de pouvoir politique effectif, les individus (ou les familles) se trouveraient dans un état de nature non coopératif. La nature humaine est telle que les fins premières des individus ont les individus eux-mêmes pour objet (ou, au mieux, leur famille) et sont fondamentalement en conflit. Hobbes soutient que les trois motivations qui nous sont les plus chères sont la préservation de soi, l'« affection conjugale » et les moyens de vivre confortablement. Étant donné ces motivations, et l'incertitude quant à notre avenir, nos désirs sont insatiables ; nous désirons « pouvoir après pouvoir », tout moyen présent de réaliser notre bien futur. Mais, les ressources étant peu abondantes, l'humanité existe dans un état de concurrence naturelle (*Léviathan,* II, 17). De plus, nous sommes tous approximativement de force physique et mentale égale, suffisamment égaux en tout cas pour que le plus faible représente une menace pour le plus fort. Étant donné ces conditions, la thèse de Hobbes est qu'un état de nature tend inévitablement vers un état de guerre. Car en l'absence de pouvoir politique effectif, il est irrationnel de faire confiance à ses congénères. Pour protéger sa personne et ses possessions, chaque personne a pour réaction rationnelle, dans cette situation, de passer à l'offensive, d'attaquer les autres la première dès que les circonstances paraissent favorables. Le résultat est une irrationalité collective : une situation dans laquelle chaque personne fait ce qui est le mieux pour elle étant donné les circonstances, mais dans laquelle tous se retrou-

vent aussi plus mal lotis que s'ils avaient agi (conjointement) d'une autre manière. Tel est le « dilemme de l'état de nature ».

Par sa conception de l'« état de nature », Hobbes fut le premier penseur à décrire la structure des situations de type « dilemme du prisonnier », un mécanisme analytique destiné à mettre en évidence les paradoxes liés à la coopération et qui joue un rôle important dans les conceptions modernes du contrat fondé sur les intérêts. La solution que propose Hobbes au « dilemme de l'état de nature » est le contrat social. Ce qu'il faut, pour tirer de ce dilemme ceux qui y sont plongés, ou pour éviter de devoir y faire face là où il n'existe pas, c'est : *1)* un système de normes qui rend la coopération sociale possible (« les lois de la nature ») ; et *2)* un souverain effectif qui fasse connaître et respecter les lois positives stipulant ces mêmes « articles de paix ». Par le contrat social, chacun autorise une personne à assurer cette fonction, et lui accorde les pouvoirs suffisants pour le faire. Cet accord est une autorisation mutuelle donnée par chacun à tous les autres, et non un accord passé avec le souverain (un contrat de gouvernement), car le souverain ne saurait être lié par un accord *(ibid.*, II, 17 *in fine)*.

Le pouvoir politique selon Hobbes doit être effectivement absolu pour que le souverain puisse remplir son rôle, lequel consiste à *stabiliser* la coopération sociale en garantissant à tous que les normes de coopération sont appliquées et qu'elles seront respectées par les autres. Cette assurance est nécessaire pour qu'il devienne rationnel pour chacun de respecter lui-même les lois. Sans autorité politique, dans l'état de nature, il est irrationnel d'observer les normes de coopération (telles que tenir ses engagements) car on n'a aucune assurance que les autres les observeront aussi ; l'obéissance unilatérale expose à la destruction.

Locke affirmait qu'il était irrationnel de consentir à autoriser qui que ce soit à vivre au-dessus de la loi et exercer le pouvoir politique absolu (*Second Traité*, chap. VII, sect. 90-94). Il existe en effet selon lui de meilleures possibilités, telles qu'un régime constitutionnel qui limite le pouvoir politique et garantit certains droits individuels. Hobbes conteste la stabilité des régimes constitutionnels ; le pouvoir politique effectif ne peut pas être, selon lui, limité, divisé ni assujetti à l'autorité de la loi. L'histoire semble avoir tranché la querelle en faveur de Locke. Ce qui reste néanmoins intéressant chez Hobbes, ce n'est pas sa défense de l'absolutisme mais la façon dont il conçoit la structure du contrat social.

Conceptions hobbesiennes contemporaines

L'intérêt de la conception hobbesienne se manifeste dans les travaux de David Gauthier et James Buchanan, deux éminents défenseurs de Hobbes au XXe s. Tous deux défendent le libéralisme classique que prônent les économistes du « laisser-faire ». Nous nous intéresserons à Gauthier : à la différence de Hobbes et de Buchanan, Gauthier ne tente pas de justifier l'autorité politique de l'exécutif – il pense qu'elle est inefficace et superflue pour des individus pleinement rationnels. Ses objectifs sont : *1)* de proposer une « reconstruction rationnelle » de la moralité ; *2)* de montrer que la société occidentale fondée sur le marché est la société que recommande la raison (*Morals by Agreement*, 339, 353). En ce qui concerne le premier projet, Gauthier soutient que la rationalité consiste pour l'individu à maximiser son utilité. La morale impose des contraintes aux choix et aux actions des individus. Elle peut être envisagée comme un prolongement des principes du choix rationnel, conçus comme autant de règles qu'il est rationnel de suivre pour maximiser sa propre utilité dans l'interaction sociale. La morale se réduit alors à une notion d'intérêt personnel éclairé : ce sont les restrictions auxquelles des individus rationnels consentiraient mutuellement en vue de promouvoir leurs intérêts privés.

Gauthier expose ce thème néo-hobbesien dans sa défense du « système de liberté naturelle » (défini par Adam Smith). Pour Gauthier, c'est le modèle de l'*homo oeconomicus* qui caractérise le mieux les relations humaines. « L'*homo oeconomicus* est un contractarien radical en ce que *toutes* ses relations interpersonnelles libres et non contraintes sont de nature contractuelle » (Gauthier, *op. cit.*, 319). Les transactions contractuelles sont à la base du comportement de marché. Les marchés sont « un idéal d'interaction humaine » (*ibid.*, 100), parce que *1)* nous y agissons *libérés* de toute contrainte morale, en mettant directement en œuvre un comportement de maximisation de l'utilité ; *2)* dans les cas de concurrence pure et parfaite, les marchés sont *efficaces*. Mais en raison des externalités dont souffrent les marchés imparfaits dans le monde réel, ils échouent souvent dans cette tâche : chaque personne agit en vue de maximiser son utilité individuelle, et le résultat est un équilibre non efficace (c'est l'enseignement du dilemme du prisonnier). « La morale naît des défaillances du marché » (*ibid.*, 84). Le rôle de la morale est d'approcher par approximation l'équilibre efficient qui prévaudrait dans les cas de concurrence parfaite. Mais elle exige la coopération, une stratégie conjointe de respect mutuel des contraintes pesant sur la maximisation de l'utilité individuelle. C'est là le rôle que Gauthier entend donner à son contrat social. Il fournit les termes moraux de la coopération qui est nécessaire pour atteindre par approximation l'idéal de parfaite interaction sur le marché.

Hobbes soutient que les marchés et la propriété ne sont pas possibles en l'état de nature ; c'est le rôle du souverain de définir et de faire respecter les droits de propriétés. Mais Gauthier affirme que, étant donné les bienfaits étendus qu'ils procurent, les marchés et la propriété naturelle naîtraient sous l'effet d'une « main invisible » en l'absence de pou-

voir politique et de contrat social. Le comportement de marché et la propriété privée sont d'ordre présocial et font partie de notre condition naturelle. Le contrat social de Gauthier ne porte donc pas sur le fait que c'est le pouvoir politique, la propriété ou les marchés qui constituent le mode primaire de répartition de la propriété. Il s'agit plutôt d'une transaction contractuelle par laquelle les individus s'entendent sur un principe (« concession relative au minimax » – le fait de minimiser les gains maximum) permettant de faire face aux externalités qui sont à l'origine des défaillances du marché, mais permettant aussi de répartir les fruits de la coopération (« l'excédent coopératif ») extérieure aux relations de marché. Ce principe se substitue au marché parfait dans la mesure où il répartit les bénéfices et les charges de la coopération en fonction de la contribution marginale de chaque personne. Le contrat social de Gauthier assure donc une fonction limitée, mais nécessaire, selon lui, pour qu'une coopération pacifique et efficace soit possible.

Les conceptions hobbesiennes posent trois problèmes qui méritent d'être mentionnés. Premièrement, la propriété est-elle réellement possible en l'état de nature ? La propriété est une institution, un ensemble complexe de droits et de devoirs qui peuvent être conçus de différentes manières. Comment, en l'absence de pouvoir politique ou d'accord social, des individus isolés, soucieux de leur propre intérêt, peuvent-ils coordonner leurs attentes et leur conduite, et s'entendre sur un régime de propriété particulier ? L'un des rôles de l'autorité politique est de résoudre ce problème de coordination.

Un second problème se pose dans toutes ces conceptions hobbesiennes : comment fournir à tous l'assurance que les normes de coopération seront généralement observées, une telle assurance étant nécessaire à la stabilité. Les hobbesiens définissent la moralité comme un ensemble de normes mutuellement avantageuses, qu'il est rationnel de respecter tant que les autres le font aussi. Chaque personne profite du fait que les autres se conforment aussi aux normes. Mais il semble souvent que les contraintes morales entrent en conflit avec nos intérêts rationnels, et nombreux sont ceux qui estiment que c'est là une raison suffisante d'ignorer ces contraintes. Comment peut-on convaincre ces « resquilleurs » – ou adeptes du « ticket gratuit » *(free rider)* – qu'il est dans leur intérêt rationnel de ne pas contourner les contraintes morales lorsque les circonstances s'y prêtent ? Les hobbesiens ne peuvent pas répondre que nous devons être justes au nom de la simple justice – cela n'aurait aucun sens au regard de leur conception instrumentale de la morale. C'est ce *problème de l'assurance* qui explique pourquoi Hobbes confie au souverain le pouvoir politique absolu : il n'y a aucun autre moyen de se garantir du phénomène du ticket gratuit, lequel affaiblit la croyance de chacun en la rationalité du respect des règles morales et légales. La solution de Gauthier est non politique : avec le temps, les resquilleurs acquièrent une réputation de manque de fiabilité, et les autres refusent de coopérer avec eux. Il est donc rationnel d'acquérir une disposition à respecter systématiquement ces normes. Cette solution peut fonctionner pour des individus en interaction récurrente. Mais comment prévenir les défections parmi les étrangers ? Plus la société est vaste, moins la réputation joue un rôle efficace, de sorte que, dans les conditions modernes, on peut douter que la réputation suffise à maintenir la stabilité.

Un troisième problème se pose enfin : quelle motivation les individus pourraient-ils avoir *aujourd'hui* pour adopter la conception hobbesienne ? Pour les hobbesiens, justifier les normes, c'est montrer qu'elles sont en faveur des intérêts existants de chaque personne. Or nombreux sont ceux qui, profitant actuellement du *statu quo*, seraient grandement désavantagés si l'on adoptait les dispositions conformes au « laisser-faire » que préconisent Gauthier ou Buchanan (par exemple les détenteurs de monopoles et d'oligopoles, les bénéficiaires des règlements et des subventions de l'État, et tous ceux qui reçoivent une aide sociale). Quelle raison ces individus-là auraient-ils d'accepter les arguments inspirés par cette conception du contrat en faveur de la réforme ? Peut-on sérieusement affirmer que, dans les économies mixtes d'Occident, *chacun* profiterait d'un retour au « laisser-faire » ? L'histoire est là pour nous rappeler que cette transition ne peut qu'entraîner de nouvelles conséquences adverses pour ceux qui sont déjà défavorisés par leur nature et leur classe économique, et produire des bénéfices plus grands encore pour ceux qui sont déjà mieux lotis. S'il ne résout pas ce problème de motivation, l'essai de justification des conceptions hobbesiennes modernes ne peut pas, selon son propre raisonnement, être mené à son terme.

Conventionnalisme et contractualisme

Hume reproche à la théorie du contrat social de donner une description erronée de la légitimité politique et de l'obligation. Mais il affirme que les règles de « justice » (portant sur la propriété, les contrats et les échanges économiques), les règles de la promesse et de l'allégeance à l'État pourraient *s'expliquer* comme un « type de contrat », qu'il nomme « convention ». Une convention au sens de Hume prévaut dans les conditions suivantes : *a)* Il existe un système de règles sociales qui précise les positions dans la société ainsi que les droits, les pouvoirs et les devoirs qui s'y attachent, et qui définit les conduites permises et défendues. *b)* Les règles sont publiquement reconnues comme faisant autorité et ayant un rôle de régulation, et *c)* elles sont mutuellement avantageuses pour tous les individus concernés. *d)* Chaque personne accepte les règles parce qu'elle pense que les autres

le font, et c'est là une connaissance partagée. *e)* Les bénéfices qui peuvent être tirés de ces règles dépendent du fait que chaque personne y adhère régulièrement. Enfin, *f)* chaque personne a une disposition à observer les règles dans la poursuite de ses intérêts, pourvu que les autres manifestent une disposition similaire (*Traité de la nature humaine,* 1740, III, II, 2 ; *Enquête sur les principes de la morale,* 1751, sect. VII).

L'idée de la convention est surtout utilisée à des fins d'analyse ou d'explication, pour rendre plus claires les institutions ou les pratiques généralement acceptées dans le cadre du *statu quo*. Le droit et les systèmes juridiques ont ainsi été analysés en termes de convention. Certains auteurs proposent une explication conventionnaliste non seulement de la justice, mais de toute la morale (Harman, *The Nature of Morality*, chap. 9). Le terme de « contrat social » est souvent appliqué par les théoriciens des sciences sociales aux pratiques qui possèdent les principales caractéristiques de la convention au sens humien. Les conventions procurent, comme les contrats sociaux, des bénéfices mutuels, mais seulement au sens faible où chaque participant se trouve mieux loti qu'il le serait en l'absence de telles règles. Par exemple, pratiquement tous les systèmes de propriété, pour inégalitaires qu'ils soient, peuvent se définir comme une convention, un « contrat social » en ce sens faible. Si l'on doit qualifier de « contractualistes » les conceptions conventionnalistes, il faut reconnaître que leurs fins sont purement explicatives, et non normatives. Le simple fait que chacun bénéficie d'une pratique existante ne la justifie pas pour autant, bien que ce fait puisse expliquer pourquoi chacun continue d'y adhérer.

Les conceptions démocratiques du contrat : Locke, Rousseau, Kant et Rawls

Liberté et égalité sont les idéaux fondamentaux de la démocratie. Le rôle général du contrat social chez Locke, Rousseau, Kant et Rawls est de montrer clairement ce qu'exigent la liberté et l'égalité en matière de justice politique et sociale. Si les personnes libres pouvaient, ou voulaient, toutes se mettre d'accord à partir d'une position d'égalité convenablement définie, les normes qu'elles accepteraient représenteraient les exigences de la justice démocratique qui s'applique à nous aujourd'hui, pour autant que nous visions à vivre ensemble dans des conditions de liberté et de justice égales pour tous.

L'accord unanime de personnes libres placées en situations égales est un élément que ces auteurs emploient à des fins différentes ; et chacun d'eux définit à sa manière les conditions de l'accord. Pour Locke, le contrat social est un critère pour apprécier la légitimité des constitutions existantes ; pour Rousseau et Kant, c'est de plus un critère de législation juste ; et pour Rawls, le contrat social fournit des principes et des critères permettant de construire les institutions fondamentales de la société.

Les conceptions démocratiques du contrat affirment que, quelles que soient *de facto* les différences entre les individus, toutes les personnes sont libres et égales de droit *(de jure),* puisque chacune jouit des capacités de raison, d'intellect et de maîtrise de soi qui sont requises pour décider rationnellement de son bien et répondre aux exigences sociales. Les conceptions démocratiques sont *fondées sur les droits* (et non purement sur les intérêts), en ce qu'elles définissent l'accord comme procédant de certains principes antécédents relatifs aux droits et à la justice, et comme étant soumis à ces principes, lesquels sont présentés comme n'étant pas réductibles aux intérêts non moraux antécédents (ni à un accord préalable fondé sur ces intérêts). Ces principes du juste peuvent concerner certains droits et devoirs « naturels » ou moraux, que les parties à l'accord ne peuvent ni violer ni contourner par négociation (comme chez Locke, nous le verrons ci-après, et chez Kant, pour qui le seul droit originel que chacun possède en vertu de son humanité est « la liberté en accord avec la loi universelle » (Kant, *Métaphysique des mœurs,* I, *Division de la doctrine du droit,* 1797 ; Ak. 237-238 ; Pl. III, 486-488). Ou alors, les principes du juste peuvent être implicites dans un idéal des personnes comme étant libres, égales et dotées de certains pouvoirs moraux (comme chez Rawls), idéal qui est, de façon admise, implicite dans la culture publique d'une société démocratique.

La tradition contractualiste démocratique trouve son origine dans l'argument de Locke contre l'absolutisme royal. Locke soutient que tous les individus sont dotés à la naissance d'une liberté égale, en vertu de laquelle aucune personne ne peut exercer un pouvoir politique légitime sur une autre sans le consentement de celle-ci. De plus, chacun est dès sa naissance soumis à un devoir naturel envers Dieu, celui de se préserver lui-même et le reste de l'humanité. Étant donné ces droits et ces devoirs (la « loi fondamentale de la nature », selon Locke), le problème que Locke pose est de savoir comment une autorité politique *légitime* pourrait se dégager d'une condition où les droits sont égaux, condition définie par un état de nature non politique mais socialisé (Locke, *Second Traité,* chap. IX, sect. 124-133). Locke laisse entendre que, pour être juste, une constitution doit pouvoir être contractée à partir d'un état de nature et procéder d'une série d'accords ayant les caractéristiques suivantes : *1)* personne ne consent à quoi que ce soit qui le mettrait dans une situation pire que l'état de nature ; et *2)* personne ne consent à quoi que ce soit qui l'amènerait à violer les droits naturels des autres ou ses propres devoirs naturels. Comme il est impossible d'instituer par contrat, sans que cela soit incompatible avec de telles conditions, un absolutisme royal, celui-ci est donc injuste. Une monarchie constitu-

tionnelle avec une franchise limitée pourrait en revanche être admise dans de telles conditions, de même que plusieurs autres systèmes constitutionnels – chacun d'eux serait alors une constitution légitime.

Le contrat social de Locke (comme ceux de Hobbes, de Rousseau, de Kant et de Rawls) est *hypothétique*, et non réel. La thèse de Locke n'est pas (comme le pensait Hume) qu'une constitution est légitime seulement si elle trouve effectivement son origine dans un accord (tel qu'un accord passé par nos ancêtres). En effet Locke dit qu' « on ne saurait obliger ses enfants ou sa postérité par un contrat, quel qu'il soit » (*ibid.*, chap. VIII, sect. 116). Il affirme plutôt qu'une constitution est légitime seulement si elle *aurait pu* trouver son origine dans un accord conclu à partir d'un état de droits égaux et de pouvoir politique égal. Le fait qu'un accord ait été réel est sans pertinence lorsqu'il s'agit d'appliquer ce critère.

Comme celle de Hobbes, la doctrine du contrat social de Locke a aussi une dimension *historique*, car elle envisage l'accord à partir d'un état de nature (hypothétique) dans lequel chacun connaît parfaitement sa situation et ses intérêts. Pourtant, à la différence de la doctrine de Hobbes, la situation de Locke est moralisée au sein d'une « communauté naturelle », puisque chacun y reconnaît qu'il existe des droits et des devoirs naturels, qui limitent la poursuite des intérêts de chacun, et admet qu'il est légitime d'y adhérer (*ibid.*, chap. IX, sect. 128).

Certains auteurs avancent que les contrats hypothétiques ne peuvent avoir aucune force d'obligation. Cette critique postule que de tels accords visent à rendre compte des obligations politiques des individus. Mais ce n'est pas là le premier objectif du contrat social de Locke (ni d'ailleurs de celui de Rawls, de Kant ou de Rousseau). Le but du contrat social de Locke n'est pas d'expliquer les devoirs des individus, mais la justice des institutions politiques. L'obligation de tenir sa promesse ne contribue en rien à expliquer l'efficacité du contrat social de Locke, considéré comme un critère pour évaluer la légitimité politique. Locke propose par ailleurs une conception contractualiste de l'obligation politique, mais il s'agit alors d'une conception individualiste du contrat. Les individus sont tenus, en tant que citoyens et sujets, de prêter allégeance à des régimes particuliers, et ils peuvent être liés ainsi à perpétuité, mais non par la naissance, seulement par le consentement qu'ils ont, autrefois, expressément donné. C'est un accord réel, et non hypothétique, qu'exige un tel consentement ayant force d'obligation. Mais ce n'est pas un accord social, qui impliquerait la participation de tous les membres de la société. Le consentement porteur d'obligation est « donné séparément » (*ibid.*, chap. VIII, sect. 117-122). La description que donne Locke de l'obligation politique fait l'objet de nombreuses objections (en particulier celles que lui adresse Hume, *Traité de la nature humaine* [III, II, 8] ; *Du contrat originel*). Mais cette conception de l'obligation politique n'est pas essentielle à sa conception du contrat social.

Rousseau et Kant

Pour Rousseau et Kant, le contrat social fournit un point de vue hypothétique à partir duquel il est possible de décider d'une législation juste. Il est aussi le pivot autour duquel s'articulent les notions de souveraineté démocratique, de liberté morale (autonomie), et de bien commun.

Toutes les conceptions du contrat social supposent que chacun tire parti de la coopération sociale. Rousseau affirme plus nettement l'interdépendance mutuelle des individus : certaines capacités et certains intérêts humains essentiels peuvent se réaliser *seulement* en société, et seulement lorsque la société possède une structure démocratique. Tandis qu'un état de nature se caractérise par la liberté naturelle, nous n'y disposons pas (comme le prétend Hobbes) de la prudence rationnelle, mais nous n'y sommes qu'un « animal stupide et borné » (Rousseau, *Du contrat social*, I, 8), mus par l'instinct et les appétits, quoique tempérés par la compassion naturelle. Nos capacités de rationalité (prudentielle et morale) dépendent de la société. Mais la raison humaine, les sensibilités morales et les affections humaines plus profondes ont été historiquement déformées par de graves inégalités de pouvoir et de propriété. L'humanité a ainsi été empêchée de réaliser ces biens importants, ainsi que sa liberté morale et civique. Comment peut-on créer une société dans laquelle les individus réalisent ces biens, sans éveiller la volonté de domination et d'asservissement, ainsi que les autres vices qui entachent l'histoire de l'homme ? (*ibid.*, I, 6). C'est là le problème que Rousseau tente de résoudre avec le contrat social.

Rousseau propose la notion de *volonté générale* pour expliquer l'idée que la liberté morale et civique ne peut être atteinte que lorsque les institutions politiques et sociales se conforment aux principes que les citoyens peuvent se donner réciproquement en tant que personnes libres et égales. La volonté particulière d'une personne se situe dans les intérêts et les plans qui constituent sa conception individuelle du bien. Hobbes souligne le conflit inévitable entre des volontés particulières ; son contrat social est un accord qui arbitre ce conflit en exigeant que chacun fasse des compromis pour le bénéfice mutuel. Une telle « somme de volontés particulières », guidée purement par l'intérêt privé, est ce que Rousseau appelle la « volonté de tous » (*ibid.*, II, 3). La volonté générale n'est pas une majorité, ni même l'unanimité, des volontés particulières. C'est ce que nous voudrions tous si nous subordonnions nos volontés particulières et adoptions le point de vue de

citoyens libres et égaux, dont chacun serait motivé par le souci de vouloir le bien du public et de chacun de ses membres (*ibid.*, II, 4).

La volonté générale s'exprime initialement par le contrat social. Son objet est le *bien commun*. Pour Rousseau (comme ensuite pour Kant et Rawls), les multiples différences entre volontés particulières ne signifient pas qu'il ne puisse pas exister une finalité suprême que tous partageraient, et qui devrait régler la libre poursuite individuelle des fins particulières. Un tel bien commun peut exister, et c'est un bien nécessaire pour que tous puissent réaliser le bien qu'est la liberté morale et civique. Le bien commun est constitué, en premier lieu, par les institutions et les lois qui protègent les droits fondamentaux (« naturels ») des individus (*ibid.*, II, 4) et définissent une constitution juste. Il s'agit notamment des institutions démocratiques qui assurent la liberté civique des citoyens, leur égale participation à la délibération et à la décision législatives. Au-delà, le bien commun représente les lois qui sont voulues dans le cadre de procédures démocratiques légitimes, et qui défendent l'intérêt que chaque citoyen éprouve pour sa liberté et sa sécurité.

Pour Rousseau (et Kant), le contrat social et la volonté générale donnent aussi un contenu à l'idée, difficile à définir, de *liberté morale*. La liberté naturelle – le fait d'agir comme on l'entend en n'obéissant qu'à ses impulsions ou ses penchants – est une sorte d'esclavage, « et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (*ibid.*, I, 8). Nous avons un intérêt fondamental à réaliser ce type de liberté, puisque (selon Kant) c'est le seul moyen de réaliser pleinement les pouvoirs de la raison pratique qui font de nous des êtres humains. La liberté morale, ou l'autonomie, ne peut être atteinte qu'en société et, dans ce cas (pour Rousseau), seulement lorsque les institutions politiques et sociales se conforment aux principes que les citoyens se donneraient démocratiquement en tant que personnes libres et égales. Agir de manière autonome, c'est agir de façon compatible avec la volonté générale, pour elle-même – c'est subordonner de plein gré la libre poursuite de son bien particulier à la justice et au bien commun, tels qu'ils sont définis par le contrat social.

Dans la philosophie politique de Kant, le peuple est constitué comme souverain par un contrat originel ; lui seul possède l'autorité légitime pour créer et réformer la constitution. Le contrat original fournit les critères de légitimité de l'État et de ses lois (*Métaphysique des mœurs*, *Doctrine du droit*, II, § 46-47, 50, Ak. VI, 315, 339-340 ; Pl. III, 580-581 et 611-612). Ce contrat n'est pas historique, mais « une simple idée de raison... il oblige toute personne qui légifère à produire ses lois de telle façon qu'elles *auraient pu* émaner de la volonté unie de tout un peuple » (« Sur le lieu commun... », Ak., VIII ; Pl. 279-280, 297). Dans la philosophie morale de Kant, la troisième formulation de l'impératif catégorique élargit l'idée de contrat originel pour l'appliquer à la morale en général : « Tout être raisonnable doit agir comme s'il était toujours, par ses maximes, un membre législateur dans le règne universel des fins » (*Fondements*, II ; Ak. IV, 438 ; Pl. 305-306).

Rawls et les conceptions démocratiques contemporaines

John Rawls développe et transforme les théories du contrat social fondé sur les droits naturels qu'on trouve chez Kant, Rousseau et Locke. Il vise surtout à donner un contenu plus riche aux idées de volonté générale, de bien commun et d'autonomie. Pour ce faire, Rawls définit un contrat social qui a pour objet les principes substantiels de la justice. Ces principes s'appliquent non seulement aux lois et à la constitution politique, mais aussi à des institutions sociales fondamentales telles que les marchés et la propriété ; ils permettent de régler la répartition du revenu, de la richesse et des opportunités d'occuper des positions désirables dans la société. Rawls veut offrir une conception de la justice qui soit différente de celle que propose l'utilitarisme, une conception qui « constitue la base morale qui convient le mieux à une société démocratique » (Rawls, 1971, trad. fr., 20).

Considérons un problème propre à la théorie de Locke : du fait que ses contractants en l'état de nature ont une connaissance historique de leur situation et de leurs différences relatives, il n'est pas irrationnel que certains d'entre eux, pour obtenir les bénéfices de la société politique, consentent à abandonner leur droit constitutionnel à un égal pouvoir politique. Une telle attitude n'a en outre rien d'immoral ; pour Locke, les droits politiques, à la différence de la liberté de conscience et de la liberté générale de la personne, ne sont pas inaliénables. Dans ce cas, selon Locke, il n'y a rien d'injuste à restreindre le privilège du droit de vote à la classe des hommes propriétaires fonciers. Pour démocratique que soit la position initiale de Locke, celui-ci ne demande pas une constitution démocratique qui garantisse l'égalité des droits politiques.

L'un des buts du contrat *anhistorique* de Rawls est d'empêcher que des contingences arbitraires (telles que la répartition actuelle de la propriété) existant dans l'état de nature ou dans le *statu quo* n'influent sur la justice des institutions sociales et politiques. (Cette idée est implicite chez Kant et Rousseau, qui ne conçoivent ni l'un ni l'autre le contrat social comme étant conclu en l'état de nature.) Un contrat ou une décision est anhistorique si les parties font abstraction des informations qu'elles connaissent sur leurs circonstances (réelles ou hypothétiques) et qui contribueraient à avantager ou désavantager spécialement les individus occupant certaines positions sociales. L'accord social de Rawls se dégage d'une « position originelle », dans laquelle les contractants sont placés

derrière un « voile d'ignorance » quant à leurs désirs et leurs circonstances. Personne n'est en position de tirer parti de ses circonstances sociales, de ses talents naturels, de ses conceptions particulières du bien, ou des conditions historiques en vigueur. En donnant à ses parties une situation symétrique, Rawls les rend strictement égales, et porte à sa limite l'idéal d'égalité qui sous-tend le contractualisme démocratique.

Rawls affirme que la conception de la justice à laquelle on consentirait dans la position originelle n'est ni utilitariste ni perfectionniste, mais est une conception de la « justice comme équité ». Ses principes majeurs sont *1)* le principe de l'égalité des libertés de base et *2)* le principe de différence. Le premier de ces principes assure également à chacun l*a priori*té de certains droits élémentaires, tels que la liberté de conscience, de pensée et d'association, l'égalité des libertés politiques, les droits implicites dans l'autorité de la loi, et les droits qui protègent l'intégrité et la liberté de la personne (y compris le droit de détenir une propriété personnelle suffisante pour assurer son indépendance). Le principe de différence permet de déterminer les différences acceptables entre les individus : *a)* les positions d'autorité et le statut social doivent être compétitivement ouverts à tous au nom de l'égalité des chances ; *b)* les lois et les conventions qui ménagent des inégalités de revenu et de richesse, de même que les positions de pouvoir et de statut élevés, doivent être conçues de manière à maximiser la part que reçoivent les membres les plus défavorisés de la société. Dans ces conditions, un système économique est juste seulement lorsque ceux qui sont le moins bien lotis se trouvent en meilleure situation que les plus démunis dans tout autre système économique.

Ces principes, associés aux devoirs individuels de justice, d'entraide et de respect mutuel, constituent la volonté générale des personnes morales libres et égales, puisque toutes, placées dans une position d'égalité (la position originelle), y consentiraient à l'unanimité. C'est la justice, ainsi que des lois et des institutions justes, qui constituent le bien commun des citoyens démocratiques. Enfin, en agissant non seulement conformément à ces principes, mais aussi en leur nom propre, nous sommes moralement autonomes, car nous agissons conformément à une loi que nous nous donnons tous à nous-mêmes, de par nos pouvoirs rationnels et moraux en tant que citoyens libres et égaux.

Le contrat démocratique exprime une conception différente de l'utilitarisme, entre autres parce qu'il exige la *publicité* des principes qui soustendent les normes sociales. Sidgwick dit qu'il est peut-être nécessaire que le principe d'utilité ne soit pas public, qu'il reste « une moralité ésotérique [...] qu'il est commode de réserver à quelques individus éclairés » (*The Methods of Ethics*, 490). La conséquence est que les individus doivent avoir de fausses croyances au sujet des fondements des normes sociales et politiques. Mais qui sera habilité à faire respecter politiquement cette moralité non publique ? Les conséquences non démocratiques d'une telle moralité semblent inévitables. Pour les conceptions démocratiques, cela rend l'autonomie politique impossible. Une condition de la liberté est de se trouver dans une position où nous savons pourquoi nos relations sont telles qu'elles sont, et où nous ne sommes pas forcés d'avoir de fausses croyances à leur sujet. Sinon, nous sommes soumis à des forces contrôlables qui ont été placées hors de notre contrôle, soit par les circonstances que nous créons soit par la manipulation des autres. La publicité des principes fournis par l'accord social est une condition pour que les citoyens réalisent leur statut de personnes libres et égales.

Hegel affirme que toutes les doctrines du contrat sont individualistes et incompatibles avec les valeurs de la communauté. Cette critique pourrait très bien viser aussi les conceptions hobbesiennes, mais elle se méprend sur l'idée de volonté générale chez Rousseau et Kant. Les communautariens contemporains (comme Sandel) reprennent la critique de Hegel pour l'adresser à Rawls, en soutenant que la position originelle présuppose un individualisme abstrait, la conception des personnes étant essentiellement dépouillée des finalités et engagements finaux qui constituent leur identité. Mais Rawls réplique que ses critiques commettent là une erreur (*Le Libéralisme politique*, 1993, 53-55) : il ne présuppose aucune conception métaphysique des personnes, et affirme que la justice et des institutions justes sont les biens partagés qui constituent les valeurs d'une communauté de citoyens démocratiques libres et égaux.

Opposons maintenant le contrat fondé sur l'intérêt et le contrat fondé sur les droits : l'une des objections formulées à l'encontre de ce dernier, surtout dans ses conceptions anhistoriques, est qu'il ne s'agit pas d'un contrat authentique, puisqu'il n'y a que peu ou pas de négociation. Étant donné les conditions morales de ce type de contrat et l'intérêt que les parties partagent vis-à-vis d'un bien commun, l'appel à un accord général est superflu ; on pourrait obtenir les mêmes résultats par la décision impartiale d'une seule personne. À quoi l'on peut répondre que tous les accords ne supposent pas des négociations ou des compromis négociés entre des intérêts essentiellement contradictoires. Des individus ayant des finalités diverses s'engagent souvent à respecter des normes à condition que les autres le fassent aussi, afin de réaliser une fin commune de grande importance (par exemple les associations religieuses, ou les vœux du mariage). Le but de l'accord n'est pas de résoudre les conflits (il peut ne pas y en avoir), mais d'engager l'avenir pour que les parties ne puissent pas dévier ultérieurement des objectifs partagés ou des normes communes de l'association. Les conceptions démocratiques sup-

posent un accord en ce sens de *pré-engagement partagé* entre les citoyens vis-à-vis de relations qui maintiennent leur liberté et leur statut de personnes égales. Cet accord ne tient pas grâce à des promesses mutuelles. Il établit des principes et des institutions qui lient les citoyens à perpétuité au sein de relations politiques dans lesquelles ils sont égaux, ce qui les empêche de changer d'avis ultérieurement ou de céder à des tentations qui nuiraient au bien des autres ou au bien commun qu'est la justice.

Les conceptions du contrat fondées sur les intérêts, étant, par leur nature, des formes de négociations, présupposent un *avantage mutuel*. Dans un contrat mutuellement avantageux, chaque personne gagne quelque chose, étant donné sa position de départ dans la société (ou dans l'état de nature). Les conceptions fondées sur les droits, pour lesquelles le contrat se réfère, par sa nature, à des engagements préalables et partagés, supposent la *réciprocité*. Un accord réciproque est équitable dans la mesure où chacun y trouve un bénéfice, mesuré à partir de la base que constituent les droits égaux. Les accords fondés sur les intérêts, conclus entre les serfs et les seigneurs en vue d'accroître la productivité des serfs à condition qu'ils obtiennent 10 % de l'excédent dégagé sont mutuellement avantageux mais non réciproques, car les termes en sont inégaux et la position dans laquelle l'accord se conclut est injuste si on la mesure à partir d'un minimum d'égalité. Dans l'accord réciproque tel que le conçoivent les conceptions démocratiques, rien ne garantit que chacun y trouvera un avantage par rapport au *statu quo*. Le but des accords réciproques n'est pas d'améliorer le *statu quo* en préservant ses injustices, mais de fournir un critère pour évaluer les injustices actuelles ainsi que des mesures pour y remédier.

Mais comment peut-on s'attendre à ce que chacun accepte de tels termes ? Nombreux sont ceux qui, aujourd'hui avantagés par un *statu quo* injuste, refuseront les termes des accords réciproques. Pour les tenants des théories démocratiques, cela ne constitue pas un argument contre la validité des conceptions fondées sur les droits. C'est un problème de motivation inhérent au processus de transition d'une société injuste à une société juste. À la différence des disciples de Hobbes, les partisans des thèses démocratiques ne définissent pas la justice comme un compromis entre des intérêts donnés et conflictuels. La justification d'une conception morale ne consiste pas à montrer à chaque personne, quels que soient ses désirs, que la justice est à son avantage. Une conception est justifiée lorsqu'elle est conforme aux jugements bien considérés que portent les personnes raisonnables sur la justice et sur ce qui est raisonnable.

Pour les hobbesiens, ce raisonnement paraît circulaire et peu éclairant. Ils ont une conception réductrice des justifications morales, en les ramenant à des questions de motivation rationnelle, étant donné des intérêts non moraux. Mais les hobbesiens se trouvent aussi confrontés à un problème de motivation (évoqué ci-dessus), à savoir persuader chacun maintenant qu'il est de son avantage rationnel d'accepter des normes qu'il admettrait dans un hypothétique état de nature. Toute conception du contrat qui ne prend pas le *statu quo* actuel comme base de l'accord se heurte alors à un problème de motivation. Et il n'existe aucune doctrine *morale* significative concernant l'accord sur le *statu quo*.

Le contractualisme moral de Scanlon

La thèse selon laquelle non seulement la justice mais la morale en général reposent sur un accord général n'a pas été élaborée de manière détaillée. Elle est suggérée par Rawls et Gauthier, mais leurs arguments se limitent aux normes de justice. La difficulté principale de cette thèse est qu'il semble exister de nombreux devoirs qui ne supposent ni la réciprocité ni l'avantage mutuel. Les devoirs des parents envers leurs jeunes enfants ne dépendent pas du fait que les enfants accomplissent leur devoir d'honorer et d'écouter leurs parents. Les devoirs consistant à s'abstenir de faire du mal aux animaux, d'exploiter abusivement la nature ou de détruire des espèces menacées ne s'expliquent pas facilement en termes contractuels.

Avec sa conception fondée sur les droits, T. M. Scanlon tente d'expliquer contractuellement sinon tous les devoirs moraux, du moins une grande partie d'entre eux. Il est guidé par l'idée d'acceptabilité universelle qui est implicite dans la thèse de Kant, selon laquelle, en tant qu'être moraux, nous devons nous considérer comme les membres législateurs d'un royaume des fins. Pour Scanlon, le contractualisme présente la moralité comme le résultat d'une « codélibération hypothétique ». C'est une « théorie selon laquelle un acte est juste dans l'hypothèse où il serait exigé ou autorisé par des principes qu'aucune personne, répondant à des motivations convenables, ne pourrait rejeter en tant que base d'un accord général informé et non contraint » (Scanlon, « The Significance of Choice », 151). Notre interprétation de cette formulation est la suivante : imaginons une communauté d'agents libres et informés, dont chacun est sincère, consciencieux et motivé par un désir de justifier publiquement ses actions, ses attentes et ses finalités vis-à-vis de chaque autre personne semblablement motivée. La morale est l'ensemble des normes auxquelles de telles personnes idéalisées adhéreraient toutes, et vis-à-vis desquelles elles s'engageraient conjointement, sachant que ces normes doivent régler leurs activités et servir de critères publics suprêmes à des fins de justification, de critique et de règlement des conflits.

Caractéristique du contractualisme fondé sur les droits, la notion de « raisonnable » est une idée centrale chez Scanlon et Rawls. Elle est conçue comme un concept moral fondamental, non réduc-

tible au concept du bien ou de la rationalité, tels qu'ils sont envisagés par la théorie du choix rationnel. On peut être pleinement rationnel, en agissant au mieux de ses intérêts, tout en étant déraisonnable, en demandant aux autres des sacrifices indus. Une personne raisonnable respecte les besoins et les intérêts des autres, et n'est pas sujette aux excès dans la poursuite de son bien rationnel. Être raisonnable, c'est savoir tenir compte des intérêts et projets rationnels des autres, et être attentif aux raisons individuelles qu'ils ont de faire ce qu'ils font. Cela suppose qu'on est disposé à limiter ses exigences, et à imposer des contraintes à ses actions et à ses finalités selon des règles qui respectent les autres dans la poursuite légitime de leur bien. Être raisonnable, ce n'est pas simplement être altruiste, agir au nom des intérêts d'autrui. On peut être déraisonnablement altruiste, en favorisant de façon bienveillante les intérêts du grand nombre, tout en sacrifiant les besoins du petit nombre. Une personne raisonnable est équitablement équanime ; qu'elle poursuive des préoccupations altruistes ou intéressées, elle modèle ses actes selon des règles qui respectent les besoins et les intérêts élémentaires de chacun. Enfin, être raisonnable, c'est souhaiter justifier ses actions par des raisons que d'autres, placés en position d'égalité, pourraient publiquement approuver dans le cadre d'un accord général non contraint.

Le contractualisme de Scanlon propose aussi une conception de l'objet de la moralité, et donc de l'objectivité et de la validité morales. Toute théorie morale suppose qu'il existe un point de vue approprié à partir duquel on peut obtenir, parmi des personnes rationnelles, l'unanimité sur les questions morales. Par exemple, dans l'épistémologie morale intuitionniste de Locke, certains principes moraux préalables s'imposent par leur évidence quand ils sont considérés par la droite raison de tout être rationnel informé et dépourvu de préjugés. Le contractualisme inverse l'ordre de dépendance entre unanimité de jugement et principes moraux. Ce ne sont pas les jugements moraux qui sont vrais lorsqu'ils sont conformes à un ordre moral préalable, c'est l'ordre moral qui est défini en termes de jugement et d'accord idéaux. La vérité morale est alors définie par référence aux principes auxquels des personnes libres pourraient consentir dans des conditions idéales : nos jugements sont vrais lorsqu'ils s'accordent avec ces principes. Il n'existe pas d'ordre moral ni de faits moraux antécédents à la codélibération hypothétique. Il nous est alors donné de découvrir la vérité morale, non par l'intuition rationnelle ou le sens moral, mais en délibérant au sujet des termes que des agents moraux informés et libres, placés dans des situations égales, pourraient raisonnablement accepter.

L'éthique du discours d'Habermas contient une conception similaire de la validité morale en termes d'accord idéal non contraint. Ce parallèle est largement dû au fait que ces deux auteurs s'inspirent de l'éthique kantienne. Une différence majeure est que, pour Habermas, nous pouvons découvrir la vérité morale, non en délibérant individuellement sur ce qu'accepteraient des codélibérateurs égaux, mais seulement lorsque nous sommes *réellement* réunis, dans des conditions sociales légitimes, et que nous pratiquons démocratiquement des discours qui approchent le plus possible les conditions du discours idéal. La connaissance de la vérité morale est ainsi totalement socialisée, dans la conception de Habermas, et peut-être indéfiniment différée.

► BARRY B., *Theories of Justice*, Berkeley, Univ. of California Press, 1989. — BUCHANAN J., *The Limits of Liberty*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1975. — COHEN J., « Reflections on Rousseau : autonomy and democracy », *Philosophy and Public Affairs*, 15, 1986. — CORTINA A., *Covenant and contract : politics, ethics, and religion*, Leuven/Dudley, Mass., Peeters, 2003. — DUPUY J.-P., *Le Sacrifice et l'Envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992. — FERRY L., *Philosophie politique I*, Paris, PUF, 2ᵉ éd., 1986 ; *Philosophie politique II*, Paris, PUF, 2ᵉ éd., 1987. — FERRY L. & RENAUT A., *Philosophie politique III*, Paris, PUF, 1985. — FREEMAN S., « Reason and agreement in social contract views », *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1990. — GAUTHIER D., *Morals by Agreement*, Oxford, Univ. Press, 1986. — GOYARD-FABRE S., *L'Interminable Querelle du Contrat social*, Ottawa, 1983. — HABERMAS J., *Moralbewusstsein und kommunikative Handeln*, Francfort, Suhrkamp, 1983 (trad. fr., *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Le Cerf, 1986). HAMPTON J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge Univ. Press, 1986. — HARMAN, *The Nature of Morality*, Oxford, Univ. Press, 1979. — HOBBES T., *Leviathan* (1649), trad. fr. F. Tricaud, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971. — HUME D., *Of the Original Contract*, in *Essays : Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Classics, 1985 (trad. fr. F. Grandjean, *Du contrat originel*, in *Discours politiques*, TER, 1993, 188-207). — KANT E., *Doctrine du droit*, in *Métaphysique des mœurs* (1797), in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard « Pléiade », 1986 ; *Fondements de la métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985 ; « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point » (1793), *Œuvres philosophiques*, t. III. — LOCKE J., *Two Treatises of Government* (1690), éd. P. Laslett, New York, Mentor, 1965 (trad. fr. J.-F. Spitz, *Le Second Traité du gouvernement*, Paris, PUF, 1994). — MANENT P., *Naissance de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977. — NAGEL T., *Equality and Partiality*, Oxford, Univ. Press, 1991 (trad. fr. C. Beauvrillard, *Égalité et Partialité*, Paris, PUF, 1994). — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard Univ. Press, 1971 (trad. fr. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987) ; *Political Liberalism*, New York, Columbia Univ. Press, 1993 (trad. fr. C. Audard, *Le Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995) ; *Collected Papers*, éd. FREEMAN S., Cambridge (Mass.), Harvard, Cambridge Univ. Press, 1999. — RENAUT A. & SOSOE L., *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991. — ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social* (1762) ; *Discours sur l'inégalité* (1755), in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade », t. IV, 1969. — SANDEL M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Univ. Press, 1982 (trad.

fr., Paris, Le Seuil, 1998). — SCANLON T. M., « Contractualism and Utilitarianism », *in* SEN A. & WILLIAMS B. éd., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Univ. Press, 1982 ; « The Significance of Choice », in *Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, Univ. of Utah Press, 1987, 149-216 ; *What we Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1998. — SIDGWICK H., *The Methods of Ethics*, 7e éd., Londres, Macmillan, 1907 (trad. fr. *Les Méthodes de l'éthique*, Paris, PUF, 1998). — SIMON J., *Beyond contractual morality : ethics, law, and literature in eighteenth-century France*, Rochester (NY), Univ. of Rochester Press, 2001. — SPITZ J. F., *La Liberté politique*, Paris, PUF, 1995. — VALLENTYNE P. éd., *Equality and justice*, New York, Routledge, 2002. — VAN PARIJS Ph., *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Le Seuil, 1991.

Samuel FREEMAN

→ *Autonomie ; Choix social ; Citoyen ; Démocratie ; Égalité ; Hobbes ; Justice ; Kant ; Kantisme ; Libéralisme ; Libertarianisme ; Liens privés ; Locke ; Loi ; Rawls ; Rousseau ; Société.*

CONTRAT → Contractualisme ; Égalité ; Société

CORPS

Normativité et corps

Le corps est aujourd'hui un sujet à la mode et il occupe une place centrale dans les écrits des sociologues, des anthropologues, des juristes, des philosophes et même des romanciers et des théologiens. Tous parlent du corps, mais peu de personnes en ont souligné l'importance morale et ont analysé le rapport entre corporéité et normativité. Le corps se place d'ailleurs à l'intérieur des nombreuses dichotomies : être et avoir, nature et culture, don et propriété. Mais pendant des siècles, il a été conçu seulement par rapport à l'âme ou à l'esprit en oubliant ainsi le fait qu'il est surtout l'unificateur de catégories ontologiques opposées (l'intérieur et l'extérieur, le cognitif et l'affectif, l'objectif et le subjectif) et le siège de plusieurs tensions (être-devenir, incorruptibilité-corruptibilité, éternité-contingence).

Le mot *corps* traduit le mot latin *corpus* et renvoie au radical indo-européen *kar* (faire, créer, fabriquer), de même qu'au radical sanscrit *karp* (beauté). Le corps est ainsi à la fois du côté de l'instrumentalité, en tant qu'objet susceptible d'appropriation, construction et modification, et du côté de la beauté, en tant qu'entité douée d'une nature et d'une valeur intrinsèques. Cependant, en se plaçant à la croisée des objets inanimés et des vivants, il a été souvent jugé d'une façon contradictoire. C'est pourquoi chez les Grecs il était à la fois méprisé et divinisé : il y avait une méfiance du corps en tant que réalité capable de perturber l'âme et d'empêcher la recherche de la vérité ; mais, en même temps, il y avait aussi un culte du corps et de sa beauté en tant que partie du cosmos. C'est pourquoi chez les Médiévaux, le corps était vu à la fois comme un don reçu du Créateur à préserver en vue de la résurrection de la chair à la fin du monde, et comme un lieu de pêché à éduquer et réprimer. Cependant, c'est surtout à l'orée de la modernité que le corps devient le centre des jugements hautement contradictoires : d'une part, il n'est conçu que comme un cadavre à disséquer et une machine à décomposer ou à construire ; de l'autre, il apparaît aussi comme le véritable révélateur des passions humaines et la source de toutes les sensations, émotions et désirs. Aujourd'hui, enfin, bien que la révolution phénoménologique ait cherché à clarifier la place du corps dans le monde humain en montrant la présence paradoxale chez l'homme du corps-objet-organique *(Körper)* et du corps-sujet-intentionnel *(Leib)*, le corps n'arrive pas à se délivrer des contradictions que la modernité lui a léguées. D'une part, il est finalement accepté dans sa réalité matérielle en tant que substrat charnel de chaque personne et siège des expériences individuelles : l'homme est ainsi reconnu comme un être sensible qui désire, aime et éprouve de la douleur et du plaisir grâce à, et dans, son propre corps. D'autre part, cependant, le corps est conçu comme un objet de représentations, de manipulations, de soins et de constructions culturelles et médicales : si la culture en fait un modèle à construire selon ses canons et ses règles, la médecine le transforme en simple « objet de soin ». C'est pourquoi, aujourd'hui, on parle souvent d'une véritable opposition entre le corps-totalité qui coïncide avec la personne et le corps-ensemble-d'organes qui a le même statut normatif des choses. L'expérience du corps oscille ainsi entre l'identification complète de la personne avec son corps et l'altérité la plus absolue. Mais si, dans le premier cas, l'identification ne peut que se traduire en une réduction matérialiste de la personne, dans le second, l'altérité peut conduire à la certitude d'avoir un corps-objet, de sorte que l'homme peut penser à soi-même comme à un « autre » par rapport à son corps, car son corps n'est qu'une réalité fragmentée, décomposée et morcelée et, finalement, un simple fournisseur d'organes à utiliser pour les greffes.

Âme et corps : l'histoire du dualisme

À la base de la distinction entre âme et corps il y a une conception métaphysique dualiste dont les textes fondateurs sont surtout le *Phèdon* de Platon et les *Méditations métaphysiques* de Descartes. Bien que les réflexions de Platon ou de Descartes ne soient pas monolithiques, depuis Platon, et plus encore avec Descartes, s'impose une véritable logique disjonctive selon laquelle le positif est toujours dans le ciel, siège de l'éternel, et le négatif est

toujours dans la terre, siège de la matérialité. Même si Platon n'était pas seulement un « ennemi » du corps (dans le *Timée* par exemple le corps est même mis en relation avec la beauté et l'ordre du cosmos), il convient de reconnaître que la conception platonicienne du corps se fonde dans la plus part des cas sur l'opposition ontologique intelligible/sensible. Ce qui préside dans l'univers, pris comme un tout, c'est l'âme à laquelle est subordonnée la matière (*Lois,* 891 *c-e,* 896 *c* ; *Phèdre,* 245 *e* ; *Timée,* 34 *c*) et l'homme platonicien, bien qu'il soit emprisonné dans le corps (*Cratyle,* 400 *c* ; *Gorgias,* 493 *a* ; *Phédon,* 62 *b,* 82 *e*), n'est que l'homme de son âme (*Alcibiade,* 129 *e,* 130 *c* - 131 *e* ; *République,* 431 *d,* 589 *a-b* ; *Lois,* 956 *b-c*). C'est pourquoi, si nous analysons la profession de foi des vrais philosophes que Platon mit dans la bouche de Socrate (*Phèdon,* 66 *b* - 67 *b*), le corps est présenté comme le véritable perturbateur et le pire obstacle à la connaissance en tant que réalité obscure et rebelle et en tant que lieu d'affections et de maladies, de passions et d'illusions. La philosophie est dès lors une sorte de purification ou de purgation de l'âme et « un exercice de mort », concentrant et ramassant l'âme sur elle-même à partir de tous les points du corps, puisque l'homme est *mort* tant qu'il vit dans le corps. L'union de l'âme et du corps est pour Platon seulement accidentelle : l'âme est un élément éternel et divin qui a eu la possibilité de contempler la beauté du monde des Idées ; le corps, par contre, est l'élément le plus matériel. L'âme peut arriver à la vérité ; le corps peut seulement la limiter. L'âme est liée à la perfection du monde des Idées ; le corps est une entrave aussi bien dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de la conduite morale.

Si l'on considère ensuite la position de Descartes, il n'est pas difficile d'établir une sorte de liaison intellectuelle entre la fuite platonicienne de la réalité corporelle et la nécessité chez Descartes de s'éloigner des sens trompeurs. Même si Descartes n'est pas seulement celui qui a marqué la différence entre âme et corps comme une différence ontologique entre *res cogitans* et *res extensa,* il convient de reconnaître que la conception cartésienne du corps est surtout une conception mécaniste qui vide le corps de toute valeur morale et de toute signification symbolique. C'est pourquoi la *Méditation seconde,* au terme de l'ascèse qui dissout l'obscurité et la confusion du sensible, culmine dans la certitude absolue du *cogito,* lorsque le sujet se rapporte à lui-même et se pose en opposition à tout ce dont il a conscience. Ainsi l'esprit, qui se saisit lui-même, n'est pas seulement plus facile à connaître que le corps, mais il est aussi le seul qui peut vraiment connaître une fois qu'il s'est éloigné de la matérialité du corps. C'est pourquoi, finalement, dans la *Méditation troisième,* Descartes s'entraîne à l'exercice de la pensée pure et reprend l'ascèse platonicienne, visant à se débarrasser (comme le dit le *Phèdon,* 66 *a*) le plus tôt possible de ses yeux, de ses oreilles et du corps entier, car ce corps trouble l'âme et ne la laisse pas acquérir vérité et intellection, lorsqu'elle est en communauté avec lui. La première vérité certaine appartient à l'ordre de la pensée. L'âme et le corps sont deux substances distinctes *(Méditation sixième)* dont les « attributs principaux » (la pensée et l'extension, *Principes,* I, 53) peuvent se concevoir clairement l'un sans l'autre. L'âme seule reçoit le privilège de fonder l'existence humaine en valeur, au contraire du corps qui est dénigré et réduit à la matérialité de son extension : il se donne à voir, mais il ne peut parler que quand il est sollicité par la conscience qui l'analyse. Le rapport que Descartes envisage entre âme et corps est finalement tout à fait extérieur : l'individu, identifié par son âme, vit dans son corps comme un pilote en son navire ; le corps, comme une machine parfaite, n'est qu'un objet à étudier et comprendre en disséquant les cadavres.

Le corps-machine : le domaine de l'avoir

Descartes est le premier philosophe à penser le corps humain à partir de l'image de la machine et à le comparer aux horloges et aux fontaines artificielles en fournissant des explications mécanistes non seulement des fonctions corporelles de la circulation, de la digestion, de la vue, mais également de fonctions bien plus proches de la pensée, comme l'imagination, les songes, la mémoire, les appétits et les passions *(Traité de l'homme).* De ce point de vue, la conception cartésienne est à la base de la médecine moderne : en autorisant l'objectivation du corps (« Comme une horloge composée de roues et de contrepoids, je considère le corps de l'homme », *Méditation sixième*), Descartes permet aux médecins de transformer les malades à soigner en objets de soins et leur corps en mécanismes en panne (Michel Foucault, 1975). Il y a une évidence emblématique : pendant que Descartes écrit son *Traité sur l'homme,* en janvier 1632, a lieu, grâce au docteur Tulp, premier anatomiste de la corporation des chirurgiens d'Amsterdam, une leçon publique d'anatomie sur le cadavre d'un homme qui venait d'être exécuté, que Rembrandt représente dans son célèbre tableau *La Leçon d'anatomie du docteur Tulp* : le corps devient ainsi cadavre ; il gît comme un signe dégonflé et entièrement visible en tous ses organes externes et internes ; il n'est qu'une mécanique discernable des autres par la seule singularité de ses rouages.

Cependant, en voulant lui donner une configuration objective et neutre, l'anatomie et la médecine sont progressivement arrivées à vider les corps de ses mystères : en l'ouvrant, le décomposant et le rétablissant dans une unité synthétique, elles en ont fait une simple somme mécanique de parties et un agrégat d'organes. C'est pourquoi les réalisations de la médecine et de la biologie contemporaines

(transplantation d'organes, manipulations génétiques, procréation assistée, etc.) *décomposent* le corps en ses éléments et l'éloignent de l'homme : le corps reste le *signe* de l'homme, mais il n'est plus considéré le substrat charnel de la personne dans la mesure où sont légitimes sur lui des entreprises qui seraient socialement perçues comme inacceptables si elles devaient porter sur une personne et non sur un corps qui est jugé comme dissocié d'elle (David Le Breton, 1990). En réalité, le problème des transplantations est aujourd'hui l'un des aspects les plus controversés au niveau du rapport entre corps et normativité. En analysant les textes juridiques les plus importants (art. 16 du Code civil, Directive 98/44/CE du Parlement européen), on s'aperçoit tout de suite que, d'un côté, le corps est protégé en tant que personne, et il est donc inviolable, et, de l'autre, il n'est qu'une réalité *tangible*, un espèce d'instrument, car ses éléments peuvent être utilisés et transplantés, même quand ils sont qualifiés de « hors commerce ». La non-patrimonialité du corps humain ne résout pas en effet l'incohérence interne des positions juridiques contemporaines. S'il y a la possibilité de donner un organe ou un élément du corps, le corps n'est plus la personne et alors on peut bien s'interroger sur la raison pour laquelle on ne peut pas non plus le vendre et le faire objet du droit patrimonial. Soit le corps est la personne et alors aucun don d'organes ne peut avoir lieu, parce que l'intégrité et l'intangibilité de la personne ne le permettent pas ; soit, en donnant un organe, et donc une chose qui lui appartient, on opère un transfert de propriété et le corps devient un objet comme les autres dont chacun pourrait disposer comme il veut, en choisissant ainsi de le vendre, le supprimer, le louer, le prêter, gratuitement ou contre rémunération, pour quelque finalité que soit aux conditions du marché (Fagot-Largeault, 1996).

Corps et expérience du corps

Le corps est une réalité ambiguë : c'est une chose, mais une chose qui est nôtre, ou plutôt que nous sommes. L'expérience que nous en avons se signale par des traits qui la rendent incomparable à celle des autres corps. Nous sommes liés à notre corps et quand notre corps n'est plus là, nous non plus ne sommes plus là. Le corps n'est pas une simple relation d'extériorité : on peut contempler son corps sur un écran en cas de radioscopie ou d'endoscopie, mais il s'agit là d'une représentation qui procède du dehors et nous éloigne de notre corps. Dans *La Montagne magique* de Mann, par exemple, Hans Castorp relate que, face à « l'anatomie lumineuse », il s'éprouva comme un mort : « Il regarda dans sa propre tombe. Cette future besogne de la décomposition, il la vit préfigurée par la force de la lumière, la chair dans laquelle il vivait, décomposée, anéantie, dissoute, en un brouillard inexistant. Et, au milieu de cela, le squelette, fignolé avec soin, de sa main droite. » Mais quand nous sommes malades, le corps n'est pas seulement un objet étranger à soigner, parce qu'il nous manifeste aussi notre subjectivité par rapport au corps et notre condition physique d'êtres charnels. L'expérience de la maladie, de la souffrance et de la fatigue sont alors des preuves très significatives de notre être corporel : même si au début nous pouvons nous contraindre et nous obliger à faire comme si la maladie ne nous concerne pas, en agissant directement sur notre corps, ensuite nous sommes obligés de comprendre que nous sommes notre corps qui souffre et qui est malade. L'état de maladie est alors porteur de vérité à propos de la relation que chaque individu a avec son corps : l'homme comprend qu'il n'a pas le pouvoir de faire avec son corps tout ce qu'il veut, car le corps est lui-même. La personne peut chercher à s'en éloigner, mais en même temps elle ne peut pas oublier les sensations que le corps lui donne et qui lui rappellent qu'il est un être incarné.

Également significative est l'expérience amoureuse : l'amour et le désir sexuel sont toujours une ouverture sur l'autre dans sa corporéité, mais, en même temps, une ouverture sur l'autre dans sa personne. Le désir sexuel, notamment, ne peut qu'être lié à l'existence humaine corporelle : il n'y a pas de désir entre deux esprits désincarnés parce que le désir requiert toujours la pensé du corps et l'existence de nous-mêmes et des autres comme créatures incarnées. Il n'y a pas d'ailleurs du désir sans des sensations corporelles involontaires et sans certains gestes involontaires de notre corps. Cependant, l'autre ne s'identifie jamais avec son corps, mais à travers son corps. La conscience de l'excitation d'autrui est la conscience que nous sommes « quelque chose » pour autrui dans notre corps et que, en même temps, nous ne sommes pas un simple corps pour celui qui nous désire. La conscience que l'autre a de notre désir est en effet toute aussi nécessaire que la conscience qu'il a de son désir : c'est la libre réponse au désir qui permet la rencontre et la satisfaction du désir. Finalement, même si le désir sexuel n'implique pas toujours l'amour, c'est toujours le désir qui nous donne la motivation la plus importante pour notre amour. Même si l'amour se développe souvent bien au-delà du désir et il est capable de se transformer en se cimentant dans la confiance la tendresse et la complicité, c'est le désir qui nous permet d'être présent à l'autre et de jouir de sa présence. Également, dès qu'un enfant naît, nos émotions sont réveillées par son corps et la fragilité et la dépendance que son corps nous montrent : on a envie d'être avec lui et ses intérêts deviennent nos intérêts. Cependant, à travers son corps nous aimons quelque chose plus que son simple corps. Nous aimons le fait que notre enfant est un être incarné, plutôt que son corps, car c'est son être incarné qui constitue la base pour notre amour. Nous aimons le sourire de notre enfant,

ses yeux, son visage. Mais, en même temps, à travers l'amour de son corps, nous aimons son caractère et son énergie.

Je suis mon corps : la révolution phénoménologique

Si la tradition dualiste qui a ses racines dans la philosophie de Platon et de Descartes souligne l'existence d'une véritable distinction entre le corps et l'âme, la tradition aristotélicienne n'a jamais considéré le corps humain comme une entité séparée ou séparable de l'âme. Pour Aristote, en effet, dans chaque homme il y a une unité de corps (matérialité) et d'âme (forme), même si l'âme reste toujours le principe *(morfé, entelécheia)* : l'âme est l'acte du corps qui n'a la vie qu'en puissance (*entelécheia ê pròte*, *Traité de l'âme*, B, 412 *a* 27). C'est la psyché *(forma substantialis)* qui détermine la structure essentielle de la substance corporelle, mais, en même temps, l'union de l'âme et du corps est une symbiose harmonieuse. Dans ce contexte, la position d'Aristote coupe court à tout dualisme métaphysique de l'âme et du corps. Le partage entre le corps et ce qui l'excède ne passe plus, comme chez Platon, entre un « corps de terre » mortel, et une âme immortelle qui l'habite, mais entre l'être-en-puissance de la vie dans le corps physique animé (412 *b* 1) et son être-en-entéléchie, du fait que la réalité formelle du corps n'est rien d'autre que l'âme, l'âme comme entéléchie. Les organes corporels (les yeux, les oreilles, etc.) constituent autant de parties du corps physique auxquelles correspondent chaque fois, dans l'entéléchie première, des parties de l'âme (la vue, l'ouïe, etc.), même s'il y a aussi des entéléchies – l'intellect *(noûs)*, patient *(pathetikos)* et agent *(poietikos)* – qui n'appartiennent à aucun corps et qui sont donc séparées de lui comme chez Platon. L'âme est ainsi, d'une certaine manière, la vie même, en tant qu'en elle la vie s'accomplit en possédant elle-même ce qui fait sa fin ou son *eidos*, mais cette vie n'est rien d'autre que la vie du corps car c'est le corps qui la possède en puissance.

C'est à l'intérieur de cet autre paradigme de la pensée antique, où forme et matière s'appellent quasiment l'une l'autre, que s'inscrit aussi la tradition scolastique chrétienne. Malgré l'apparence du contraire, la Bonne Nouvelle de la pensée catholique n'est pas compatible avec une méprise du corps parce qu'elle s'adresse à l'homme tout entier (conçu et modelé à image de Dieu, Gn 2, 7) et promet la résurrection non seulement de l'âme, mais aussi de la chair, et donc des corps. Et si chez saint Thomas la résurrection des corps est la résurrection d'un corps immatériel et glorieux, délivré des imperfections du corps réel (*Scriptum Super Sententiis*, IV, dist. 44, art. 2, q. 1), chez Duns Scot et dans la tradition franciscaine le corps ressuscité ne change pas sa nature intrinsèque : il n'est plus corruptible car Dieu ne le veut pas, mais il reste toujours une entité matérielle, sensible et susceptible de désirs et de sensations (*Opus Oxoniense*, IV, dist. 49, q. 13, n. 9, et q. 14, n. 11 ; dist. 50, q. 6, n. 3).

Une position tout à fait différente de celle d'Aristote, mais également capable de s'opposer aux dualismes, est celle de la phénoménologie. Dès la fin du XVIII[e] siècle, c'est la phénoménologie qui transforme radicalement la conception philosophique du corps grâce à son « retour aux choses ». La première expérience de l'homme est d'ailleurs celle de sa présence au monde qui s'opère par le corps. C'est pourquoi le corps n'est pas un tombeau, une *res extensa*, une antithèse de l'esprit, mais il est surtout l'expression concrète de chaque individu. Au modèle pragmatique qui fait du corps et de ses organes un « instrument de l'homme » (Marx, *Le Capital*), la phénoménologie oppose un modèle intentionnel qui fait du corps « l'instrument que je ne puis utiliser au moyen d'un autre instrument, le point de vue sur lequel je ne puis plus prendre de point de vue » (Sartre, *L'Être et le néant*, p. 394) parce que le corps est lui-même une « sensation » par rapport à l'instrumentalité du monde. Chaque individu existe comme corps animé, mais son corps n'est jamais seulement un corps-objet *(Körper)*, c'est-à-dire un corps organique étudié par la science, mais aussi un corps-sujet *(Leib)*, c'est-à-dire un corps physique et propre à chaque personne.

Dans ce contexte, Husserl est le premier à esquisser une véritable philosophie de la chair et cela, paradoxalement, dans son œuvre la plus profondément marquée par l'idéalisme transcendantal, *Les Méditations cartésiennes*. Au terme de la réduction phénoménologique, Husserl distingue la chair et le corps, le *Leib* et le *Körper* et analyse le problème de la corporéité en étudiant la question du temps, de l'espace, de l'intentionnalité et de la structure de la perception. Chez Husserl, le problème du corps est surtout celui de son rôle *(Husserliana XIII-XIV* et *II Ideas)* : le corps est une métaphore, un symbole de ce que la philosophie cherche à exprimer, un objet intentionnel qui nous permet de nous orienter dans le monde. Mais une fois envisagée la possibilité de parler du corps en tant qu'objet intentionnel, le passage au corps-sujet intentionnel est bref. C'est pourquoi dans les réflexions de Merleau-Ponty le corps obtient sa propre intentionnalité et sa propre signification et il devient la conscience incarnée. Le corps n'est plus regardé comme un objet étalé dans l'étendue : il témoigne d'une visée ; il manifeste une intériorité ; il fait paraître un monde. Chacun est son propre corps, car l'âme ne peut exister que « par l'intermédiaire du corps » : « Je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, plutôt je suis mon corps » (*Phénoménologie de la perception*, p. 175). C'est pourquoi le rapport du corps au monde n'est pas de connaissance mais de connivence : « L'expérience du corps propre s'oppose au mouvement réflexif qui dégage l'objet du sujet

et le sujet de l'objet, et qui ne nous donne que la pensée du corps ou le corps en idée et non pas l'expérience du corps ou le corps en réalité » (p. 231).

Le corps devient ainsi un espace expressif, ce qui projette au-dehors les significations des choses en leur donnant un lieu et, en même temps, ce qui fait qu'elles se mettent à exister comme des choses sous nos mains et sous nos yeux. Notre corps est, en ce sens, ce qui dessine et fait vivre un monde, « notre moyen général d'avoir un monde » et le dépositaire de la vision et du toucher. Le corps est une trace dans le monde, une « doublure externe » de l'âme, un « touchant-touché », un « voyant-vu » *(L'Œil et l'esprit)*. Il n'y a plus de limite entre le corps et le monde : ils s'entrelacent dans toute sensation, ils se croisent d'une façon telle qu'on ne peut plus dire que le corps est dans le monde et la vision dans le corps. Ils constituent un seul et même tissu, la chair, dont le corps sentant et le corps senti sont comme l'envers et l'endroit. Par cette chair, mon corps, en tant que sentant sensible, adhère au corps d'autrui, en tant que sensible sentant. Il y a ainsi une ouverture immédiate du corps au corps d'autrui, parce qu'il n'y a plus de corporéité simple, mais une intercorporéité *(Le visible et l'invisible)*.

Le corps idéal : du rêve à l'impératif

Que ce soit dans la production, dans la consommation, dans le loisir, dans le spectacle, dans la publicité, le corps est devenu aujourd'hui un objet de traitement, de manipulation, de mise en scène et d'exploitation. C'est sur le corps que converge toute une série d'intérêts sociaux et politiques. Mais le respect et l'admiration du corps idéalisé, qui fait rêver dans son abstraction, cache la vérité du corps réel qui n'est jamais accepté en tant que tel. Pour être accepté, en effet, le corps doit devenir « docile » et doit se conformer aux modèles proposés par les médias qui tissent subtilement dans l'inconscient collectif une sorte de nouveau sur-moi, structure rigide marquée du sceau de la marchandise (Foucault, 1975). Le corps n'est que le plus bel objet de consommation et un simple fétiche codé par la loi de l'échange (Turner, 1996). Par rapport au modèle, toute déviance est refusée, toute altération est culpabilisée et toute différence se transforme en objet de différend. Le corps est de plus en plus soumis à des tabous sociaux : il ne peut être accepté que s'il est conforme aux modèles culturels et sociaux. Il est l'objet d'un jugement social qui lui impose, par toutes sortes de ruses, ses propres normes de développement, d'entretien et de présentation. Mais la construction du corps n'est pas seulement une construction extérieure : chaque individu est censé contrôler même les réactions corporelles les plus intimes comme la douleur et le plaisir, et le corps est ainsi de plus en plus dénaturé pour être mieux socialisé. Ce n'est pas la mode qui suit le corps, mais le corps qui doit suivre la mode parce que les phénomènes de mode qui entourent son image sont proposés comme des symptômes de réussite sociale (Châtelet, 1976). L'une des conséquences, cependant, est que mon corps n'est plus *mon* corps, mais un corps d'emprunt. Et cela n'est vrai que pour le corps féminin, mais aussi pour le corps masculin. D'une part, en effet, le corps masculin doit se conformer aux modèles culturistes qui n'acceptent qu'un corps tonique, musclé et puissant. D'autre part, le corps féminin ne peut qu'être maigre, parfait et proportionné. Ce qui était jadis « exercice spirituel » est maintenant exercice corporel. La morale sociale et culturelle investit aujourd'hui le domaine biologique et rend chaque personne responsable de son apparence physique. Cependant, le résultat de cette construction est la perte de spontanéité dans la relation que chaque individu a avec son corps propre. C'est pourquoi certaines formes de pathologies (comme les désordres alimentaires et la dépendance au sport) ont été analysées comme la conséquence directe de cette manipulation normative du corps (Orbach, 1986 ; Bordo, 1993). D'une part, en effet, l'image idéale de la beauté masculine ne supporte qu'un corps dénué de tout défaut et musclé : il y a eu d'ailleurs une évolution entre le héros comme James Bond dans les années 1960 qui demeurait vulnérable et celui du type Schwartzenegger aujourd'hui qui apparaît indestructible. D'autre part, l'image idéale de la beauté féminine ne supporte qu'un corps extrêmement mince : l'héroïne contemporaine est le mannequin, qui n'a plus rien à voir avec les déesses de l'amour des années 1960 dont le corps aux formes pleines était l'image même de l'amour et la félicité. L'homme musclé et la femme mince sont par conséquent ceux qui ont bien appris la leçon. Cependant, l'explosion de la dépendance au sport, surtout chez les hommes, et le développement des désordres alimentaires, surtout chez les femmes, peuvent être lus comme la preuve du danger lié à l'acceptation des directives culturelles qui font du corps le produit du contrôle le plus absolu. Une femme anorexique, par exemple, est celle qui a le *mieux* appris les règles culturelles et qui cherche à construire elle-même et son corps selon ces règles et cette normativité. La restriction pèse sur son comportement alimentaire et sur sa façon d'investir le corps à chaque instant de son existence puisqu'elle se doit d'être active, énergique, féminine et mince, sous peine de disqualification sociale. Cependant, sa minceur extrême peut dans les cas les plus dramatiques la conduire jusqu'à la mort.

Sa plastique a toujours fait du corps le reflet et l'enjeu de pressions multiples. Cependant, si toute société avance un « idéal » du corps, miroir dans lequel chacun essaie de se reconnaître en déplorant toujours de ne pas lui ressembler suffisamment, notre société se caractérise par l'idéal d'un corps

de plus en plus irréel et inaccessible et qui, finalement, empêche les femmes et les hommes de vivre leur corps propre et de l'accepter dans sa réalité. Ainsi, les « techniques » de construction du corps ne datent pas d'hier : techniques en usage chez les athlètes, techniques érotiques, techniques médicales. Mais les techniques contemporaines comme le body-building ou les régimes amaigrissants traduisent une rupture, puisque l'action sur le corps s'apparente de plus en plus à l'emprise technique sur les objets inanimés. Le corps est ainsi réduit à une simple image construite selon la mode et manipulée selon les modèles idéaux : le corps de l'autre est toujours une image pour moi ; mon corps est toujours une image pour l'autre. Mais ce qu'il y a de plus subtil et de plus important c'est que mon corps devient pour moi-même l'image que je crois que l'autre a de ce corps et donc une réalité fausse et une simple apparence.

Chaque société peut alors avoir « son corps », tout comme elle a sa langue. Telle une langue, ce corps peut être soumis à une gestion sociale et il peut aussi obéir à des règles, à des rituels d'interaction, à des mises en scène quotidiennes. Mais le corps est aussi une entité naturelle. Des gestes comme « caresser » et « embrasser » ne peuvent signifier n'importe quoi. Leur signification ne dépend pas seulement de l'intention du sujet, mais aussi des aspects involontaires du corps humain. La position du corps entre la nature et la culture n'est qu'intermédiaire : d'une part, les corps vivent, meurent, mangent, dorment et éprouvent de la douleur et du plaisir indépendamment de leur construction sociale ; d'autre part, les corps sont nécessairement dans le milieu social et culturel et leurs mouvements sont aussi le fruit de l'éducation et de la culture (Mauss, 1932 ; 1936). Notre corps n'est pas alors simplement un corps biologique ; bon nombre d'influences culturelles inscrites dans le corps humain s'exercent dans le prolongement des dynamismes naturels et les actualisent. La main, par exemple, est faite pour apprendre la maîtrise technique des mouvements extraordinairement minutieux et complexes de l'écriture. Les bras et les jambes sont faits pour apprendre à nager. Cependant, mains, bras et jambes font aussi partie du corps et leurs mouvements sont naturellement organisés et dirigés par le schéma corporel qui est intrinsèque à chaque corps (Casey, 1998) et qui nous permet d'entrer naturellement en communication avec autrui (Dolto, 1984).

Le corps entre l'être et l'avoir

Le corps est une véritable institution symbolique qui lie l'objectivité du corps physique à la subjectivité du corps propre. Cependant, si le corps physique apparaît comme un dispositif organique complexe, un système en équilibre d'organes liés les uns aux autres, le corps propre apparaît comme un lieu d'interrogation existentielle, une réalité en équilibre entre l'énigme magique de la vie et la cruelle souffrance de la mort. D'une part, le corps humain est alors un corps parmi les autres corps de la nature : il est étendu, résistant, lourd, opaque et limité. D'autre part, il n'est pas un corps comme les autres ; en étant étendu, résistant, lourd, opaque et limité, le corps humain est aussi un lieu d'ouverture (Anzieu, 1985). Dans ce contexte, la découverte psychanalytique du corps-du-désir, ou du corps-érogène, comme l'a appelé Freud, se présente comme une nouvelle « archéologie du corps » (Fédida, 1977). Selon Freud, notre corps est vécu, dès notre plus tendre enfance, comme pulsion sexuelle ou libido, et il est diversifié par sa source d'excitations (les orifices corporels) et par son but (voir et maîtriser). Le corps est pour Freud la parole de l'inconscience, à la fois symbole de la vie humaine et expression de la personne : « Le moi est avant tout un moi corporel, il n'est pas seulement un être de surface, mais il est lui-même la projection d'une surface » (*Le Moi et le Ça*, p. 238). Le corps est alors bien autre chose que le seul fruit d'une élaboration secondaire : il est un véritable « poème » qui s'élabore dans l'âme ; l'appareil psychique n'est que le produit de fonctions corporelles différenciées et complexes.

Chaque geste corporel en tant qu'expression renvoie à ma propre intentionnalité et, en même temps, à mon corps, de même qu'à l'intentionnalité de mon interlocuteur et à son corps. Chaque fois que nous nions l'un des éléments, nous nions aussi la spécificité de la personne car il n'y a pas intentionnalité sans corps ou corps sans intentionnalité. Si je me confonds avec le corps organique, en niant ainsi mon intentionnalité subjective, le corps cesse d'être le mien pour devenir un corps *étranger* qui me possède : « Je n'attachais plus d'intérêt qu'à mon assiette de soupe quotidienne, à mon bout de pain rassis. Le pain, la soupe – c'était toute ma vie. J'étais un corps. Peut-être moins encore : un estomac affamé. L'estomac, seul, sentait le temps passer » (Elie Wiesel, *La Nuit*). En revanche, si je me confonds avec ma pure intentionnalité, en niant ainsi mon corps organique, je perds non seulement la possibilité de rencontrer les autres êtres humains, mais aussi le contact avec ma vie réelle. L'expérience quotidienne du corps élimine la distinction entre sujet et objet, parce que le corps est en même temps un corps-sujet et un corps-objet. Le corps est quelque chose de contingent (il naît et meurt), de muable (il change et se modifie) et de localisé (il est dans l'espace et le temps) comme tous les autres corps. Mais, en même temps, il n'est pas un corps comme les autres parce qu'il est toujours un corps propre qui nous accompagne pendant toute la vie et que les chrétiens affirment retrouver au moment de la *résurrection*.

Dans ce contexte, la dichotomie entre *avoir* le corps et *être* le corps ne peut pas être lue rigidement car c'est l'expérience même du corps qui se place entre ces deux pôles. Comme le dit Simone

de Beauvoir (1949, t. 1, p. 66) : « La femme comme l'homme est son corps, mais son corps est autre chose qu'elle. » Il y a d'ailleurs une polysémie essentielle des verbes être et avoir que nous pouvons appliquer à la dichotomie être le corps / avoir le corps. Comme l'a bien montré Aristote, plus précisément encore que Platon, *être* se dit de différentes manières : l'être potentiel et germinal n'a pas l'être actuel et achevé, parce que *être* se dit en même temps de la puissance et de l'acte. Dans ce sens, le sujet humain est son corps, mais, en même temps, il n'est pas son corps : « Il est son corps » si l'être s'entend de la puissance car le corps exprime et rend possible la vie dans le monde ; « il n'est pas son corps » si l'être s'entend de l'actualité car la personne ne s'identifie pas purement et simplement à son corps. Et le même discours peut être fait à propos de *avoir*. Comme l'a montré Gabriel Marcel, en effet, *avoir* s'entend soit de la prise de possession, soit de l'expérience du recevoir et de la prise de conscience. Pour cette raison, l'être humain « a son corps » et en même temps il « n'a pas son corps » : il a son corps si l'avoir signifie l'expérience du recevoir et la prise de conscience car chacun a reçu son corps à la naissance pour vivre dans le monde et communiquer avec autrui ; il n'a pas son corps si l'avoir signifie la prise de possession car le corps n'est jamais un objet comme les autres. Nous ne pouvons pas être simplement notre corps, car il y a un surplus dans la personne qui ne peut jamais être réduit au corps physique. Pourtant, nous ne pouvons pas non plus avoir simplement le corps, à moins de supposer que le sujet de cet avoir est une âme désincarnée qui habiterait ce corps comme le pilote son navire.

La personne humaine est toujours une personne incarnée : sans corps, elle n'existe plus ; par le corps, elle est liée à la matérialité du monde (dans la Bible l'homme créé par Dieu est Adam, dont le nom vient de *adamàh* qui signifie *terre*). Cependant l'homme n'est pas seulement un corps, car chaque personne ne peut être identifiée que par son corps. L'expérience du corps est toujours double : nous avons avec notre corps une relation qui est en même temps instrumentale et constitutive. Notre peau connaît et donne le plaisir de la caresse, de même qu'elle subit aussi la douleur de la brûlure du feu ou de la morsure du froid. Notre corps magnifie la vie et ses possibilités, mais il proclame aussi notre mort future et notre finitude essentielle. C'est dans et avec notre corps que nous sommes nés, que nous vivons et que nous mourrons, exactement comme c'est par le corps que nous rencontrons les autres, même si leurs corps physiques et matériels ne sont pas l'objet principal de notre intérêt.

• ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, trad. R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif, Paris/Louvain, Nauvelaerts, 2 t., 1958-1970 ; *De l'âme*, in *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1966. — DESCARTES R., *Discours de la méthode*, in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1953 ; *Méditations métaphysiques*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1953 ; *Passions de l'âme*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1953. — DUNS SCOT, *Opus oxoniense*, IV, Paris, Vivés, 1895. — HUSSERL E., *Méditations cartésiennes* (1950), Paris, PUF, 1994 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (1950-1952), I-II, Paris, PUF, 1982-1993. — KANT I., *Fondement de la métaphysique des mœurs* (1785), in *Œuvres philosophiques*, II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985 ; *Doctrine de la vertu* (1797), in *Œuvres philosophiques*, III, Paris, Gallimard « Pléiade », 1986 ; *Leçons d'éthique* (1775-1780), Paris, Le Livre de poche, 1997. — MARCEL G., *Être et Avoir. Journal métaphysique*, Paris, Aubier, 1968. — MARX K., *Le Capital* (1867), 1, Paris, Éd. Sociale, 1975, chap. X, XV. — MAUSS M., « L'Expression obligatoire des sentiments », *Journal de psychologie*, 1921, reproduit dans *Essais de sociologie*, Paris, Le Seuil, 1968 ; « Les Techniques du corps », *Journal de psychologie*, 1936, reproduit dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950. — MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard. 1945 ; *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 ; *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964 ; *La Nature*, Cours du Collège de France, Paris, Le Seuil, 1995. — PLATON, *Gorgias*, in *Œuvres complètes*, III, 2e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1963 ; *Les Lois*, in *Œuvres complètes*, XI-XII, 1956 ; *La République*, in *Œuvres complètes*, VII, 2e partie, 1964 ; *Phédon*, in *Œuvres complètes*, IV, 1re partie, 1963 ; *Phèdre*, in *Œuvres complètes*, IV, 3e partie, 1961. — SARTRE J.-P., *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938 ; *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard « Tel », 1995 ; *Les Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris, 1983. — THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super sententiis*, IV, Paris, Lethielleux, 1947.

► AMATO S., *Sessualità e corporeità*, Giuffrè, Milano, 1985. — ANZIEU D., *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1985. — ARGUEL M., *Dans le corps enjeu*, Paris, PUF, 1992. — ARNOUX I., *Les Droits de l'être humain sur son corps*, Bordeaux, Presses Univ. de Bordeaux, 1994. — BAUD J.-P., *L'Affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Paris, Le Seuil 1993. — BEAUVOIR S., *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949. — BERNARD M., *L'Expressivité du corps*, Paris, Éd. J.-P. Delarge, 1976 ; *Le Corps*, Paris, Le Seuil, 1995. — BIGWOOD C., « Renaturalizing the Body with the Help of Merleau-Ponty », *in* WELTON D. éd., *Body and Flesh*, Oxford, Blackwell, 1998. — BORDO S., *Unbearable Weith. Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, Univ. of California, 1993. — BRUAIRE C., *Philosophie du corps*, Paris, Le Seuil, 1968. — BRUCH H., *L'Énigme de l'anorexie* (1978), Paris, PUF, 1979. — CASEY E., « The Gost of Embodiment : on Bodily Habitudes and Schemata », *in* WELTON D. éd., *Body and Flesh*, Oxford, Blackwell, 1998. — CHÂTELET N., *Le Corps à corps culinaire*, Paris, Le Seuil, 1976. — CHERRY J. M., *Persons and Their Bodies : Rights, Responsibilities, Relationships*, Dordrecht, Kluwer, 1999. — CHIRPAZ F., *Le Corps*, Paris, PUF, 1977. — CORNELL D., *The Imaginary Domain*, Londre, Routledge, 1995. — DAGONET F., *Le Corps multiple et un*, Paris, Delaguange, 1992. — DASTUR F., « Monde, chair, vision », *in* TYMIENNIECKA A.-T., *Maurice Merleau-Ponty. Le Psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988. — DIJON X., *Le Sujet de droit en son corps*, Bruxelles, Larcier, 1982. — DINNERSTEIN D., *The Mairmaid and the Minotaur : Sexual Arrangements and Human Malaise*, New York, Harper & Row, 1976. — DOLTO F., *L'Image*

inconsciente du corps, Paris, Le Seuil, 1984. — FAGOT-LARGEAULT A., « Problèmes d'éthique médicale posés par de nouvelles techniques thérapeutiques : greffes d'organes, de tissus et de cellules », *in* LIVET P., *L'Éthique à la croisée des savoirs*, Paris, Vrin, 1996. — FEATHERSTONE M., HEPWORTH M., TURNER B. S., *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Londres, Sage, 1991. — FÉDIDA P., *Corps du vide et espace de séance*, Paris, Delarge, 1977. — FOUCAULT M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975 ; *L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, II. Paris, Gallimard, 1985. — FREUD S., *Le Moi et le Ça* (1922), in *Œuvres complètes,* XVI, Paris, PUF, 1991 ; *Correspondance (1873-1939)*, Paris, Gallimard, 1966, « Lettre de G. Groddeck à Freud ». — GOFFMAN E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday-Anchor, 1959 ; *Stigma : Notes on the Managment of Spoiled Identity*, Harmondsworth, Penguin, 1968. — HAMINGTON M., *Embodied care : Jane Addams, Maurice Merleau-Ponty, and feminist ethics*, Urbana, Univ. of Illinois Press, 2004. — HARRIS J., *Wonderwoman & Superman*, Londres, Routledge, 1992 ; *Clones, Genes and Immortality*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1998. — HAVE H. A. Ten & WELIE J. V., *Ownership of the Human Body*, Dordrecht, Kluwer, 1998. — HENRY M., *Philosophy and Phenomenology of the Body*, La Hague, M. Nijhoff, 1975. — IDE P., *Le Corps à cœur*, Versailles, Saint-Paul, 1996. — KANTOROWICZ E. H., *The King's Two Bodies*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1957. — LACAN J., *Le Séminaire*, XX, Paris, Le Seuil, 1975. — LACROIX X., *Le Corps de chair*, Paris, Le Cerf, 1992. — LE BARZIC M. & POUILLON M., *La Meilleure façon de manger*, Paris, O. Jacob, 1998. — LE BRETON D., *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990 ; *La Chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié, 1993. — LEDER D., *The Absent Body*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1990. — LLOYD G., *The Man of Reason : Male and Female in Western Philosophy*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1984. — MARZANO M., *Norme e natura: una genealogia del corpo umano*, Naples, Vivarium, 2001 ; *Penser le corps*, Paris, PUF, 2002 ; *Straniero nel corpo*, Milan, Giuffrè, 2004. — MCWHORTER L., *Bodies & Pleasures*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1999. — ORBACH S., *Hunger Strike : The Anorectic's Struggle as a Metaphor of Our Age*, New York, W. W. Norton, 1986. — PALAZZOLI SELVINI M., *L'Anoressia Mentale*. Milano, Feltrinelli, 1963. — PERROT P., *Le Travail des apparences*, Paris, Le Seuil, 1984. — RICHIR M., *Le Corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993. — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1991. — SACKS O., *L'Homme qui prenait sa femme pour un chapeau* (1985), Paris, Le Seuil, 1988. — SENNET R., *The Fall of Public Man*, New York, Vintage Book, 1978. — SULLIVAN N., *Tattooed bodies : subjectivity, textuality, ethics, and pleasure*, Westport, Conn., Praeger, 2001. — TURNER B. S., *The Body and Society : Exploration in Social Theory*, Oxford, Blackwell, 1996. — VIGARELLO G., *Le Corps redressé*, Paris, Delarge, 1978. — WENDELL S., *The Rejected Body*, Londres, Routledge, 1996. — ZANER R., *The Problem of Embodiment : Some Contribution to the Phenomenology of the Body*, La Hague, M. Nijhoff, 1964. — WILKINSON S. dir., *Bodies for sale : ethics and exploitation in the human body trade*, New York, Routledge, 2003.

Maria Michela MARZANO-PARISOLI

→ *Amour de soi ; Descartes ; Mal, souffrance, douleur ; Phénoménologie ; Platon ; Pudeur ; Relations interpersonnelles ; Sexualité.*

CORRUPTION → Entreprise

COURAGE

Deux traits caractérisent le courage : la capacité à dépasser la peur et à affronter les plus grands dangers, d'une part ; la capacité à supporter les souffrances et à montrer patience et fermeté face à l'adversité, d'autre part. C'est le premier aspect qui a contribué à faire du courage une des principales vertus reconnues au sein de nombreuses civilisations antiques et modernes ou dans certaines sociétés militaires. En revanche, c'est plutôt comme vertu de résistance et de constance que le courage est aujourd'hui admiré. On reconnaît plus volontiers la présence d'un caractère courageux chez qui, par son attitude et son comportement, suite à un grand malheur ou placé en des circonstances extrêmes, montre calme et endurance que chez l'auteur d'une action risquée et dangereuse, aussi héroïque fût-elle, action dont l'époque moderne laisse de toute façon de moins en moins la possibilité.

Il est intrinsèquement difficile de donner une définition conceptuelle de la vertu de courage dans la mesure où son domaine d'application est très étendu. Quel rapport y a-t-il entre le courage physique dont fait preuve le soldat au moment de l'assaut (ou lors de tout autre danger pouvant entraîner la souffrance physique, la mutilation, voire la mort) et le courage psychique (comme la résolution d'agir ou de résister en dépit de la certitude de perdre tous ses biens, sa réputation, et même l'amour et l'amitié d'autrui), sans même parler du courage intellectuel qui peut consister à défendre seul contre tous une thèse qu'on croit vraie ou à assumer jusqu'au bout les conséquences d'une idée ? Ces formes de courage si différentes peuvent du reste se trouver étroitement liées chez la même personne. De plus, certains traits qui servent à définir les actes et attitudes qui expriment le courage (à savoir, la capacité à surmonter la peur, la constance dans la détermination à agir, la résolution de sacrifier ses intérêts et de se mettre au service d'une noble cause, la persévérance dans l'effort) peuvent n'être pas présents (ou être très faiblement présents) dans des actions qui manifestent un incontestable courage. Ces difficultés, relatives au fait que des réalités très différentes peuvent être désignées comme courageuses et que les caractéristiques du courage ne sont pas toujours présentes dans tous les actes courageux, se retrouvent dans toutes les tentatives de définition des vertus. Défini comme « vertu », le courage est une qualité morale intériorisée en l'individu d'où procèdent à la fois la perception des traits moralement pertinents d'une situation dangereuse, la conception de l'action la plus appropriée et un riche tissu de résolutions et d'émotions caractéristiques. Sont ainsi étroitement associées dans le

courage une dimension cognitive ou rationnelle (dont témoigne le fait qu'on attende de qui a accompli une action courageuse qu'il puisse ultérieurement la justifier) et une dimension affective (où le sentiment de la peur et une forme d'affirmation de soi visant à surmonter la peur jouent un rôle essentiel). Enfin, une certaine stabilité est requise de la disposition courageuse : on n'attribuera pas la vertu de courage à qui accomplit une fois ou l'autre une action courageuse, sans pouvoir reproduire une telle action ni l'intégrer dans un schéma de comportements habituels.

Depuis Socrate et Platon, le courage est conçu comme une vertu, une des quatre vertus cardinales, à côté de la justice, de la sagesse et de la tempérance. Ces quatre vertus sont à la fois définies et réunies par Platon dans le livre IV de la *République* ; trois siècles plus tard, Cicéron dira que c'est ce même ensemble de vertus qu'ont repris les stoïciens et les épicuriens (*Des fins*, I, 13-16). Saint Ambroise dans le *De sacramentis* cite également ces quatre vertus comme étant « quasi cardinales [...], quasi principales » ; la qualification de « vertus cardinales » leur est restée depuis, l'adjectif « cardinales » (du latin *cardo*, le pivot ou le gond) exprimant la propriété qu'ont ces vertus d'être les conditions de toutes les autres vertus. On peut s'étonner du fait que le courage, qualité héroïque par excellence, étroitement dépendante de la force physique, de la conscience que la personne a de sa propre valeur et d'attitudes ou d'actions qui expriment l'affirmation de soi, ait été si tôt et si étroitement liée à la moralité. La définition du courage comme vertu morale est un des plus remarquables résultats de la redéfinition systématique des notions de la moralité aristocratique et populaire qu'ont entreprise Socrate et Platon. Ils ont reconnu la portée morale de l'acte courageux, mais en exigeant que les moyens employés soient justifiés et la fin visée bonne, ou du moins qu'elle se rapporte à un bien reconnu être plus précieux que les biens qui risquent d'être perdus (biens extérieurs, prestige, vie même). Cette contrainte, où se concentre l'essentiel de la discussion sur la moralité du courage, est souvent difficile à apprécier. Comment définir la qualité morale du but qui justifiera qu'un même acte de guerre soit qualifié, dans certaines circonstances et selon la fin qu'il vise, de courageux, et non de téméraire, ou encore que la constance face au malheur soit appelée courage et non indifférence ? Le réquisit d'une fin bonne n'est pas le seul critère permettant d'apprécier la moralité du courage. D'autres éléments qui ont trait à l'existence ou à l'importance du bien fait à autrui, ainsi qu'à la nécessité d'une proportion entre la fin visée et les moyens, peuvent également guider la définition et l'évaluation de l'acte courageux.

Le courage : vertu publique et héroïque

L'attribution de la qualité de courageux n'est pas strictement privée, elle obéit à des contraintes d'usage, reconnues par l'ensemble d'une communauté et qui peuvent être jusqu'à un certain degré explicitées. Par ailleurs, les manifestations du courage prennent souvent sens par rapport à l'existence d'un espace public en lequel certains comportements ou réactions sont loués et d'autres blâmés. Davantage, une tradition qui va d'Homère aux écrivains romains, puis à Machiavel et aux théoriciens politiques de la Renaissance, fait du courage la vertu publique par excellence, dont les principaux ressorts sont le patriotisme et l'amour de l'honneur. Aristote voyait déjà dans le courage des soldats-citoyens, qui craignent la honte publique et espèrent les honneurs, ce qui se rapproche le plus du véritable courage (*Éthique à Nicomaque,* 1116 a, 15-20, et Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, 128, 1). Machiavel concevait le courage comme l'expression la plus haute de la *virtù*, ou possession de toutes les qualités requises « pour sauver sa vie et préserver la liberté de son pays » *(Discours sur la première décade de Tite-Live)*. On retrouve dans plusieurs mouvements politiques ou révolutionnaires contemporains un idéal comparable de courage politique (cf. Skinner, 1978, I, 184).

Le courage de certains individus exceptionnels peut exprimer et symboliser les valeurs de la cité. Au début de la *Vie de Coriolan*, Plutarque explique l'ascendant d'abord exercé par Coriolan sur ses concitoyens romains par le fait que « la vaillance était, en ce temps-là, honorée et prisée à Rome universellement par-dessus toutes les autres vertus ; de quoi fait foi ce que l'on la nommait *virtus*, du nom même de la vertu, en attribuant le nom du commun genre à une espèce particulière ; tellement que vertu en latin était autant à dire comme vaillance » (III). Le terme *virtus*, comme le terme *andreia* / ἀνδρεία en grec et la *virtù* italienne, comportent la racine *vir* (*aner* / ἀνήρ en grec) qui signifie « l'homme » (on traduit parfois le terme grec *andreia* par « virilité »). Le courage, entendu comme vertu publique, est une vertu essentiellement masculine, que les femmes louent mais dont elles peuvent aussi critiquer les formes excessives ou superficielles. Dans sa tragédie *Coriolan*, Shakespeare a donné, en la figure du guerrier romain, une remarquable représentation du courage viril et politique. Le seul principe qui inspire les actions de Coriolan est l'amour de la patrie – qui ne le distingue pas de la communauté des citoyens : « Quiconque a prouvé sa bonne volonté a accompli, dit-il, autant que moi » (I, 9) – et le souci de sa gloire. Mais la vaillance de Coriolan se transforme en arrogance, jusqu'à le faire arrêter comme « ennemi du bien public », « reptile qui voulait dépeupler la cité, et, seul, y être tout le monde » (III, 1). Son amour excessif de la grandeur de Rome le conduit à s'exiler chez les Volsques, ennemis héréditaires, d'où il conduit l'attaque contre sa patrie, « soutenant ainsi l'énergie de son caractère » par son désir de vengeance (V, 3). Acceptant

enfin de rentrer à Rome, il est mis à mort par les Volsques. Au courage de Coriolan est opposé le courage de sa mère, Volumnie, qui, au nom d'une juste compréhension du courage politique, n'hésite pas à braver son fils en lui montant la faiblesse intrinsèque de sa vaillance excessive : « Vous auriez été suffisamment l'homme que vous êtes, dit-elle, en vous efforçant moins de l'être » (III, 2).

La moralité des héros homériques est également fondée sur la signification publique du courage et de la recherche de l'honneur. Au moment de quitter Andromaque pour rejoindre le combat, sachant qu'il va mourir, qu'elle sera conduite en esclavage et que leur fils périra, Hector exprime l'impossibilité où il est de reculer : « Tout cela, autant que toi, j'y songe. Mais j'ai aussi terriblement honte, en face des Troyens comme des Troyennes aux robes traînantes, à l'idée de demeurer, comme un lâche, loin de la bataille. Et mon cœur non plus ne m'y pousse pas : j'ai appris à être brave en tout temps et à combattre au premier rang des Troyens, pour gagner une immense gloire à mon père et à moi-même. Sans doute je le sais en mon âme et en mon cœur qu'un jour viendra où Ilion périra... » (*Iliade*, VI, 440-490). Achille aussi s'exprime de façon comparable, mais ce qui rend si émouvant le courage héroïque d'Hector est la conscience aiguë qu'il a de la vanité de ce dernier combat et des conséquences terribles qu'il entraînera. C'est l'horreur de la honte publique et le souci de sa gloire qui conduisent Hector au combat où, aussi grand que soit son courage, il mourra. Chez Hector et chez Achille, le courage, *thumos* / θυμός, qui signifie aussi colère, haine, esprit, est ce talent où se résume toute la qualité morale de l'individu en tant qu'elle peut être reconnue par ses pairs. Chaque individu sait ce qui est requis de lui par le rôle social qu'il occupe, et les vertus, au premier rang le courage, lui permettent d'accomplir ce rôle. Mais ce courage, *thumos,* don propre à chacun, qui, dans les situations où il est requis, fleurit de façon inexplicable, comme un miracle, est habité par la conscience de la vulnérabilité humaine au destin et à la mort. C'est pourquoi il y a un courage propre à l'homme vaincu qui est de rendre son dû au destin.

Dans la cité athénienne démocratique ou dans la Florence de la Renaissance, le courage « politique » de l'ensemble des citoyens se manifeste également par un sentiment de pudeur et de respect de soi, lesquels empêchent d'accomplir une action que les pairs jugeront honteuse, et par la recherche d'un bien, l'honneur. Alcibiade, dans le *Banquet*, reconnaît à Socrate un tel courage (219 *d*-221 *c*). Pourtant nul plus que Socrate n'a voulu défaire la valorisation et la prétention morale du courage héroïque, dont la culture du Ve s. grec était encore fortement marquée, inaugurant par là l'histoire des conceptions philosophiques du courage.

Courage et peur

Selon sa définition la plus commune, le courage est la capacité de ne pas éprouver ou de vaincre en soi le sentiment de peur. Thomas Carlyle disait : « Le premier devoir d'un homme est encore de soumettre la peur » (*On Heroes*, 29). Il est vrai que la capacité de maîtriser la peur, de contrôler les passions, d'opposer de la résistance aux vicissitudes extérieures et aux défauts de sa propre nature contribue fortement à former la disposition courageuse du caractère. Mais on peut aussi reconnaître une certaine positivité à la peur. Chez les animaux, elle a une fonction essentielle puisqu'elle sert à appréhender les dangers réels ou prévisibles d'une situation et à définir un comportement qui y réponde. C'est aussi le cas chez les humains lorsque la peur se rapporte à des dangers réels. Mais elle peut aussi être suscitée par la représentation de dangers imaginaires et s'exprimer sous des formes très diverses comme la timidité, le sentiment de honte, l'appréhension, la mélancolie, voire la nostalgie. Tous les philosophes depuis Platon se sont efforcés de libérer l'homme de cette peur imaginaire, en grande partie fondée sur l'ignorance ; pour la vaincre, ils n'ont proposé d'autre remède que la critique des croyances qui l'inspirent. Socrate l'a fait de façon emblématique à propos de la peur de la mort : je vais vous montrer, dit-il à ses juges dans l'*Apologie de Socrate* ou à ses amis dans le *Phédon*, que la mort n'est pas un mal et que la crainte de la mort est sans fondement. Le courage est la vertu à la fois intellectuelle et morale qui permet de maîtriser cette fausse peur.

Mais on peut opposer à cette définition du courage par rapport à la peur que le courage consiste surtout à accomplir ce qu'on doit faire, ce qu'on a jugé bien ou approprié de faire, indépendamment, ou plutôt en dépit, du fait qu'on ressente de la peur. Presque toutes les définitions philosophiques du courage ont reconnu qu'il est légitime de craindre certaines choses, de les craindre d'une certaine façon ou en certaines circonstances. Aristote nous donne dans l'*Éthique à Nicomaque* (III, 11) un exposé fort instructif des conceptions, dominantes en son temps, mais, selon lui, inexactes ou incomplètes, du courage. La première forme de courage mentionnée, celle qui se rapproche le plus du véritable courage, est le courage « politique », qui se manifeste par la crainte de la honte publique et la recherche de l'honneur. Aristote critique ensuite la définition qui confond le courage avec la confiance aveugle en soi-même (il s'agit alors d'une assurance grisée par les succès, ruinée au premier échec, et qui n'a rien de la constance du courage) et celle qui l'assimile à l'ignorance du danger. Enfin, deux autres conceptions sont récusées : la première identifie le courage à l'impétuosité et au *thumos*, la seconde, à une forme de connaissance et d'expertise. Aristote

veut ici distinguer nettement sa propre conception du courage à la fois de la moralité héroïque (car le courage-impétuosité ne procède pas d'une délibération sur les fins et sur le choix des moyens ; il est dépourvu de cette sagesse pratique qui, selon Aristote, fait le fond de toutes les vertus) et de la conception socratique du courage-connaissance qui réduit celui-ci à l'expertise du danger et à l'expérience. Pour réfuter cette dernière définition, Aristote se contente d'un contre-exemple : les soldats de métier, chez qui on peut trouver la meilleure connaissance du danger, sont parfois lâches. Le courage requiert donc, en plus de la connaissance, une certaine force dans la résolution à agir et une réelle capacité d'émotion.

Ce sont ces trois traits caractéristiques, sagesse pratique, résolution et émotion qu'Aristote veut associer dans sa propre conception du courage. Il définit le courage à partir de l'émotion à laquelle cette vertu se réfère, la peur, et en parallèle avec les deux vices qui lui correspondent, la lâcheté et la témérité. Courage, lâcheté, témérité ont trait aux mêmes objets mais s'y rapportent différemment (1116 a, 4-8). Quels sont ces objets ? Non pas tout ce que nous pouvons craindre, car certains maux sont réellement à redouter (tel le mépris, la pauvreté, la maladie) et on ne saurait appeler courageux l'homme qui ne les craint pas. Mais la crainte spécifique qui est associée au courage est relative, dit Aristote, aux « choses les plus importantes », c'est-à-dire essentiellement la mort, mais affrontée « dans les occasions les plus nobles [...], à la guerre, au sein du plus grand et du plus beau des dangers » (1115 a, 27-31), là où il est beau d'être courageux et honteux de ne pas l'être. Que la cause soit noble est un réquisit essentiel : il n'y a en effet aucun courage à affronter la mort, quelle que soit la bravoure qu'on montre en cela, pour éviter la pauvreté ou mettre un terme à un chagrin d'amour et à la maladie (III, 11). En revanche, l'absence de peur ne définit aucunement le courage : celui qui n'éprouve pas la peur n'a aucun moyen de se montrer courageux, mais « tout en éprouvant de la crainte dans les choses qui ne sont pas au-delà des forces humaines, l'homme courageux leur fera face comme il convient et comme la raison le demande, en vue d'un noble but » (III, 10, 1115 b, 12-14). Par la peur, le courage a fondamentalement rapport à la maîtrise des plaisirs et des peines, ce qui le rend à la fois pénible et digne d'éloges.

La portée de cette définition du courage, comme attitude justifiée à l'égard de la peur, se comprend mieux si l'on considère la pathologie du courage. Le courage requiert une certaine justesse d'appréciation de la situation : il faut redouter ce qui doit l'être, de la façon dont cela convient et au moment opportun. Une telle convenance interne qui légitime la disposition courageuse, Aristote l'a définie comme « médiété » ou juste milieu, principe formel de la vertu et source d'une réaction convenable et appropriée. Or la médiété qu'est le courage peut être mise en échec par excès ou par défaut. Par excès, lorsqu'on agit par manque de peur, par aphobie, signe de folie et d'insensibilité plutôt que de vertu, ou encore par témérité, ou excès de confiance en soi qui imite le courage. L'autre vice par défaut est la lâcheté, où l'on ressent « ce qu'on ne doit pas ressentir et d'une façon qui ne convient pas ». Le rapport entre courage et temps présent apparaît ici essentiel. La disposition courageuse est stable, mais doit être entretenue par les actions courageuses : le courage passé ne garantit pas davantage le courage présent que celui-ci n'assure le courage futur. Dans la *Grande Morale*, Aristote se moque de ceux « qui font les braves parce que le risque à courir est dans deux ans, et meurent de frayeur quand ils sont face à face et nez à nez avec le danger » (I, 20, 1191 a, 33-36).

La définition aristotélicienne qui, d'une part, détache la définition du courage de celle des actes courageux pour la ramener à la considération de la disposition vertueuse, intériorisée en l'individu, mais qui, d'autre part, s'efforce de saisir la spécificité du courage, en associant intelligence de la situation, résolution de risquer et émotion de peur, est reprise par Thomas d'Aquin. Approfondissant les raisons qu'Aristote oppose à la définition du courage comme aphobie, Thomas d'Aquin montre que l'absence de peur est, dans certaines circonstances, plutôt un vice qu'une vertu : celui qui n'éprouve aucune peur à l'idée de perdre ce qui lui est le plus cher, c'est-à-dire la vie, ne révèle-t-il pas une absence totale d'amour pour sa propre vie ? Mais l'apport le plus remarquable de Thomas d'Aquin est sa tentative de préciser la portée de la vertu de courage par rapport à l'ensemble de la moralité, tâche nécessaire en un Moyen Âge dont la moralité héroïque, encore si présente au temps d'Aristote, a disparu. S'inspirant de Macrobe, Thomas d'Aquin établit que les dispositions de confiance, persévérance, liberté à l'égard de l'anxiété sont les parties constitutives du courage (*Somme théologique* IIa IIae, 128, 6). Elles concourent à définir l'attitude courageuse face aux dangers et difficultés ; elles permettent aussi d'apprécier la rectitude de certains sentiments (comme la peur) qui détermine un juste rapport à la situation dangereuse. La confiance qui en résulte vient de la supériorité acquise à l'égard de la peur, des obstacles, des peines et de la suppression de l'anxiété. Thomas d'Aquin rapporte le courage à la « partie irascible » de l'âme (correspondant au *thumos* de Platon et d'Aristote) (Ia IIae, 46, 3) mais aussi à l'affirmation de soi et à la grandeur d'âme (I ou IIa IIae, 123, 10). La *fortitudo* (force d'âme, courage) est conçue comme la condition de toute vertu en même temps que l'une des vertus (IIa IIae, q. 123, art. 2). Elle permet d'agir de façon ferme et inébranlable et donne force et résolution à toutes les actions qu'inspire la vertu. Cela

apparaît clairement si l'on compare le courage à la tempérance. Les plaisirs et les passions peuvent vaincre notre résolution rationnelle, « les émotions peuvent nous attirer loin du chemin que la raison nous dicte, par peur des périls et des difficultés. C'est alors qu'un homme doit se montrer ferme en ce qui est rationnel et ne pas faire retraite ; et la vertu ici est celle de courage » (Ia IIae, 61, 3). Et saint Thomas ajoute, citant saint Amboise : « C'est à juste titre qu'on appelle courage le fait qu'un homme se vainc lui-même, et ne faiblit ni n'hésite devant aucune tentation » (Ia IIae, 61, 4).

La peur joue donc un rôle complexe dans la définition du courage, ce qui inciterait à nuancer la thèse aristotélicienne qui fait de la lâcheté l'opposé du courage. Car on a vu que le fait de ne pas éprouver la peur avant d'agir n'est aucunement nécessaire pour qualifier l'acte de « courageux » mais, en revanche, on ne saurait définir la lâcheté sans référence à la peur, et à l'intensité de la peur éprouvée. Car la lâcheté consiste bien en l'incapacité, à cause de la peur ressentie, à agir comme on le devrait, comme le lâche lui-même pense qu'il le devrait et qu'il aurait une raison de le faire. Par ailleurs, on peut, sans être lâche, ne pas être courageux ; on peut, par exemple, renoncer à accomplir un acte courageux parce qu'on lui reconnaît peu de chances de succès, qu'on le trouve trop risqué, etc. Il est des actes dont on peut considérer qu'il est héroïque de les accomplir, mais dont on peut penser aussi que le devoir ne les prescrit pas et qu'il n'est pas lâche de ne pas les accomplir. Dans le cas d'actes surérogatoires, on parlera ainsi de manque de courage, mais un manque de courage qui ne procède pas de la lâcheté et qui n'est pas toujours blâmable.

Le courage et la force des émotions

La définition aristotélicienne du courage, qui fait du courage une forme de maîtrise appropriée de la peur, ne parvient pourtant pas à saisir la qualité de réaction affective et la puissance de l'émotion qui sont si caractéristiques de cette vertu. C'est là que la conception platonicienne du courage, soucieuse de rapporter le courage à l'affectivité, peut être instructive. Dans un de ses premiers dialogues, d'inspiration socratique, le *Lachès*, Platon définit le courage comme un calcul intelligent (193 a) ou une forme de savoir (194 d). Mais s'il est vrai que le courage consiste en la connaissance des choses à redouter et à espérer, c'est-à-dire de l'ensemble des maux passés, présents et futurs, il faut l'identifier à la connaissance du bien et du mal dans son ensemble et à « la vertu totale » (199 d). Platon a tôt fait de suggérer que cette définition manque de saisir ce que le courage a de plus spécifique. Puisque le courage est résolution, disposition à agir, il comporte nécessairement cette impétuosité dont parlait Aristote. L'étonnement que montre Protagoras, lorsque Socrate lui propose d'identifier toutes les vertus entre elles et ensemble à la connaissance, est tout à fait révélateur : je suis d'accord, répond le sophiste, pour toutes les vertus, à l'exception du courage « qui est tout à fait à part » (*Protagoras*, 349 d). En effet, si le courage est connaissance, il doit pouvoir commander « au plaisir, au chagrin, à l'amour et à la crainte » (352 b-d). Ce qui est un paradoxe, fort instructif de la difficulté d'une définition philosophique du courage. Car le courage est la vertu le plus profondément enracinée dans l'émotion (amour, crainte et chagrin) mais, en même temps, pour être une vertu morale, il doit faire voir qu'il existe en ces émotions un principe de force et de rectitude. Un principe de force, car le courage est le meilleur soutien apporté aux résolutions de la raison et peut inspirer des actes hors du commun ; un principe de rectitude, car la justesse morale des émotions qui les accompagnent est un élément essentiel de l'évaluation des actes.

Ce défi est relevé dans le livre IV de la *République*. Le courage appartient aux gardiens de l'État. Ressource de combativité, il est aussi une force de conservation, qui s'applique autant à une pensée, à une attitude d'esprit qu'à un territoire ou à un pouvoir. Le courage se manifeste par la capacité de résistance aux séductions, aux fatigues et à toutes les craintes, par un comportement farouche à l'égard de ce qui est capable d'infliger un mal réel à l'âme. L'exercice de la vertu de courage doit se rapporter à des croyances vraies relatives au bien ou au mal : « Cette force qui maintient en tout temps l'opinion juste et légitime sur ce qu'il faut craindre et ne pas craindre, je l'appelle et je la définis comme courage » (430 b).

Dans l'âme de l'homme, le courage est aussi la vertu de la partie affective, le « cœur » ou lieu des passions, *(thumos)*, intermédiaire entre la partie rationnelle et la partie irrationnelle de l'âme (442 b-c). Platon nous dit que le « cœur » est dominé par un désir incessant qui le fait aspirer « à la domination, la victoire, la réputation » (581 a-b), s'inspirant en cela de la conception homérique du *thumos* en lequel les héros trouvent la puissance et la force qui leur permettront d'accomplir un exploit. Les impulsions issues du principe affectif expriment la pulsion compétitive de se distinguer, l'orgueil de soi et la recherche de l'estime de ceux qu'on admire, mais dans une âme bien ordonnée, le courage veille au salut de l'âme « en faisant la guerre et en exécutant les décisions de la partie rationnelle » (442 b).

La définition la plus complète du courage se trouve dans le *Phédon*. Après avoir évoqué la nécessité d'un exercice de détachement à l'égard du corps et des passions, après avoir rappelé qu'un homme, réellement philosophe, au lieu de craindre la mort, doit se réjouir de mourir, animé de la conviction que « nulle part ailleurs que chez Hadès il ne rencontrera purement la pensée » (68 b), Platon fait de l'attitude à l'égard de la mort une sorte de pierre de touche pour apprécier la réalité des

vertus. Les hommes donnent couramment le nom de courage à la résolution « d'affronter la mort lorsqu'il y a lieu de l'affronter » (68 d). Or au fondement d'une telle résolution où Aristote reconnaîtra la plus noble occasion où montrer son courage, qu'y a-t-il d'autre, demande Platon, que la simple crainte de perdre ce qu'on possède (biens, honneurs) ou de mourir. Dans ce cas, c'est « en étant peureux et par peur que sont courageux tous les hommes », les philosophes exceptés. Or il est irrationnel que la peur et la lâcheté puissent donner du courage. Il faut donc conclure que ce que les hommes appellent courage est quelque chose de bien étrange. Car le vrai courage ne se rapporte ni à une peine ni à une crainte. Il est attitude de pensée et ne s'acquiert qu'au prix d'une véritable ascèse de la peur et de la souffrance. La mort est la situation qui le révèle au mieux, et elle est conçue par l'homme dont le courage est une attitude de pensée, c'est-à-dire par le philosophe, comme l'objet d'une résolution calme et détachée.

Le courage participe à la moralité non seulement parce qu'il exprime, face à une situation périlleuse, la justesse d'une réaction assortie de jugements et d'émotions appropriés, mais parce qu'il définit la rectitude interne de l'affectivité ainsi que la façon dont elle peut s'allier aux croyances sur le bien. Mais il ne faut pas oublier que la puissance des émotions, dont le courage doit révéler la portée morale, est par nature fort éloignée de la moralité. À une telle définition du courage comme vertu morale, on oppose souvent que le courage se trouve aussi chez des êtres irrationnels. Socrate lui-même souligne qu'il y a quelque absurdité à faire du courage une connaissance inaccessible à beaucoup d'hommes tout « en la mettant à la portée d'un lion, d'une panthère, d'un sanglier » (*Lachès,* 196 e ; *Lois*, XII, 963 e). Même si l'on peut admettre que chez les animaux et les enfants, il s'agit plus d'absence de crainte que de courage, il reste que les vertus de courage et de sagesse sont « toujours un peu ennemies » (*Politique*, 307 c), ce qui rend problématique la définition de la complétude morale des individus. Cette opposition de la sagesse et du courage est, au sein de la cité, une source de diversité éthique, de différenciation des caractères moraux, nécessaire à l'élaboration du lien social. Mais il faut en combiner les éléments de telle façon que l'intégrité morale de l'individu et l'unité de la cité soient sauvegardées. Dans l'âme de l'individu, le courage doit s'ouvrir aux « idées de justice, afin d'éviter que l'âme ne tombe dans une férocité un peu bestiale » (309 d-e). Dans le tissu de la cité, les caractères courageux iront dans la chaîne, les caractères modérés formeront l'étoffe souple et molle de la trame. Platon fait même d'une telle alliance des caractères courageux et sages, ou du courage et la sagesse, la marque de la réussite politique, capable d'assurer à la cité tout le bonheur dont elle peut jouir (311 b-c).

Courage et intelligence morale de la fin et des moyens

C'est une constante de la philosophie morale d'avoir défini le courage par rapport à la capacité de raisonnement pratique, sans pour autant l'identifier à une forme de connaissance (Socrate, semble-t-il, est le seul à avoir conçu le courage comme expertise). Au raisonnement indiquant ce qu'il faut faire sont associées la résolution de le faire et les émotions correspondantes. Si les animaux peuvent être dits courageux et même symboliser, comme le lion, le courage, on ne leur attribuerait jamais la vertu de courage. La raison en est que pour justifier un comportement courageux, il faut pouvoir rapporter celui-ci à des motifs et à un choix qu'il serait difficile d'imputer aux animaux. Mais il y a des actions humaines héroïques qui ne semblent pourtant pas émaner d'une disposition courageuse. Considérons le cas d'un homme poussé par la passion qui accomplit un acte très dangereux, mais sans aucune conscience du danger. Le fait que la situation est dangereuse et donc de ce fait propice à la manifestation du courage ne peut pas être décrit comme un des motifs de son action. Certes, le caractère dangereux de la situation doit entrer dans la description que nous donnons de son action, mais de façon simplement extensionnelle, non intentionnelle, dans la mesure où la considération du danger n'entre pas dans le processus de délibération, fût-il très rapide, qui a précédé l'action ; en effet, en même temps que la conscience du risque, le courage suppose la capacité de définir une proportion acceptable entre le risque et les chances de succès. Davantage, pour qu'un acte soit dit « courageux », il faut que certains éléments intellectuels y soient présents, comme la capacité à évaluer les chances de réalisation de tel acte dans telle situation, la sélection de moyens qui n'entraînent pas d'effets négatifs trop importants, la possibilité d'estimer la valeur respective des différentes autres possibilités qui seraient accessibles, l'évaluation de l'ensemble de la situation et l'appréciation et la pondération entre les risques et les buts.

Pour qu'un agent puisse accomplir un acte courageux, il doit disposer d'une sorte de cadre ou schème intellectuel permettant de percevoir les traits moralement pertinents de la situation et d'appréhender la nature de l'acte à accomplir et les risques de danger encourus par soi ou par autrui. La présence d'un tel cadre de perception et d'évaluation se manifeste chez l'individu par sa capacité à expliciter ses raisons d'agir. Certes, on peut très bien imaginer que chez une autre personne, la même situation inspire un autre acte, justifié par la résolution d'agir autrement. Mais si une autre personne considère que c'était ainsi qu'il fallait agir, parce que c'était là l'action courageuse, il faut supposer que ce schème perceptif et délibératif propre à la disposition courageuse n'est pas absolument individuel, qu'il peut être perçu ou

reconnu par d'autres. Une bonne expérience de pensée pour établir le caractère reproductible d'un tel schéma est de se livrer à l'exercice consistant à considérer après coup la situation et à réactualiser les raisons qu'on a eu d'agir de façon courageuse. Qu'il soit possible d'y parvenir montre bien que l'acte courageux n'est pas issu seulement d'une impulsion ou d'un réflexe, mais d'une certaine actualisation de la rationalité. Le plus intéressant est que l'exercice de ce type de rationalité dépende directement de la présence d'une disposition courageuse, indépendamment du fait que l'action réussisse ou échoue. Si l'on se jette à l'eau pour sauver une personne, que cette personne se noie ou qu'il s'avère que personne n'était en fait tombé à l'eau, un tel acte, dans la mesure où l'on avait une bonne raison de penser que c'était le moyen de sauver une vie, procède bien de ce schème délibératif caractéristique de la disposition courageuse (schème qui, encore une fois, peut s'actualiser sans délibération réelle). Que la raison pratique joue un rôle si important dans l'appréhension de la situation qui appelle l'acte courageux, ne veut donc pas dire qu'une erreur sur la délibération elle-même ou sur son bien-fondé ferait perdre à cet acte sa qualité de courageux.

Le rôle déterminant que joue la raison pratique dans la définition du courage a pour conséquence qu'on ne peut évaluer le courage d'un acte sans avoir égard à la fin qu'il poursuit. Pour Aristote et Thomas d'Aquin, un acte ne peut être qualifié de courageux que s'il vise une fin bonne, et la considération du succès qu'il rencontre est secondaire. Mais on peut objecter à cela qu'un acte peut manifester, de façon incontestable, tous les traits d'une action courageuse sans viser aucunement une fin bonne. Par exemple, la conduite audacieuse d'un cambrioleur peut être décrite comme courageuse, même si elle nuit réellement à autrui et viole des règles morales bonnes (von Wright, 1963). Il reste qu'on hésiterait à continuer de qualifier cette conduite de courageuse, s'il s'avère qu'elle entraîne un acte intrinsèquement mauvais, voire un meurtre. Pour la même raison, peut-on continuer d'appeler « courageux » des soldats qui ont fait preuve au combat d'une bravoure extraordinaire mais mise au service d'une cause injuste ? Si des actions courageuses peuvent être accomplies dans toute situation dangereuse, peut-on limiter le courage militaire au fait de se montrer brave au combat ou faut-il exiger en outre que ce combat soit le moyen de parvenir à une cause juste ? Une solution serait de dire qu'un acte immoral peut manifester de la bravoure ou de la témérité, voire certains traits de courage, même s'il ne s'agit pas d'un acte « courageux » au sens le plus plein. Philippa Foot a proposé une autre solution en remarquant qu'un acte mauvais, qui toutefois peut être partiellement décrit comme un acte courageux, parce qu'il en présente la plupart des caractéristiques, est un acte qui « prend la forme du courage », même si on devrait résister à le définir comme « courageux » (1978).

Un autre critère de la moralité du courage souvent évoqué a trait à la présence d'une motivation altruiste et à l'absence de considérations personnelles. L'acte courageux ne serait moralement estimable que s'il est au service d'autrui et renonce à l'intérêt égoïste immédiat. Mais il ne semble pas qu'un tel renoncement à soi-même soit décisif. On peut imaginer qu'une personne accomplisse une action héroïque pour autrui mais animée aussi par la conviction d'y trouver sa gloire. On voit mal ce qui empêcherait d'y reconnaître une action morale, à moins de considérer, dans une interprétation extrême du kantisme, que rien ne peut être moral qui bénéficie au moi, alors que Kant dit seulement que la recherche de la gloire du moi ne peut être une source de moralité. La fécondité de la philosophie antique est d'avoir reconnu ce lien du courage à l'affectivité qui exprime la passion du moi et d'avoir essayé d'y trouver un principe de moralité au lieu de le considérer comme « pathologique ».

Courage au-delà du devoir et courage de la pensée

Le courage implique souvent l'accomplissement d'actes qui vont au-delà de ce que requiert le devoir. Certes on peut décrire comme « courageuses » des actions accomplies par devoir ; c'est le cas, par exemple, des opérations de sauvetage que mènent les pompiers et qui souvent les entraînent à aller au-delà de ce que requiert leur strict devoir. Mais dans la plupart des cas, surtout chez les sauveteurs professionnels, il est difficile de savoir jusqu'où va le devoir. Il semble aussi que la liberté dans l'attribution de la qualité de « courageux » soit plus grande quand il s'agit d'actes entrepris sans aucune considération de devoir et allant plus loin que ce qu'imposent certains devoirs et obligations s'appliquant à tous les individus d'une communauté ou aux membres de certaines professions spécifiques. Même dans la vie militaire, où l'obéissance aux ordres est considérée comme la première vertu, la plupart des actes de courage sont souvent l'objet de résolutions se démarquant des ordres donnés et parfois s'y opposant nettement. La recherche du bien, la poursuite d'exploits et de hauts faits qui font la matière des récits héroïques de l'Antiquité procèdent de cette volonté d'aller au-delà de ce qui est strictement requis. Le caractère exemplaire des cycles de travaux, comme les douze travaux d'Hercule, ou la série d'épreuves qui attend Jason, ou encore tous les périples d'initiation, est lié à cette révélation d'une personnalité exceptionnelle au travers d'épreuves hors du commun.

La moralité du courage peut donc aller au-delà de la moralité que prescrivent les droits et les devoirs universels. Elle exprime au contraire les idéaux et les valeurs d'un individu particulier. Dans la recherche de l'excellence dont elle peut témoigner, elle a un rapport réel avec le perfec-

tionnisme, ou volonté de donner pour terme à la moralité la recherche d'une perfection ou la réalisation d'une valeur. Le courage peut être aussi une réponse à une situation de dilemmes, de conflits de devoirs où il est nécessaire qu'un individu fasse un sacrifice personnel. Les actes de courage sont ainsi suscités par des demandes exceptionnelles issues de situations difficiles ou inextricables, qui font partie de la condition humaine.

Revenons pour conclure sur l'attitude mentale que requiert le courage. Considérons d'abord son rapport à l'espoir. Le courage peut être en effet conçu soit comme la vertu de l'espérance, soit comme la vertu du désespoir. Descartes dit que « c'est dans les affaires les plus dangereuse, et les plus désespérées qu'on emploie le plus de hardiesse et de courage » (*Les Passions de l'âme*, III, 173). Mais l'espérance et le courage n'ont pas le même objet. Le héros espère la gloire, tandis que l'objet de son courage est l'action qu'il va accomplir. S'il espère réussir, on peut penser que son courage en sera plus ardent. Mais cela ne veut pas dire que celui qui doute du succès ou est certain de l'échec ne fait pas preuve de courage. Le courage exalte d'autant plus la beauté de l'acte qu'il n'y a pas d'espoir. La raison du courage ne vient pas de l'espérance, mais cela n'empêche pas que celui qui espère soit courageux. Chez Aristote, l'aphobie, la témérité et la lâcheté sont trois formes de désespoir ; l'individu qui les éprouve est privé de toute représentation claire de ce qui est à venir. En revanche, le courage est, dit Aristote, une disposition tournée vers le futur à cause de la noblesse du but poursuivi, qu'on choisirait aussi bien plus tard, et de la stabilité des dispositions du caractère.

L'espoir que suscite le courage est essentiellement rapporté au moi. Comme le remarque Hume, dans le *Traité de la nature humaine,* toutes les vertus héroïques sont « des variantes des qualités de grandeur d'âme et d'élévation de l'esprit ». « Le courage, l'intrépidité, l'ambition, l'amour de la gloire, la magnanimité et toutes les autres vertus brillantes de ce genre sont manifestement mêlées d'une forte proportion d'estime de soi et tirent une grande partie de leur mérite de cette origine-là » (III, 3, 2). Le fait que nous réagissions de façon aussi positive au courage vient de ce que nous nous reconnaissons dans des qualités d'esprit et de caractère comme la noblesse, la confiance, la fierté généreuse. Là est le sens moderne du courage dont on trouve pourtant, déjà dans l'Antiquité, un représentant. C'est Énée, le héros, dont la magnanimité et le courage viennent d'une force naturelle. « Sum pius Aeneas » (« Je suis le pieux Énée »), dit-il dans l'*Énéide* (I, 378), exprimant dans cette loyauté à lui-même à la fois la conscience de son destin et la force de ses engagements. Énée incarne l'autre face du courage toujours liée à la grandeur du moi, le courage de la résistance et de l'obstination. C'est peut-être aussi le courage que les stoïciens ont si fortement loué, courage qui procède d'une idée de soi-même que le sage souhaite faire publiquement reconnaître, à l'instar du suicide de Sénèque. Les stoïciens sont pour ainsi dire les seuls philosophes qui aient fait du suicide la marque du plus grand courage.

Une autre forme, essentielle, du courage est ce qu'on pourrait appeler, faute de mieux, le courage de la pensée. Par sa force de résolution et sa capacité à mobiliser les émotions, le courage est ce sans quoi la moralité serait sans effet. Il est, comme disait saint Thomas, *fortitudo*, résolution contre le désespoir et la paresse. Mais le courage de la raison désigne aussi la capacité à mettre de côté les vacillations, les incertitudes, les tremblements, à vaincre les mensonges et les fausses apparences, à refuser de céder à la peur et à maintenir envers et contre tout la lucidité. Tout autant qu'une description de la rationalité, n'est-ce pas le courage qu'il faut pour penser ? Pour mettre à distance les déterminismes et pour dominer la force d'illusion propre à l'exercice de la rationalité humaine ? Ce courage propre à la pensée correspond à ce que Spinoza appelait *animositas* « ou ce désir par lequel chacun s'efforce de persévérer dans son être sous la seule dictée de la raison » (*Éthique*, III, 59, scolie, et IV, 63, démonstr.).

● AMBROISE (saint), *De Sacramentis,* in *Patrologia Latina*, éd. Migne, vol. 14-17 — ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque,* trad. R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 2 t., 1958-1970. — DESCARTES, *Passions de l'âme* (1649), in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1953. — HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739), trad. fr., A. Leroy, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, 1946. — PLATON, *La République,* in *Œuvres complètes*, VI, VII, 1re partie et 2e partie, trad. É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1932-1934, et trad. P. Pachet, Paris, Gallimard « Folio », 1993 ; *Phédon*, trad. L. Robin, in *OC*, IV, 1re partie, 1926, et trad. M. Dixsaut, Paris, Flammarion « GF », 1991 — PLUTARQUE, *Vie de Coriolan,* in *Les Vies des hommes illustres*, trad. J. Amyot, Paris, Gallimard « Pléiade », I, 1951. — SPINOZA, *Éthique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties* (1661-1675), trad. C. Appuhn, Paris, Garnier, 1965. — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, trad. A. Raulin et A.-M. Roguet, Paris, Le Cerf, 4 vol., 1984 *sq.*

► CARLYLE, *On Heroes, Hero Worship, and the Herocic in History*, Londres, 1891 — CASEY J., *Pagan Virtue. An Essay in Ethics*, Oxford, Univ. Press, 1990. — COMTE-SPONVILLE A., *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995. — DARLING-SMITH B. éd., *Courage*, Notre Dame, Ind., Univ. of Notre Dame Press, 2002. — FOOT Ph., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley, Univ. of California Press, 1978. — FORTI E., *L'Émotion, la volonté et le courage*, Paris, 1952. — GILSON É., *Saint Thomas moraliste*, Paris, Vrin, 1974. — JANKÉLÉVITCH V., *Traités des vertus* : I, *Le Sérieux de l'intention* ; II, *Les Vertus et l'Amour* ; III, *L'Innocence et la Méchanceté*, Paris, Flammarion, 1983. — MACINTYRE A., *After Virtue*, Univ. of Notre-Dame Press, 1981 (trad. fr., PUF, 1997). — SKINNER Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Univ. Press, 1978. — SMOES E. & MATTON S., *Le Courage*,

Paris, Autrement, 1992. — WALLACE J., *Virtues and Vices*, Ithaca / New York, Cornell Univ. Press, 1978. — WALTON D. N., *Courage ; A Philosophical Investigation*, Berkeley, Univ. of California Press, 1986. — WRIGHT G. H. VON, *The Varieties of Goodness*, Londres, Routledge & Kegan, 1963.

Monique CANTO-SPERBER

→ *Alain ; Antiquité ; Aristote ; Générosité ; Honneur ; Machiavel, Platon ; Sagesse et tempérance ; Sentiments.*

CRIME CONTRE L'HUMANITÉ

Théorie française du crime contre l'humanité

En France, on semble avoir pris l'habitude de penser que le mot « humanité » du crime contre l'humanité fait allusion au bien juridique protégé par cette infraction de droit international pénal. On affirme ainsi que l'humanité serait ce qui est lésé par cette infraction : elle serait amoindrie, diminuée par la commission de certains actes. Dans ce contexte, on entend par humanité une sorte de collectif composé par tous mais ne se confondant pas pour autant avec chacun de ses membres. Il s'agirait ainsi de protéger le générique de l'Homme en chacun. Parfois on utilise ce deuxième sens de l'expression d'une manière indistincte avec celle de dignité. Ainsi, beaucoup d'auteurs ont pu affirmer que le crime contre l'humanité était un crime contre la dignité humaine (Truche, Delmas-Marty). Ceci a donné lieu à deux mouvements juridiques différents. D'abord, la volonté de qualifier de crimes contre l'humanité certains comportements nouveaux, non prévus par le droit international pénal classique. Il en a été ainsi de l'application de cette qualification pénale au domaine de la bioéthique, aussi bien à la sélection des naissances qu'au clonage. Le deuxième mouvement a cherché à élaborer une nouvelle théorie des droits de l'homme, fondés sur l'articulation entre les droits individuels et collectifs de l'humanité, se substituant et s'opposant aux théories classiques. Il semble donc indispensable de tenter de comprendre l'origine de ces croyances ainsi que ses conséquences dans l'ordre juridique interne, notamment leur application dans champ bioéthique.

L'apparition du crime contre l'humanité

Le crime contre l'humanité est une infraction internationale créée et appliquée pour la première fois lors du procès de Nuremberg. Le crime contre l'humanité et le crime de guerre recouvraient les mêmes agissements, mais le premier avait un domaine d'application plus large. D'abord en ce qui concerne les victimes. Le crime contre l'humanité a cherché à punir les agissements officiels des agents d'un État (l'Allemagne nazie) menant une politique criminelle, lorsqu'ils ont eu comme victimes des ressortissants allemands ou ceux des pays annexés à l'Allemagne, comme c'était le cas de l'Autriche, à qui la notion de crime de guerre n'aurait pas pu s'appliquer ; celui-ci exigeant que les victimes ne soient pas de la même nationalité que les auteurs des exactions. Ensuite, il pouvait inclure des infractions commises en dehors d'une situation de guerre. Ainsi, cette catégorie pénale devait s'appliquer aussi aux crimes commis à l'encontre des ressortissants de nationalité allemande, comme ceux dont furent victimes les juifs depuis l'arrivée au pouvoir de Hitler et avant le début de la Deuxième Guerre mondiale. De ce fait, comme l'écrivait le juriste Henri Meyrowitz, il ne faut pas se laisser impressionner par le mot « humanité » dans l'expression crime contre l'humanité. Car cette infraction ne vient pas protéger des biens juridiques nouveaux mais ceux que protégeait déjà le droit commun, c'est-à-dire la vie, la santé, la propriété, la liberté, sauf que la qualification « contre l'humanité » permettait l'inclusion de situations nouvelles. Par cette extension, une juridiction internationale a contredit le principe classique de non-immixtion dans les affaires internes d'un pays. Ainsi, la rupture historique que produit le droit de Nuremberg est liée à une mise en question des rapports entre États. Auparavant, ceux-ci étaient pensés comme les seuls sujets du droit international aussi bien comme obligés que comme titulaires de droits. Seul était responsable l'État comme personne morale. Les actes d'un organe de l'État lui étaient attribués et aucune règle n'était prévue pour juger des crimes commis par un État à l'égard de ses propres ressortissants. Dans la mesure où il n'y avait aucun bien lésé d'un autre État, la communauté internationale n'avait pas à s'immiscer. Désormais la responsabilité des agents de l'État ne se confond plus avec celle de l'État lui-même. Ces agents peuvent être jugés par l'ordre juridique international pour les exactions commises à l'encontre des ressortissants de l'État dont on estime dès lors qu'ils se sont servis pour leur dessein criminel. Si le crime contre l'humanité a été conçu comme un crime majeur, c'est que lorsque l'État devient lui-même criminel, non seulement sa puissance de nuire est multipliée mais aussi son impunité, les victimes restant sans recours et sans secours.

Néanmoins, il est erroné de lier le crime contre l'humanité à la théorie classique de la protection des droits de l'homme. Celle-ci suppose l'existence d'un État qui s'autolimite, qui prévoit des procédures pour censurer ses propres actes de gouvernement. Le crime contre l'humanité suppose précisément ces mécanismes disparus ; il n'est point question des rapports de l'individu à l'État puisque une organisation criminelle est censée avoir pris sa place. D'ailleurs, le droit pénal n'a pas pour but de protéger immédiatement les droits de l'homme mais des biens juridiques que l'on considère fondamentaux pour la protection des intérêts de la communauté. Il ne faut pas oublier

que le droit pénal existait bien avant les déclarations des droits de l'homme et les mécanismes prévus pour les protéger. De même, l'interdit du meurtre exprime un intérêt de la collectivité à ne pas permettre que les personnes s'entretuent. Le droit de chaque personne à la vie n'est qu'un droit réflexe d'un devoir de ne pas tuer. Si la protection juridique de la vie se fondait sur un droit originel à vivre, il serait impossible de ne pas autoriser l'euthanasie ou le duel, car un droit implique aussi la possibilité d'en renoncer. Ainsi, la création du crime contre l'humanité n'est pas la consécration du droit des individus mais le fait d'avoir fait de certains comportements des agents de l'État envers ses propres ressortissant des infractions portant atteinte aux intérêts de l'ordre international. L'idée que le droit pénal protège les droits de l'homme a donné lieu à une confusion initiale concernant le crime contre l'humanité. Si le droit pénal protégeait les droits de l'homme, le crime contre l'humanité devait protéger des droits de l'homme d'une nature particulière. Si cette infraction était si exorbitante dans ses conséquences, c'est qu'elle devait protéger des choses peu communes. Très tôt, s'est créée une théorie que l'on peut qualifier de métaphysique du crime contre l'humanité. Celui-ci était censé protéger la dignité, voire l'essence même de l'humanité ; les atteintes produites contre des individus précis et concrets n'étant qu'un moyen pour porter préjudice à de telles valeurs. La compétence internationale était justifiée comme réaction à l'avilissement subi par le genre humain à la suite de certaines infractions. Ainsi, son caractère spécifique lui viendrait du fait qu'en même temps qu'un individu l'humanité tout entière se trouve lésée. Néanmoins, chez les auteurs de l'après-guerre il y avait une correspondance nécessaire entre l'atteinte à la dignité humaine de la victime individuelle et celle du genre humain, entre l'acte individuel qualifié de crime contre l'humanité et le système de terreur et d'arbitraire nazi. C'est en raison de ce lien de connexité que l'acte inhumain dirigé contre un individu avait, selon eux, un effet transcendant à cet individu et qu'il touchait ainsi le genre humain. Mais par la suite, une certaine interprétation qui sera donnée en France, notamment à l'occasion des procès des criminels nazis et leurs complices français pendant les années 1980, va peu à peu laisser de côté ce rapport de connexité, s'attardant à mettre l'accent sur l'humanité bafouée, donnant lieu à des interprétations de plus en plus métaphoriques de ce crime. Selon ce courant, si le crime contre l'humanité était un crime majeur, ceci était dû à l'offense produite à l'humanité et non pas aux conditions de commission des crimes, notamment à leur caractère étatique ou aux biens juridiques concrets et précis sur lesquels ils portaient. Ces auteurs pensaient que le crime contre l'humanité entraînait une profanation de l'Homme et de son essence. Les courants les plus maximalistes ont fini par déconnecter le crime contre l'humanité de toute entreprise étatique totalitaire et de toute atteinte concrète à des biens juridiques précis, au point d'utiliser cette expression pour faire allusion à ce qu'ils considèrent être les crimes les plus graves. Dans ce domaine, chacun peut exprimer ces préférences. Ainsi, récemment on a proposé de faire de la pédophilie un crime contre l'humanité.

L'interprétation française du crime contre l'humanité

En France, ce courant s'est développé à l'occasion de l'affaire Barbie, en réaction notamment à l'arrêt de la Cour de cassation (1985) qui a étendu la qualification de crime contre l'humanité aux exactions dont furent victimes les résistants. Cette décision, dont les enjeux pratiques étaient considérables – les crimes de guerre étant prescrits, Klaus Barbie n'aurait pu être condamné que pour les crimes qu'il avait commis à l'égard des juifs – suscita une émotion très vive auprès de l'opinion savante et profane. Selon Pierre Truche, la Cour de cassation aurait omis dans son jugement cet aspect essentiel du crime contre l'humanité, lequel équivaut à la profanation de l'Homme, et non pas à la simple violation de ses droits fondamentaux. Ce que cette infraction protège donc ce sont des valeurs telles que la dignité, l'« humanitude », l'irréductible humain ainsi que d'autres telles que la diversité des cultures humaines, lesquelles ne s'identifient avec aucun bien juridique précis. Qui plus est, ces valeurs ne sont pas attachés à l'individu mais à l'humanité pensée comme un ensemble.

Tout était prêt dans cette théorie pour déconnecter le crime contre l'humanité aussi bien du statut des auteurs des infractions que des atteintes graves et précises faites aux victimes. À cette occasion, cette théorie métaphysique du crime contre l'humanité est devenue plus métaphorique que jamais et il a semblé évident à certains auteurs (Delmas-Marty) que ce qu'ils appelaient les « manipulations génétiques » ainsi que le clonage devaient être inclus dans cette catégorie juridique afin que ce crime vienne au jour. Même si le crime contre l'humanité n'a pas été étendu lors de la réforme du Code pénal 1992 à ces agissements, on en a créé d'autres tel que le crime contre l'espèce humaine (2003) lors de la révision des lois bioéthiques afin de punir le clonage reproductif, dont le bien juridique protégé n'est pas la vie ou la santé, mais plutôt certaines caractéristiques biologiques, voire certaines formes de procréation considérées comme propres à un groupe déterminé, en l'occurrence, la reproduction sexuée de l'animal humain pris comme espèce. Dénouée de tout lien avec un quelconque système totalitaire, indifférente aux actes matériels que l'on réalise dans le sens où ceux-ci seraient susceptibles d'atteindre des biens juridiques classiques, cette infraction est censée protéger certains mécanismes de procréation et fait de l'embryon, non pas en tant que tel

mais en tant que vecteur réel ou potentiel de la protection de l'espèce, le pivot de ces interdits majeurs. Et à force d'oublier la question du pouvoir de l'État ou des groupes exerçant une puissance analogue ou équivalente, comme élément fondamental de ces infractions, on a fini par lui donner des pouvoirs punitifs considérables pour protéger la mystérieuse humanité. Le crime contre l'espèce humaine, qui punit le clonage reproductif de peines plus lourdes que le meurtre, semble ainsi un héritage direct d'une telle interprétation. Selon les termes de cette nouvelle infraction, il suffit d'un agissement individuel, en dehors de toute politique planifiée ou plan concerté, il ne faut aucune atteinte concrète à quelque bien juridique que ce soit, aucune victime assignable, pour que l'État s'octroie des pouvoirs punitifs inouïs. Et pourtant, ce que Nuremberg nous a appris est qu'aucune puissance n'est potentiellement aussi dangereuse que l'État. Si le crime commis par un État est aussi grave, c'est qu'il laisse ses victimes sans défense et sans recours, la loi devenant elle-même criminelle. La théorie métaphysique du crime contre l'humanité semble ainsi une inversion parfaite de cette idée.

▶ ASCENSIO H., DECAUX E. & PELLET A. dir., *Droit international pénal*, Paris, Pedone, 2000. — DELMAS-MARTY M., « Le crime contre l'humanité, les droits de l'homme et l'irréductible humain », *Revue des sciences criminelles*, 1994, p. 477 à 490. — DESCAMPS P., *Un crime contre l'espèce humaine ? Enfants clonés, enfants damnés*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2004. — GRYNFOGEL C., « Crimes contre l'humanité », *Jurisclasseur pénal*, 1998. — FRANCILLON J., « Crimes de guerre, crimes contre l'humanité », *Jurisclasseur, droit international*, 1993. — KELSEN H., *Peace through Law*, Chapel Hill, 1944. — MEYROWITZ H., *La Répression des crimes contre l'humanité par les tribunaux allemands en application de la loi nº 10 du Conseil du contrôle allié*, Paris, LGDJ, 1960. — ROULOT F., *Le Crime contre l'humanité*, Paris, L'Harmattan, 2001. — TRUCHE P., « La notion de crime contre l'humanité, Bilan et propositions », *Esprit*, mai 1992.

Marcela IACUB

→ *Clonage ; Dignité ; Guerre et paix ; Justice internationale ; Relations internationales ; Situations extrêmes.*

CRISE → Risque

CRUAUTÉ → Sentiments

CRUSIUS August Christian, 1715-1775

Fils de pasteur protestant, August Christian Crusius est une figure marquante de la philosophie de l'Aufklärung allemande et de la théologie protestante piétiste de la même époque. Il étudie la théologie et la philosophie ainsi que d'autres branches à l'université de Leipzig où se déroule d'ailleurs toute sa carrière de théologien et de philosophe. Avec Crusius le courant anti-wolffien de Thomasius atteint son plus haut niveau polémique et proprement philosophique. Une chose est certaine : Crusius connaissait mieux que ses prédécesseurs la philosophie wolffienne, qu'il pouvait d'autant mieux combattre à travers le développement des thématiques chères à Thomasius, notamment : l'autonomie de la théologie révélée de la philosophie, la fondation de la logique sur des composantes psychologiques, l'insistance sur les limites de l'entendement humain, le caractère non connaissable de la substance et de l'essence en ontologie, le rejet de la preuve ontologique de Dieu, etc. En éthique, Crusius systématisera davantage l'autonomie de la volonté par rapport à l'entendement, la dépendance de la loi morale de la volonté divine et le caractère non déductible de la loi morale à partir du concept de la nature. La reprise de ces thèmes et la précision dont ils bénéficient désormais grâce à l'œuvre de Crusius ont redonné une nouvelle impulsion à la philosophie thomasienne piétiste dans toute l'Allemagne du XVIIIᵉ s. et contribué au rayonnement de celle-ci.

La carrière proprement philosophique de Crusius fut brève car les œuvres les plus importantes paraîtront entre 1744 et 1749. Certes ses activités de professeur de philosophie n'ont pas cessé, mais il se consacra exclusivement à la publication de travaux théologiques. En tant que théologien, Crusius appartient au courant biblique-prophétique qui insiste sur l'expérience religieuse personnelle au détriment des éléments plus institutionnels de l'Église. Contre l'intellectualisme wolffien il défend, comme Thomasius d'ailleurs, le sacerdoce des laïcs.

Parmi les plus importantes œuvres philosophiques de Crusius, on compte : *Anweisung, vernünftig zu leben* (1744), *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten* (1745), *Weg zur Gewißheit und Zuverläßigkeit der menschlichen Erkenntnis* (1747) et *Anleitung, über die natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken* (2 vol., 1749), ouvrages qui constituent l'essentiel de la philosophie théorique et pratique de Crusius. L'unité de ses œuvres ne se comprend tout à fait qu'en référence à la philosophie de Wolff. L'exemple en est sans nul doute la conception de la métaphysique et de sa tâche ainsi que celle de la philosophie en général telles qu'il les développe dans *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten*, où Crusius s'attaque ouvertement à Wolff. Les vérités métaphysiques n'ont pas besoin d'être des déductions au sens logique strict du terme. La métaphysique s'occupe cependant de vérités nécessaires parce qu'elle doit procéder à la démonstration *a priori* de ce dont s'occupent les autres sciences. Déjà, de par sa conception de la philosophie, Crusius prend ses

distances par rapport à Wolff et ceci sur deux points : *1)* Wolff conçoit la philosophie comme la science du possible et son idéal de la philosophie est tel que seul Dieu peut se considérer comme philosophe dans un sens absolu. Pour Crusius la philosophie doit se concentrer sur la réalité car *2)* la raison et l'entendement humains sont limités et ne peuvent pas accéder à la certitude absolue en plusieurs choses. La moralité constitue l'exception. Crusius lui reconnaît un primat sur l'usage pratique de la raison. Toute autre connaissance humaine est probable, à moins bien entendu qu'elle soit fondée sur la révélation. Les limites de notre connaissance sont telles que nous ne pouvons pas saisir l'essence des choses. Sur ce point également la différence entre Crusius et Wolff, qui, au plan systématique, déduit tout d'un point archimédien et avant toute expérience, saute au yeux. Au plan méthodologique la différence est notable. Si l'objectif de Wolff est d'appliquer la méthode mathématique, comme idéal de toute connaissance, aux branches philosophiques, pour Crusius il en va tout autrement. Étant fondée uniquement sur le principe de la non-contradiction, la mathématique repose sur la démonstration. Elle constitue une connaissance certaine qui se passe de concepts de cause et d'effets. Ce qui n'est pas le cas de la métaphysique (*Weg zur Gewißheit und Zuverläßigkeit der menschlichen Erkenntnis,* § 10) dont la certitude est d'une tout autre nature. Quant à l'origine de nos connaissances, Crusius s'oppose aux théories empiristes. Il admet deux sources de la connaissance humaine : même si elles sont dans l'âme, nous ne devenons conscients de nos idées que grâce à la sensation.

La philosophie pratique

La philosophie pratique de Crusius est entièrement contenue dans les *Anweisung, vernünftig zu leben* (1744). Il s'agit du tout premier ouvrage philosophique de Crusius et il constitue le terrain décisif de la critique du wolffisme. De par sa structure, l'ouvrage reprend certains éléments de la pneumatologie (la doctrine des esprits, y compris les animaux et les êtres humains) que Crusius développe encore dans la cosmologie. Dans *Anweisung,* ces éléments se regroupent sous le titre de la thélématologie (première partie) où Crusius se concentre sur l'étude de la volonté humaine. Il s'agit pour lui dans cet ouvrage de montrer que l'éthique peut prendre la forme d'une connaissance rigoureuse certes, mais irréductible à la mathématique contrairement à ce que pense Wolff. La *Anweisung* se comprend comme le système des devoirs de l'homme et comme le fondement de ces derniers. Toutefois, puisque les devoirs découlent en définitive de la volonté de Dieu, Crusius accorde aux Évangiles un certain crédit.

L'ouvrage se divise en cinq parties. La première partie, la thélématologie, précédant l'éthique proprement dite, se concentre sur l'étude de la volonté humaine. Crusius reconnaît à cet égard sa dette envers Hoffmann pour l'avoir initié à cette doctrine de la volonté humaine sur laquelle l'éthique doit se fonder. Il voit dans la volonté « la faculté qu'a un esprit d'agir d'après ses représentations. La volonté est la cause efficiente et les représentations, le modèle ou la *causa exemplaris* » (§ 2). Aussi bien la définition ici donnée de la volonté comme la capacité d'agir d'après des représentations que la détermination de la nature de la volonté comme cause efficiente nous rappellent des formulations kantiennes. C'est une faculté distincte de l'entendement qui a le pouvoir d'agir non seulement sur ce dernier, mais encore sur le corps et sur elle-même, parce que deux désirs peuvent se limiter mutuellement ou se renforcer, etc. (§ 36). L'importance accordée par Crusius à l'étude de la volonté se comprend à la lumière de l'éthique intellectualiste de Wolff d'autant plus que pour ce dernier la volonté est l'esclave de la raison ; elle est entièrement assujettie à cette dernière. Pour Crusius la condition de possibilité de la volonté implique sa nécessaire liberté et donc sa séparation de l'entendement. Volonté et entendement ne coïncident que dans Dieu. Chez tous les esprits raisonnables la liberté est une faculté naturelle de la volonté. Elle est la faculté sans laquelle nous ne saurions nous déterminer à l'action ni penser la responsabilité et l'imputabilité (§ 38). L'éthique se comprend donc fondamentalement comme une doctrine normative de la volonté ; c'est-à-dire que l'*Instruction pour une vie raisonnable* n'est qu'un autre terme pour « la doctrine de la façon dont la volonté doit être et agir », « c'est la science qui contient les règles de la façon dont la volonté humaine doit se constituer et agir d'après la prescription de la raison » (§ 155). Aussi la morale ou la philosophie pratique est-elle dans un sens large l'étude de la manière d'agir d'après une représentation. Dire que la volonté doit se constituer uniquement d'après la prescription de la raison implique que la volonté doit se conformer à des lois universelles divines connaissables par l'observation des créatures (§ 156). Certes Crusius donne une définition formelle du devoir moral qui apparemment laisse à la volonté la possibilité de se conformer à d'autres lois qu'à celles de Dieu. Aussi le devoir se définit-il comme une action ou une omission impliquant une obligation morale nécessaire. Une nécessité morale est relative à une action ou une omission par rapport à certaines fins dont un esprit raisonnable peut comprendre qu'on doit les accomplir ou les omettre (§ 160). Cependant cette définition formelle du concept du devoir se remplit d'un contenu matériel qui souligne encore une fois l'opposition entre Crusius et Wolff. Le devoir moral ne s'épuise pas dans la perfection comme fin ultime de l'homme, mais dans l'obéissance à Dieu, à sa loi, obéissance qui, pour Crusius constitue la toute première loi naturelle : « Fais par obéissance au commandement de

ton créateur, ton seigneur nécessaire et naturel, tout ce qui est conforme à la perfection de Dieu, de plus à la perfection essentielle de ta propre nature et toute autre créature et enfin ce qui est conforme aux rapports mutuels entre les choses qu'il a faites » (§ 174). Par où se trouvent implicitement formulés les devoirs envers Dieu, envers autrui et envers soi-même.

À la différence de Wolff, pour Crusius la perfection n'est pas le critère de la loi morale. Celle-ci se définit avant tout comme une action conforme au commandement de Dieu. Contrairement à Wolff encore, ce moment volontariste distingue la conscience morale de la saisie intellectuelle de la loi morale, la *conscientia* de la *religio* (§ 132). Nulle part Crusius n'explique clairement le rapport entre l'entendement et la conscience morale ou même entre la connaissance morale et la volonté. La loi morale s'impose avec nécessité non pas pour l'utilité que nous pouvons en tirer, ni parce qu'une inclination quelconque nous y porte. Une fois tous ces mobiles évacués il ne reste que le devoir d'agir ou d'omettre d'agir par obéissance à Dieu en vertu de notre dépendance du créateur. « Seule l'obligation à la loi doit être le mobile qui pousse le sujet *(Unterworfenen)* à obéir au commandement de son seigneur » (§ 133). L'agir par devoir envers Dieu se présente comme la condition formelle du devoir, le bonheur ou la récompense forment les conditions matérielles qui encouragent l'être humain et le préservent de toutes les tentations.

Trois concepts sont décisifs pour la compréhension de l'éthique de Crusius et permettent de mieux apprécier en quoi, très précisément, son éthique est un dialogue avec Wolff, voire sa critique : *1)* la moralité ; *2)* la perfection ; et *3)* le bonheur. Dans leur rapport réside la spécificité de *Anweisung* ou l'*Instruction pour une vie raisonnable.* Par moral, Crusius entend « tout effet produit par une volonté libre. Par exemple un discours est un moyen moral » de convaincre une personne. La vertu n'est rien d'autre que la conformité de notre état moral avec la loi divine. Mais dire que la vertu est la conformité de notre état moral avec la loi divine signifie que nous devons faire, conformément à la loi divine, « tout ce qui dépend de quelque façon que ce soit de notre volonté ou tout ce qui est produit par elle ou est la conséquence de ses actes [...] » (§ 161). La vertu est la fin ultime du monde, de toute la création en ce qui concerne l'être humain. En d'autres termes, sans la vertu le monde est dépourvu de sens. Atteindre cette fin exige des êtres humains de former dans leur âme la vertu, de l'exercer et de la renforcer (§ 208) et de jouir des biens du monde aussi longtemps que cette jouissance ne porte pas préjudice à la vertu. La vertu consiste donc en la perfection des êtres libres d'abord, et ensuite dans le bonheur qui lui est intimement lié. Dit autrement, le bonheur est la résultante de la vertu et se définit comme le plaisir lié à l'accomplissement de nos désirs. Toutefois, parce que la proportion entre la vertu et le bonheur n'est jamais assurée sur cette terre, nous devons admettre l'immortalité de l'âme. Celle-ci ne se justifie qu'en vertu de la loi morale. Crusius évacue toutes les autres justifications de l'immortalité de l'âme et ne retient que celle-là. La vertu est le bien suprême dont découle le bonheur. La perfection n'est rien d'autre que la progression vers un état où les actions morales, vertueuses, deviennent des habitudes. Crusius insiste sur le fait que « les hommes libres, c'est-à-dire vertueux, constituent la fin du monde, de la création » (§ 208). Ce pour quoi on ne saurait les considérer comme des moyens pour d'autres fins, mais comme les fins objectives, ultimes, de Dieu. Leur égalité en droit vient de ce qu'ils constituent tous sans distinction la fin de Dieu. De là vient également l'obligation de les traiter avec dignité en travaillant pour leur bien-être. Or, comme la fin de l'homme, du monde, est la vertu, la dignité se fonde en dernière analyse sur la capacité actuelle ou potentielle de l'être humain d'agir moralement.

L'influence

Que *Anweisung, vernünftig zu leben* préfigure déjà l'éthique de Kant est un lieu commun que plusieurs commentateurs ont déjà souligné. Les concepts kantiens de liberté et d'autonomie de la volonté se retrouvent tels que Crusius les élabore. Il en est de même de la fondation de la moralité sur la liberté, mais par rapport au concept kantien de liberté celui de Crusius est limité par le fait de l'intervention de Dieu. Plus éclatante encore, la justification de l'immortalité de l'âme que Kant traite comme postulat de la raison pratique. Chez Crusius également c'est précisément parce que la proportion de félicité que mérite le juste ne peut jamais être atteinte sur cette terre qu'il faut admettre l'immortalité de l'âme (§ 220).

Outre leur influence sur Kant, les œuvres de Crusius ont inspiré tous les philosophes qui ont voulu s'opposer à la pensée de Wolff. En l'espace de dix ans, l'*Éthique* ainsi que la *Métaphysique* ont connu chacun deux éditions. Parmi les admirateurs de Crusius on retrouve Maupertuis qui, dans les années 1740, dirigeait la majorité des membres de l'académie de Berlin contre les partisans de l'École de Leibniz-Wolff et s'indignait contre l'intérêt croissant et la popularité dont jouissait cette dernière en France. Dans le combat contre Wolff, Maupertuis partageait avec Crusius la même conception de la philosophie : philosophie et mathématique sont, de par leur nature, des formes de connaissance distinctes. Sur la réfutation de la théorie de l'harmonie préétablie, de l'application du principe de raison suffisante et de ses conséquences pour la liberté de la volonté et l'optimisme ainsi que la critique de la théorie des monades, Maupertuis et Crusius sont unanimes. Crusius a laissé après lui toute une école aussi bien en théologie qu'en philosophie. Précisément à cause de son

influence sur Kant, on a davantage retenu son éthique du devoir. Crusius nous a légué, en plus d'une éthique fondée sur l'obéissance, cela même que Kant tentera d'évacuer : la sensibilité. La *Anweisung, vernünftig zu leben* est une synthèse entre une éthique du devoir et une éthique de la sensibilité. Parmi ses successeurs on peut compter G. H. Schramm. Ch. Fr. Krause et surtout A. F. Reinhard et même Lambert.

● *Die philosophischen Hauptschriften*, éd. G. Tonelli, Hildesheim, 1964 (une trad. fr. de *Anweisung* est à paraître aux PUF).

► ADICKES E., *Kanstudien*, Kiel/Leipzig, 1895. — BOHATEC J., *Die Religionsphilosophie Kants*, Hambourg, 1939, Hildesheim, 1966. — CAMPO M., *La genesi del criticismo kantiano*, Varese, 1953. — FESTNER C., *Christian August Crusius als Metaphysiker*, Diss. Halle, 1892. HENRICH D., « Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion », in *Kantstudien*, LIV, vol. 4, 1963. — JAITNER W. R., *Thomasius, Rüdiger, Hoffmann und Crusius. Studien zur Menschenkunde und Theorie der Lebensführung im 18. Jht*, Bleicherode am Harz, 1939. — MARQUARD A., *Kant und Crusius*, Kiel, 1885. SCHMUCKER J., *Die Urprünge der Ethik Kants*, Meisenheim, 1961. — TONELLI G., « Le problème des bornes de l'entendement humain au XVIII[e] s. et la genèse du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l'infini », *Revue de métaphysique et de morale*, 1959 ; « Die Anfänge von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzung im 18. Jahrhundert », *Kantstudien*, 1966. — WUNDT M., *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1824, 60-81 ; *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, 1945, Hildesheim, 1964, 254-264.

Lukas K. SOSOE

→ *Devoir ; Kant , Leibniz , Loi naturelle moderne ; Piétisme ; Thomasius ; Wolff.*

CUDWORTH Ralph → Intuitionnisme

CULPABILITÉ

La culpabilité et la faute

La notion de faute renvoie de manière privilégiée au sentiment qui envahit un individu, à l'occasion d'un acte accompli par lui, en telle circonstance contingente de sa vie, de sa propre culpabilité. La réalité de celle-ci s'impose alors à lui avec une brutale évidence. Au-delà de la seule considération de l'acte rapporté à telle norme par lui transgressée, la valeur de son être est, à ses propres yeux, globalement remise en question : il lui semble que toute réconciliation avec soi est désormais exclue. Tout se passe comme s'il lui était à jamais interdit d'être et de continuer d'être dans l'estime de soi : c'est l'épreuve de l'impasse. La vie continue, les jours passent, les paroles à nouveau s'échangent, mais nous n'y sommes plus : notre existence s'est comme arrêtée au moment où, comme malgré nous, notre attention fut soudain requise de s'attarder sur l'événement de l'acte accompli et sur l'être de nous-même dont il témoigne. Une division de nous-même avec nous-même s'est produite qui nous retient prisonnier du passé et nous tient en retrait d'une participation au monde commun, tant au plan de l'agir qu'à celui des relations avec d'autres consciences. Vivre et exister ont cessé d'être pour nous synonymes et, en formulant comme « problème » une opposition à nous-même à quoi nous ne pouvons nous dérober, il nous semble que nous nous masquons la gravité d'une rupture affectant notre être même.

L'expérience de la faute

Quel crédit convient-il d'accorder à une telle expérience ? Il est clair que l'exigence de raison propre à la réflexion philosophique lui interdit de se soumettre sans réserve à l' « évidence » du sentiment comme tel. Elle y sera d'autant moins portée que le sujet lui-même d'une telle épreuve reconnaîtra volontiers la disproportion entre la « gravité » de l'acte accompli, envisagée objectivement, d'un point de vue social, et la remise en question globale de son être qu'il occasionne. Et le cours de son histoire en démentira la validité : à l'égard de mainte autre action estimée par lui comme une faute, il n'éprouvera pas un tel sentiment. Peut-être même, dans la suite de son histoire, n'aura-t-il plus un souvenir précis de l'acte ou des actes qui en furent l'occasion ; et rien n'est plus surprenant, plus énigmatique, à ses propres yeux, que la promptitude avec laquelle le jugement négatif de valeur, dont telle action particulière fut l'occasion, s'est détaché de celle-ci pour se concentrer dans une appréciation globale de son être. C'est pourquoi l'observateur objectif, assuré pour son propre compte de la détermination des normes communes et de la gravité relative des actes qui les contredisent, sera aisément conduit à considérer un tel sentiment de culpabilité comme le simple écho subjectif dans une conscience, variable en fonction des dispositions caractérielles de l'individu ou des traditions culturelles contingentes dont il relève, de l'événement objectif en quoi a consisté la transgression.

Il sera d'autant plus conforté dans ce jugement que, du point de vue du sujet lui-même qui la vit, ce que suggère une telle expérience est difficilement compatible avec une conscience de soi comme d'un être responsable se comprenant sous l'idée d'autonomie rationnelle. Et de même il est concevable qu'ayant reconnu de telles « fautes », il s'offre lui-même à la sanction ou à la « réparation » ou du moins l'accepte ou s'y soumette afin que soit rétabli un ordre juste de réciprocité entre sujets raisonnables, ou encore que, instruit par l'expérience de sa propre fragilité, il entreprenne de se réformer et de se prémunir autant qu'il le peut des sources, conscientes ou inconscientes, de telles défaillances. Mais que, comme sujet, il s'ap-

paraisse affecté dans son être même par son acte et se découvre impuissant à se reprendre, à se réunir à lui-même par-delà celui-ci, cela paraît contredire l'idée qu'il se fait de sa responsabilité et de sa dignité de sujet autonome. C'est pourquoi il sera porté à interpréter le sentiment d'une telle culpabilité radicale comme relevant d'un mode d'être, d'une forme de rapport à soi et à autrui propre à une conscience religieuse ou, en tout cas, d'un mode d'être antérieur à la conquête par lui de l'autonomie rationnelle.

Pourtant rien n'est plus constant que le fait qu'un individu, ayant connu pour lui-même une telle épreuve, et reconnaissant volontiers le caractère contingent de la « transgression » qui en fut l'occasion, tienne pour essentiel au respect de sa propre dignité, ou plutôt au désir d'intégrité qu'il porte en lui, de ne pas laisser s'effacer ou s'altérer le souvenir de ce que cet acte lui a révélé de lui-même. Peut-on parler de « révélation » ? Tout en reconnaissant le caractère, à ses propres yeux, énigmatique et apparemment sans issue, de l'épreuve à laquelle il se trouve confronté et son impuissance à « comprendre » et à se comprendre comme le lieu d'une telle épreuve, il n'est nullement disposé à interpréter son arrêt devant celle-ci et son refus d'« oublier » comme un phénomène pathologique reflétant un déterminisme psychosociologique dans le rapport à soi d'une conscience aliénée. Et, dans la suite de son histoire, c'est une véritable souffrance qu'une mémoire active de cette épreuve réveille en lui. Mais il lui semblerait que vouloir s'épargner cette souffrance par l'oubli ou par quelque « absolution » venant d'autrui équivaudrait, de sa part, à un véritable reniement de soi qui le priverait de toute vérité dans son rapport à lui-même et à sa condition d'homme. Tout se passe comme si le respect de l'irréparable, du « toujours » de l'événement de la faute, était solidaire de la conscience du caractère absolu de son être en jeu dans une vie contingente et finie.

Si imparfaite soit-elle, cette analyse doit permettre de faire paraître l'enjeu, tel que nous le comprenons, d'une réflexion philosophique sur le phénomène de la culpabilité. Deux interprétations de l'expérience de la faute s'y dessinent qui reflètent moins deux doctrines différentes que deux attitudes éthiques, deux attitudes relatives à la dimension éthique de l'existence humaine entre lesquelles nous oscillons parfois et qui, tout en ayant chacune leur légitimité propre, tendent à s'exclure mutuellement. Dans l'une de ces attitudes, la signification de l'expérience de la faute est relativisée par rapport aux intérêts, aux projets et aux obligations d'un sujet responsable, ancré dans telle situation historique déterminée, à l'œuvre, avec d'autres sujets responsables, se définissant comme lui par l'autonomie rationnelle, dans l'édification d'un monde commun supposé favorable au déploiement des aspirations propres aux divers individus composant leur communauté. Les règles de justice par référence auxquelles peut être apprécié par chacun, comme par les autres, son comportement, sont censées n'être valables à ses yeux qu'autant que, comme être raisonnable, il est amené à en reconnaître lui-même la légitimité. Lui-même aussi sera juge, comme être raisonnable, des actes par lesquels il les aura transgressées. Et s'il en est juge, ne les transcende-t-il pas ?

Dans l'autre attitude, l'expérience de la faute prend une signification beaucoup plus décisive. Car, par elle, le sujet qui la vit se trouve comme arraché à l'expérience commune, au monde et au temps commun de l'histoire, rivé à un passé qui ne se laisse pas enrôler dans la logique de la compréhension de soi d'un sujet responsable et autonome, aux yeux de qui un détour par l'attention au passé peut bien être parfois requis pour une meilleure adaptation aux tâches à venir, mais pour qui toute la vérité du passé est dans l'avenir qui s'engendre dans le présent. Par l'expérience de la faute se trouve sapée l'assurance en soi-même du sujet autonome. Et pourtant le moi singulier qui la vit pressent qu'il devrait être par elle éveillé à une dimension de son existence que lui masquerait le maintien obstiné dans une certitude de soi fondée sur l'idée d'autonomie.

Les sens de la faute

De ces deux manières d'entendre le sens de la faute et de l'expérience où elle se découvre à l'individu, il est clair que la conscience moderne s'en tient généralement à la première. Il n'est pas question de nier la légitimité de celle-ci, en son plan, mais de s'interroger sur la validité de son caractère exclusif. Si on compare le tableau des différentes figures du mal dans les théodicées traditionnelles – mal moral ou péché, mal physique, injustice consistant dans l'inégale répartition des deux premiers – avec celui qui est tacitement admis par l'homme contemporain, on constate que les mêmes distinctions s'y retrouvent mais avec une différence notable : tandis que le mal fondamental, le mal « absolu », disait Leibniz, était autrefois la faute ou le péché, aujourd'hui le mal essentiel, celui autour duquel gravite toute la vision du mal dans le monde, est la souffrance avec, à l'arrière-plan de celle-ci, la mort conçue comme mal absolu : globalement, le pâtir comme tel. Il y a des coupables certes, responsables des maux qui adviennent, mais c'est toujours à partir de ces derniers, et des victimes, qu'on remonte vers les premiers comme leur cause. C'est-à-dire que les coupables sont toujours autres : non pas seulement autres, bien entendu, que leurs victimes ou ceux qui les dénoncent ou les contestent, mais autres et comme étrangers à notre monde, incompréhensibles dans sa logique et, par définition, repoussés dans ses marges. Il n'y a pas, dans cette perspective, d'appréhension du mal comme mal en quoi *nous* sommes, et par là se manifeste son unilatéralité. Sa logique est celle d'une lutte contre le mal, d'une objectivation de

celui-ci pour le réduire. Le souci de l'effectivité dans l'agir moral qui est au principe de cette approche est parfaitement justifié. Mais il paraît inévitable que dans une telle perspective le sens du mal apparaissant à un sujet s'inquiétant de sa propre justice tende à être éclipsé. On vérifie ici la loi qui veut que non seulement les figures du mal soient multiples mais qu'il y ait, entre elles, comme une occultation réciproque : celle qui s'impose à la conscience tend à occuper tout le champ de l'attention et à faire ombre sur les autres.

La pensée des Lumières manifeste depuis ses origines son opposition idéologique à la vision théocentrique de l'existence humaine et à la doctrine du péché originel qui lui est liée. Dans cette doctrine on reconnaît le thème d'un irréductible dans le mal immanent au vouloir, à l'*effort pour être* de l'individu humain comme tel. Non sans raisons, cette thèse nous apparaît comme solidaire, dans l'histoire, d'une forme d'aliénation particulièrement puissante, fondée sur l'autorité de l'Église et s'enracinant dans la crainte de l'au-delà. À cette perspective, la pensée des Lumières oppose l'ambition propre à « nous autres hommes », éclairés par la raison, d'édifier un monde humain où sera progressivement réduite la réalité du mal sous toutes ses formes. Alors même que le terme de ce progrès est repoussé à l'infini, le postulat du caractère relatif, fini, indéfiniment réductible de tout mal, y compris le mal moral, s'impose au présent de la conscience commune. Et ce refus de principe ainsi opposé au soupçon d'un irréductible dans le mal moral est si puissant que dans les philosophies elles-mêmes, qui écartent les illusions liées au mythe du progrès, l'accent alors mis sur le tragique de la condition humaine est tout entier rapporté à la notion de finitude et à celle de l'être voué à la mort : le mal moral est assimilé à une manifestation dérivée de cette « finitude ». À moins qu'il ne soit conçu comme une fatalité pesant sur l'être même de l'homme, ce qui est une autre manière de le nier comme mal moral.

C'est donc en remontant à contre-courant de la pente naturelle de la pensée contemporaine qu'on peut tenter de faire droit à la question du caractère irréductible et pourtant contingent du mal moral sur quoi ouvre un approfondissement de l'expérience de la faute. Une telle entreprise se heurte à plusieurs difficultés.

D'abord en raison du fait qu'il s'agit de s'approprier philosophiquement, et donc « d'amener au concept » une expérience par essence individuelle et se développant dans la relation intime d'un moi avec lui-même. Une telle expérience peut-elle seulement se dire ? Dans la relation du moi à son passé, attentif à ce qu'il tient pour une faute, au-delà du débat entre « l'accusateur et l'avocat » qu'imagine Kant au sein de la « conscience morale » et qui implique encore comme une présence implicite d'autres consciences à moi-même, lorsque le moi cherche enfin à se dire et à arracher à son obscurité la source de son acte, l'usage qu'il fait alors de mots pour progresser vers une plus grande vérité dans le rapport à lui-même, qui sont plutôt comme des repères dans cette progression en même temps que des gestes par quoi il tient à distance le non-être dont il s'approche comme pour n'être pas happé par lui. Cette démarche est à l'extrême opposé de celle par laquelle la pensée cherche son expression dans l'échange ou le débat public. Pourtant elle n'est pas vaine. Mais sa fécondité est ailleurs et, si l'on peut dire, autrement, que dans la lumière dont elle croyait pouvoir s'éclairer. Il est significatif que lorsque Wittgenstein, dans sa Conférence sur l'éthique de 1929, veut illustrer la thèse de l'impossibilité d'une science de l'éthique, si du moins celle-ci ambitionne réellement de concerner l'absolu en jeu dans la vie humaine, le fait qu'une telle ambition conduit seulement à « affronter les bornes du langage », à « donner du front contre les murs de notre cage », il évoque, après deux autres exemples, le sentiment de culpabilité. Nabert, de son côté, était d'avis que « la tâche propre de la réflexion » était de « ne pas laisser en dehors l'une de l'autre l'intimité de la conscience et l'universalité de la raison ».

L'autre difficulté, parente de la première, à quoi se heurte la tentative d'une telle réflexion, tient à ce que, en opposition avec l'orientation spontanée de la pensée commune, elle amène la conscience à faire face au passé comme tel, à ce qu'il y a d'irrévocable dans le passé. À l'encontre du postulat qui veut que ce qui fait sens dans l'existence des hommes est à chercher dans le courant de l'histoire commune ouverte sur un avenir dont on scrute les signes dans le présent, il s'agit ici de faire valoir la légitimité du questionnement propre à un moi singulier tourné vers son passé et indifférent à la logique de l'histoire commune dans la mesure où il confère pour lui-même une signification absolue à la réalité du cours de sa propre histoire en un moment déterminé de celle-ci. Le passé comme tel, en sa nudité, véritablement non-être, révolu, et véritablement présent à la conscience comme cet « avoir-été » impossible à abolir, est essentiellement une catégorie de la conscience *individuelle* réellement affectée par la question d'une conduite juste de la vie.

En dépit de ces difficultés, il semble bien que c'est vers un tel retournement réflexif du moi sur son passé, vers une appropriation et une prise en charge effective du tout de lui-même que s'orientent les exigences du présent de notre histoire commune. À partir du moment où il devient évident à la communauté des hommes que leur humanité est entre leurs mains et qu'il était illusoire de s'appuyer sur la loi d'un progrès historique de la culture et de la civilisation, pour considérer que sa subsistance était assurée ; à partir du moment, aussi, où il devient évident que c'est de l'initiative des individus comme tels que dépend cette prise en charge du destin commun, on se trouve nécessairement recon-

duit vers la question de ce qui fonde l' « énergie spirituelle » d'un individu capable d'une telle initiative, et de là à reconnaître que seul l'individu faisant face en lui-même au poids du passé qui l'aliène et se régénérant par cet effort même se hausse à une telle capacité. C'est du moins ce que pensait Jaspers en 1946 quand il proposait courageusement à ses étudiants de Heidelberg une réflexion sur *La Culpabilité allemande* et mettait alors l'accent sur le poids de la multitude des petites trahisons individuelles, appuyées sur la fausse sécurité du respect de l'ordre établi : ce sont elles qui, ultimement, nourrirent la puissance même de l'horizon nazi. Quelques années plus tard, dans son ouvrage sur *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme* (1958), il insiste plus encore sur la nécessité du retour réflexif vers le passé individuel : le « revirement » *(Umkehr)* qui fait gagner « la solitude dans laquelle se produit le retournement *(Umwendung)* qui doit se répéter constamment dans la solitude » (cité par G. Friedmann, *in* « La puissance et la sagesse », 1970, 366). Il est significatif qu'à la même époque Jaspers publie une étude consacrée au « Mal radical chez Kant » (*Deucalion,* 4, 1952, 227-252).

L'expérience de la faute et l'idée de liberté chez Kant

C'est d'abord à Kant en effet qu'il faut revenir pour explorer la voie d'une possible appropriation réflexive de l'expérience de la faute. Premièrement parce que son œuvre se situe comme au partage des temps : encore héritière, comme l'a montré Gerhard Krüger (*Critique et morale chez Kant,* trad. M. Regnier, 1961), de la perspective cosmothéologique de la métaphysique traditionnelle où la notion de péché originel transposée par lui dans l'*Essai sur le mal radical* joue encore un rôle déterminant et, en même temps, ouvrant, avec Rousseau, la perspective propre aux philosophies de l'histoire. Deuxièmement parce qu'on trouve chez lui à la fois l'impulsion pour l'attention au lien entre l'expérience de la faute et l'intelligence du sens de la liberté humaine, d'une part, et d'autre part l'origine de la notion d'autonomie du sujet pratique qui, profondément modifiée dans son sens et sa portée, dissuade maintenant de prendre au sérieux la radicalité du mal moral tandis que, dans l'œuvre de Kant, elle médiatisait la possibilité d'établir la « réalité » au point de vue pratique de la « liberté transcendantale » selon lui solidaire de la prise en compte du mal radical. La conception essentiellement « défensive », aujourd'hui, de l'autonomie, comme principe d'un rejet de tout jugement transcendant ou extérieur sur l'intentionnalité qui est au principe de nos actes, en exprime une signification quasiment inverse de celle qu'elle avait chez Kant, tout en ayant acquis une « autorité » sur la conscience commune non moins forte que celle qu'avait, selon Kant, sur la conscience commune de son époque, l'idée de « bonne volonté » dont la signification véritable s'est maintenant complètement anémiée, alors que Kant, dans les *Fondements,* ne faisait qu'en exprimer le sens dans *son* concept d'autonomie.

Il faut d'abord, pour lever l'obstacle que constitue le conflit mortel entre autonomie souveraine du sujet pratique et référence à l'autorité absolue d'un jugement qui condamne, écarter l'opposition sommaire qu'il suppose entre deux univers dont l'un, celui de l'expérience religieuse, serait régi exclusivement par l'autorité d'un « législateur divin » et l'autre, celui d'un monde « laïcisé », serait en quelque sorte la patrie d'une liberté souveraine s'exprimant dans l'idée d'autonomie. Il n'y a d'autorité, si « absolue » fût-elle, que par et pour une liberté qui, interpellée par elle, y acquiesce et s'y subordonne, quand bien même le sujet qui acquiesce s'avouerait, dans son acquiescement même, comme fondé dans son être par l'auteur divin de la création. Sans le oui de ce consentement, il n'y aurait que le déterminisme d'une force qui s'impose. Et, de fait, dans l'histoire, c'est conjointement que surgissent, chez saint Augustin, l'idée nouvelle de la liberté intérieure de l'individu (la « découverte de la subjectivité »), l'absolu qu'elle constitue par elle-même, et celle de l'autorité d'une Parole, d'un Dieu qui vient au-devant de sa créature et l'appelle tout à la fois à aimer et à avoir foi en elle-même. Et c'est dans le cadre de toute la tradition théologique et philosophique, en liaison avec le problème du péché et de la grâce et en référence à Dieu conçu comme père veillant sur sa créature et l'appelant à la liberté, avant de s'imposer à elle comme « législateur », que vient à maturité, chez Kant, le concept de liberté comme autonomie, au nom de quoi s'opérera ensuite la sortie de la compréhension de soi de l'humanité de l'homme dans un cadre cosmothéologique à l'intérieur duquel Kant se tenait encore.

S'il est donc vrai qu'il y a une tension dialectique entre l'autorité d'un jugement qui condamne et la liberté de l'auteur de l'acte condamné par ce jugement et que dès lors que l'une est conçue comme autorité absolue, vue sous son seul aspect négatif, et l'autre comme autonomie souveraine, identifiée avec la pure affirmation d'un droit, cette tension se mue en une exclusion mutuelle, il s'impose que ce n'est qu'en redressant l'interprétation du sens de l'une et de l'autre que la contradiction pourra être surmontée. La conjonction, dans le tableau que Kant propose, de la conscience morale *(gewissen)* comme « tribunal intérieur » (*Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu,* § 13, 112-114), de la Raison y figurant comme « juge suprême » (ce pourquoi Kant peut parler de « l'homme comme juge suprême de lui-même »), et de la figure de l'autorité absolue d'un Dieu omniscient et tout-puissant qui commande, en laquelle *il faut* que se symbolise l'autorité de la Raison en et sur moi-même, marque précisément les limites d'une interprétation entièrement rationnelle du

sens de la moralité dans le cadre de la cosmothéologie où Kant se tient. Une telle peinture de la conscience morale comme tribunal intérieur et de sa « voix terrible » correspondrait assez bien aux analyses critiques et radicalement réductrices qu'en feront Nietzsche ou Freud.

On peut voir dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes ou dans l'*Éthique* de Spinoza les mises en œuvre les mieux accomplies de la recherche d'un salut par le savoir, par une transformation de soi de celui qui sait à la lumière de ce savoir, impliquant une possibilité de réduction de la faute à l'erreur et répondant au vœu, exprimé par Descartes, de se « délivrer de tous les repentirs et les remords qui ont coutume d'agiter les consciences de ces esprits faibles et chancelants qui se laissent aller inconstamment à pratiquer comme bonnes les choses qu'ils jugent après être mauvaises » (*Discours de la méthode,* 1949, 108). Il est en revanche légitime que Kant, ayant renoncé à l'ambition d'un tel salut par la science, retrouve, en sa spécificité, l'expérience de la faute comme mal affectant le vouloir, rigoureusement distinct de l'erreur dans le jugement. À moins qu'il ne faille dire que c'est précisément la reconnaissance de cette spécificité qui détermine la récusation de cette ambition.

Par son concept de liberté, Kant, on le sait, s'oppose à Leibniz. À travers les motifs de cette opposition, on peut saisir le rôle déterminant que joue la prise en considération de l'expérience de la faute et du remords dans la mutation qu'il a voulu opérer du concept de liberté. Kant conteste la solution leibnizienne du conflit opposant la validité universelle du principe de raison suffisante et le caractère contingent d'une décision libre, par le recours à la notion de détermination interne. Que la détermination de l'acte soit interne ou externe importe peu, dit-il : ce qui importe, c'est que, dans les deux cas, le présent soit déterminé par le passé. Car l'élément essentiel dans l'affirmation de la liberté humaine, quand elle est envisagée du point de vue du sujet inclus dans le tout du système et se rapportant à lui-même dans le temps (et non pas du point de vue de la science métaphysique se haussant à une compréhension de la totalité), c'est qu'en vertu de celle-ci, il puisse faire appel du passé, affirmer que ce qui est arrivé et donc, du point de vue de la loi de la causalité naturelle, devait nécessairement se produire, *aurait pu* ne pas arriver, ne pas être fait. C'est la « voix de la conscience » qui interdit toute tentative de réduire la faute passée à l'« erreur », ou à l'« imprévoyance », ou à la « mauvaise habitude », etc. Et cette voix se fait entendre essentiellement dans le « repentir » *(Reue)* qui « se produit à l'égard d'une action accomplie depuis longtemps, chaque fois que nous nous en souvenons : c'est-à-dire un sentiment de douleur produit par l'intention *(Gesinnung)* morale qui, en tant qu'elle ne peut pas servir à faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé est *pratiquement vide* et serait même absurde... mais qui est pourtant comme souffrance tout à fait légitime » (*Crit. raison prat.,* 1965, 104-105). Entendons par là que la véritable épreuve où sont mises en question la réalité et la nature de la liberté humaine est dans l'affrontement par le sujet pratique du passé irrévocable de la faute : ni il ne peut la répudier comme si elle n'était pas sienne, ni il ne peut s'y reconnaître. L'antinomie elle-même du déterminisme et de la liberté, dans le cadre de la cosmologie rationnelle, n'est que transposition spéculative de cette épreuve ; l'évocation du remords se retrouve au cœur de l'argumentation : « La liberté pratique... suppose en effet que, bien que quelque chose n'ait pas eu lieu, cela *aurait dû* cependant avoir lieu » (*Critique de la raison pure,* Pl. I, 1169).

Que l'on rapproche la critique faite ici à Leibniz de celle, bien antérieure, de sa réduction dans la théodicée de tout mal à la finitude et de sa méconnaissance des « grandeurs négatives », et on aura les deux grands motifs qui ont pu convaincre Kant de l'aveuglement propre à la science métaphysique comme telle, là même où elle est à la fois la plus cohérente et la plus compréhensive, sur des données, à ses yeux essentielles, de l'expérience humaine et le conduire à vouloir justifier la « suprématie de la raison pure pratique dans son lien avec la raison spéculative ». C'est au niveau de l'expérience du sujet pratique que surgissent les vraies questions ; et c'est à son niveau aussi que doivent se produire les vraies réponses. L'expérience de la faute est au principe de l'une de ces questions. On peut même dire qu'elle est la première dans la mesure où elle met directement le moi au défi de prouver pratiquement sa liberté en ripostant à la négation qu'elle lui oppose. Par quelle riposte ? C'est ici qu'il faut coupler l'analyse de l'expérience du remords avec celle, dans l'*Essai sur le mal radical,* de la notion de régénération. Il n'y a pas d'autre réplique possible à cet arrêt du devenir propre, à cet acte qui a rendu le moi prisonnier de lui-même et de son passé qu'un recommencement radical, une régénération dont Kant illustre l'idée par la figure de Nicodème appelé par Jésus de Nazareth à « naître d'en haut ». Ces deux vecteurs de l'expérience du sujet pratique (indépendamment de l'arrière-plan théologique) sont étroitement liés : entre l'un et l'autre, il y a un hiatus et, pourtant, ils se répondent. Et on a ici sans doute l'essentiel de ce qu'on aspire à préserver dans la compréhension de l'expérience du sujet pratique en refusant la relativisation de l'expérience de la faute. Car il y a ici une dimension de l'expérience humaine dont chaque individu peut vérifier la profondeur et le caractère décisif en certains moments de sa propre histoire encore qu'elle soit étrangère aux critères de la science, à la logique d'une interprétation du cours des événements en langage de « transformation » ou de « dépassement », étrangère également aux critères formels de la moralité et nullement

dépendante de la notion religieuse de « conversion ». C'est à elle que se rapporte Jaspers quand il parle de « revirement » et de « retournement ». Sans pouvoir d'emblée lui rendre justice, il est permis au moins d'appuyer indirectement l'intérêt qu'on lui porte par la remarque suivante : il est généralement admis aujourd'hui que la prétention de posséder un savoir du bien, et, avec lui, des critères assurés du juste et de l'injuste est illégitime. L'invocation, à défaut d'un tel savoir, de l'autorité de « la conscience » paraît bien fragile aussi longtemps qu'on ne s'est pas rendu raison à soi-même de la légitimité d'un tel recours. C'est-à-dire tant qu'on n'a pas mis en doute cette autorité. Il devrait en résulter une relativisation à nos yeux de toute opposition rigoureuse du bien et du mal. Pourtant, dans l'approfondissement que nous essayons de faire de la conscience de notre passé en vue d'une reprise et d'une compréhension de nous-même, cette opposition reprend toute sa netteté, pour notre mémoire, comme opposition de l'*orientation* d'un temps de la vie placé sous le signe d'un appesantissement sous le poids du passé et de l'orientation d'un temps placé sous le signe du recommencement et de la régénération.

Lorsque Kant demande, dans la *Religion,* comment est possible la liberté d'un tel « recommencement » dans un moi qui s'est entièrement aliéné par un ou des actes passés, il répond par le rappel de la nécessité inconditionnée de la loi ; incompréhensible, la possibilité de la régénération doit être pourtant affirmée puisque la loi commande qu'elle se fasse : « Tu dois donc tu peux. » Kant nous reconduit ici à la preuve de la réalité de la liberté par la nécessité de la loi dans la *Critique de la raison pratique* et à la notion clef d'autonomie rationnelle d'abord élaborée dans les *Fondements.*

Lorsque Kant, au début des *Fondements,* pose, comme contenu de ce qu'il nomme « connaissance rationnelle commune de la moralité », l'affirmation de la bonté absolue d'une bonne volonté et qu'il précise cette affirmation en ajoutant que cette bonté du vouloir est d'un tout autre ordre que toute autre espèce de bien (qualités naturelles, vertus, ou fins naturellement visées par l'individu), il pose en fait comme constitutif de la conscience commune l'élément essentiel du message du « Sermon sur la montagne », déjà exprimé par saint Augustin en recourant à cette notion de bonne volonté. Il précise encore l'inspiration de ce jugement par la distinction entre un agir par devoir et un agir conforme au devoir qui reflète l'opposition entre l'esprit et la lettre de la loi. C'est ce que Kant précise dans la *Religion,* ajoutant, en citant saint Paul : « Ce qui n'est pas accompli selon cette Foi *(aus diesem Glauben)* est péché *(Sünde)* » (*Religion,* 50). Deux éléments sont contenus dans cette idée de bonne volonté : *1)* elle est volonté du bien de l'autre, *quel qu'il soit,* y compris moi-même (« tu aimeras ton prochain comme toi-même ») ; *2)* la liberté s'accomplissant, l'accomplissement de moi-même comme causalité libre est précisément dans un tel vouloir. Ce qui signifie que la liberté n'est pas ici conçue comme pouvoir de gestion raisonnable par l'individu de ce qui, en lui, est spontanéité naturelle mais comporte, dans son accomplissement, un moment d'opposition à cette « nature ». L'unité de ces deux éléments, volonté du bien de l'autre et liberté comme puissance de mon propre accomplissement, fait la spécificité de la notion. Ainsi l'affirmation qui ouvre la recherche des *Fondements* posée comme « connaissance rationnelle commune » est expression d'une foi commune. Cette foi est hantée par un doute à l'égard d'elle-même : que l'idée d'une volonté ne soit qu'une « transcendante chimère » (*Fondements de la métaphysique des mœurs,* trad. Delbos, 90) qui ne saurait en fait « user de la raison qui devrait lui donner sa loi, que pour prendre souci des inclinations » (*ibid.,* 111-112). Ce doute est soupçon éprouvé par l'individu de son impuissance à se « régénérer ». Ce doute, rappelé jusqu'à la fin de la seconde section, est au principe d'une recherche dont toute l'ambition est de travailler à le surmonter, ou plutôt de contribuer à lever le soupçon immanent à la conscience commune de son impuissance à le surmonter. C'est autrement dit *l'autorité* du contenu de la foi commune que Kant s'emploie à garantir contre la « dialectique naturelle » et contre le scepticisme que les disputes des philosophes risquent d'engendrer.

Dans cet esprit aussi, Kant écrit dans la *Critique de la raison pratique* (138) que « le principe chrétien de la morale n'est pas théologique (partant hétéronomie) mais est autonomie de la raison pure pratique elle-même ».

On peut faire plusieurs objections à la fondation kantienne de la morale. La première concerne le fait d'avoir conçu le moment d'opposition à soi impliqué dans la capacité de l'acte de bonne volonté comme opposition de l'universel (« être raisonnable *mais* fini ») et du particulier et d'avoir ainsi, puisque l'essence est du côté de l'universel, implicitement identifié l'individualité propre avec la naturalité des tendances et des inclinations. En concevant le respect comme *effet* sur la nature sensible de la représentation de la loi qui hausse l'individu à la capacité de bien-vouloir, le philosophe méconnaît l'« aspiration pure », le « désir d'inconditionné » déjà inscrit au cœur de la subjectivité individuelle, « enveloppé », comme dit Nabert, dans la naturalité des tendances et par quoi *je* me hausse à cette capacité de m'opposer moi-même à ce qui en moi est nature et de subordonner au respect de l'universel la poursuite de mes fins propres. Le mouvement par lequel je vais jusqu'à ce « respect de la loi » me porte, comme désir d'inconditionné, *au-delà* de cet universel, au-delà de ce qu'il faudra concevoir avec l'idée d'autonomie comme idéal de réalisation de l'universel en moi-même. Ou, autrement dit, le « devoir » ne termine pas l'aspiration d'un être qui

s'y subordonne. Je ne suis pas fondamentalement un être à jamais en dette. « C'est une seule et même chose, dira Nabert, de penser que le règne du devoir termine l'épanouissement de la conscience, et d'accepter une *scission* irrémédiable entre la nature et la loi » (1992, 146). L'« ordre du devoir » constitue bien, comme moment légitime d'opposition au fait de soi-même qui rend capable d'être réellement et continûment accueil et ouverture à d'autres êtres (seconde formule de l'impératif catégorique), le premier moment de la vie éthique en ce qu'il « contribue à révéler au moi un désir d'être dont l'approfondissement se confond avec l'éthique elle-même » (*ibid.*, 137), mais un premier moment seulement. Mais vers quoi se porte donc, demandera-t-on, ce désir d'inconditionné qui va *au-delà* du respect de l'universel ? Un élément est contenu dans l'affirmation par Kant que l'obligation (la *Schuldigkeit*) définit notre statut de sujet pratique : me comprendre sous l'idée de liberté telle qu'il nous a appris à la concevoir fait du sujet pratique un être *à jamais* en chemin, un être pour qui il n'y a plus de sens à concevoir le sens de sa destinée éthique en langage d'« achèvement », de « perfection ».

La seconde objection est relative à la question de l'« effectivité ». Si Kant caractérise comme « idée » la formule de l'autonomie et comme « idéal » le concept de règne des fins qui « s'y rattache », c'est qu'ici s'exprime, au-delà des moments de limitation des prétentions de l'individualité propre des deux premières formules, le moment positif de génération à la fois de soi-même et d'une communauté d'êtres raisonnables par les actes de bonne volonté. La problématique de l'effectivité et de l'espérance développée dans la dialectique de la raison pratique s'annonce déjà ici. Mais les conséquences de la scission consommée dans la première formule s'y manifestent de la manière la plus nette. Ce n'est pas le sujet *individuel* lui-même qui s'engendre ici réellement dans *l'action* dont son vouloir est principe, par la médiation de l'empirique en lui et hors de lui, qu'il promouvrait par là même. C'est bien plutôt la Raison elle-même qui s'accomplit dans le règne des fins au travers des actes de bonne volonté de ses membres. On sait comment, par ailleurs, Kant confiera au « sage gouvernant du monde », à la sagesse à l'œuvre dans le devenir de l'humanité dans l'histoire, le soin d'assurer l'effectivité aux actes de bonne volonté dans l'accomplissement du souverain bien.

La troisième objection est la plus décisive et se présente sous forme de question : qu'est-ce qui fonde *l'unité* de la relation des sujets pratiques dans le règne des fins ? Un tel règne, dit Kant, est « liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes » (*Fondements de la métaphysique des mœurs,* 157). Cette définition vaut soit pour ce que Kant nomme « communauté éthique » dans la *Religion,* expression du terme idéal vers quoi tend toute communauté ecclésiale (3e partie, 1re section, 1952, 129-163), soit pour la communauté politique régie par le principe d'« autonomie » (*Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, § 49). Quel est dans l'une et dans l'autre le fondement de la *liaison* des êtres raisonnables ? Pour Kant, la réponse est simple : en ce qui concerne la première, à quoi correspond le tableau qu'il en donne dans les *Fondements,* c'est Dieu qui, comme « chef » de la communauté, fait le lien des différents membres. Dans la communauté politique, c'est l'intérêt des différents membres à se lier par contrat. Mais on voudrait demander à Kant : qu'est-ce qui fait l'unité de la relation des sujets pratiques *indépendamment* de l'appartenance soit à une communauté ecclésiale, soit à une communauté politique – c'est-à-dire : qu'est-ce qui fait la communauté proprement « éthique » des différents sujets pratiques ? Cette question, Kant ne se la pose pas : la communauté éthique est pour lui celle des membres du royaume de Dieu. Or, cette question est pourtant décisive pour la reconnaissance d'une dimension proprement éthique du vouloir, de l'agir, de l'existence des sujets pratiques. S'il n'est pas vrai que les sujets pratiques sont en et par leur être même suffisamment « proches » pour que ce qui est *intérieurement* voulu, espéré, refusé, etc., en chacun d'eux et qui *s'exprime* dans les actes, les paroles et les gestes, la marque sur un visage des pensées qui ont habité toute une vie, ou le sourire d'un enfant, retentisse effectivement, c'est-à-dire, non seulement ait *sens,* mais soit *événement* dans *l'intériorité* de ce qui s'espère, se refuse, etc., dans d'autres consciences, il n'y a pas de niveau proprement éthique de signification et d'effectivité du vouloir et de l'agir humain, il n'y a pas de productivité spirituelle s'attestant dans des paroles, des actes, etc., où elle s'exprime. Bref, s'il n'y a pas intériorité *de la relation* entre les sujets pratiques, il n'y a pas de sens non plus à parler d'intériorité propre à chacun d'eux. Et il n'y a pas de sens non plus à parler de faute au sens radical du terme. Non seulement Kant ne se pose pas cette question, mais on a parfois le sentiment que ses membres du règne des fins sont, ontologiquement, aussi radicalement isolés que les individus composant la cité hobbienne, c'est-à-dire que les atomes d'Épicure. Mais alors l'expérience de la Faute telle qu'il l'a si profondément analysée dans la *Religion* perd tout sens. On jugera toutefois cette unité impensable, irreprésentable ; ou plutôt le fait de demeurer au plan de la représentation empêchera de la penser : ainsi, lorsqu'on cherche à se *représenter* comme unité d'un monde intelligible l'acte d'affirmation de soi de l'un immanent au « je suis ». On rejoint ici ce qui a déjà été dit dans les deux premières « objections » concernant la nécessité de passer, par une lecture fichtéenne de Kant, d'une philosophie de l'absolu comme être à une philosophie de l'absolu comme acte, en elle-même bien plus fidèle à l'esprit de la pensée kantienne de la liberté, pour retrouver tant au niveau de la relation de l'individu avec lui-

même qu'à celui de l' « expression » et des relations interindividuelles l'intelligence du concret de la vie réelle avec tout le poids, la matérialité de l'empirique en elle, fécondée et promue comme *expression* de l'effort pour être fondé dans l'affirmation pure de l'absolu de l'esprit s'affirmant dans l'acte du « je suis ». C'est le grand mérite de Jean Nabert d'avoir su mettre en lumière toute la puissance, toute la force de réappropriation philosophique de la densité et de la richesse de l'expérience humaine, en sa dimension éthique, implicitement contenue dans cette lecture fichtéenne de Kant.

Jean Nabert et l'Essai sur le mal

Mais il faut, pour passer de Kant à Nabert et légitimer ainsi les observations qui viennent d'être faites, changer de méthode. On voudrait, pour achever cette étude, esquisser une justification du parcours éthique proposé par Nabert, qui a son point de départ dans une réflexion *immanente* à l'expérience de la faute par quoi le moi *se conduit* (à travers le progrès de réflexions analogues, immanentes aux expériences de l'échec et de la solitude où, à chaque fois, le moi fait face, de manière plus radicale, à ce qui en lui le nie absolument dans son espérance de liberté et de sens) jusqu'à la « certitude absolue » du « je suis » où s'expriment tout à la fois le *renoncement* à la fausse possession de soi du sujet « autonome », l'accès à la véritable *possession de soi* d'un moi qui a surmonté en lui-même *l'aliénation* de l'être habité par les questions non résolues qu'on nomme question du sens, question de l'Être, etc., l'accès à l'être véritablement « régénéré », ouvert sans réserve et disponible pour les tâches et les joies de l' « existence » qui seront *vérifications* concrètes, jamais achevées, de la certitude atteinte dans la solitude de la réflexion – assuré enfin dans *l'autorité* de l'affirmation absolue qui s'affirme dans l'acte du « je suis » du véritable *recours* sur quoi se fonde son *refus* du mal, en lui *et* hors de lui.

L'essentiel du moment éthique de l'agir, de ce que Kant nomme un « agir par devoir », est dans le *geste* par lequel un individu *s'ouvre à* l'universel. Mais dès lors que l'expérience du sujet pratique est envisagée du point de vue d'un sujet théorique (le philosophe) surplombant par sa propre réflexion l'expérience du sujet pratique comme tel (et sa dimension de réflexion sur soi), ce *mouvement* de l'individu *s'ouvrant* à l'universel échappe au regard et ne se saisit plus que dans les termes opposés de l'universel et du particulier, figés en quelque sorte dans leur opposition. Cette remarque qui semble élémentaire est de grande conséquence. Car c'est l'esprit comme acte – acte du vouloir mais aussi acte de la réflexion sur soi, qui conditionne l'accès au « bien vouloir » – qui est ainsi méconnu dans la *représentation* que s'en donne le sujet théorique. On pourrait dire que le principal reproche de Nabert à Kant concerne le fait que, ayant justement affirmé la suprématie du sujet pratique sur le sujet théorique, il s'est encore tenu, en fait, au point de vue de la suprématie du sujet théorique en *problématisant* comme question du fondement de la morale l'épreuve d'opposition à soi du sujet pratique et en s'employant à garantir *l'autorité* de la « conscience morale » dans la conduite de celui-ci. La dimension de réflexion sur soi, sur *son passé,* dans *l'effort* de reprise de soi et de compréhension de soi, essentielle à la *vie* éthique et à l'édification par soi d'un sujet pratique et à la réalité même *jamais assurée* de ce qu'on nomme liberté est ainsi méconnue.

L'expérience de la faute, appréhendée dans sa radicalité, est mise en question de la légitimité de ce « croire » : menace de désespoir. La tâche du philosophe, par la raison que nous avons dite, doit consister à « se mettre dans le point de vue » du sujet pratique lui-même dans le point de vue d'une « réflexion immanente à l'expérience morale (*Éléments pour une éthique,* 1992, 20). « Au travers de l'expérience mêlée de contingence qui a été la sienne, une conscience, par la réflexion sur *son passé,* peut se proposer de découvrir, en deçà des accidents et des particularités qui ont affecté sa vie propre, les *éléments* de la Faute, de l'échec, de la solitude, et la double relation que laissent entrevoir ces expériences : à un non-être qui se répand en elles et à une certitude qui en compense et en fonde à la fois la limitation » *(ibid.).* Cette *attention* à un « en deçà » des éléments contingents de l'expérience individuelle constitue la *discipline* propre à la réflexion philosophique, « réflexion seconde », en ce sens seulement par rapport à celle du sujet empirique.

La conséquence qu'on peut tirer de ces analyses est double : tout d'abord l'affirmation de l'appartenance essentielle à l'expérience éthique du moment *de réflexion sur soi,* réflexion immanente aux expériences de faute, d'échec et de solitude, faisant face au non-être et s'appropriant de manière définitive cette dimension de négativité radicale entrant dans la constitution de son être. Par une telle réflexion le moi s'achemine vers la reconnaissance et l'appropriation dans la certitude du « je suis » de la dimension d'infinité, de ressources infinies qui n'est pas moins constitutive de son être : il se libère ainsi pour une dépense, sans réserve, de lui-même. Au-delà de l'invocation de la « grâce » qui sauve ou du recours à l'autorité du « Tu dois donc tu peux », l'accès à « la certitude qui est au principe de toute espérance » est à chercher dans l'acte immanent à la lumière de la réflexion par laquelle le moi éclaire, sans l'abolir, la nuit qui fait le fond de son être. Mais la réflexion n'est pas par elle-même source de salut : c'est sa grandeur de reconnaître qu'elle « n'est qu'un moment de l'épanouissement du désir constitutif de notre être » et que la « certitude » où elle conduit réoriente elle-même vers l'action et la communication des consciences qui la « vérifient ». « Le mouvement de la réflexion ne s'oriente pas vers l'affirmation originaire pour s'y reposer, mais pour que l'existence du moi, se produisant à partir du désir

sur tous les plans de l'action, imite et vérifie autant qu'il est possible la certitude première » (*Éléments pour une éthique*, 2, 77).

La seconde conséquence concerne le statut de l'éthique philosophique. Si l'on suit Jean Nabert, la tâche du philosophe n'est pas d'assurer l'autorité sur la conscience commune du « tribunal intérieur » de la « conscience morale », mais d'« aider » à s'éclairer sur soi, sur son progrès, cette tâche de « réflexion » immanente qui doit se substituer au recours, toujours ambigu, au jugement de la conscience morale. Quelque contingente que soit, en chaque individu, l'histoire du « désir d'être » à quoi appartient conjointement avec l'effort d'« expression » dans l'agir et la communication des consciences, cette tâche de réflexion, « l'éthique doit parvenir à en fixer les moments essentiels et *aider* par là même à l'éclaircissement du vouloir profond de *l'individu. Elle ne prescrit pas*... elle ne peut se donner que comme l'épure d'une histoire concrète que chaque moi recommence et qu'il n'achève pas toujours » (*ibid.*, 137-138).

► BALMARY M., *Abel ou la traversée de l'Eden*, Paris, Grasset, 1999. — BASSET L., *Moi, je ne juge personne*, Paris, Albin Michel, 1998. — DRYDEN W., *Overcoming Shame*, Sheldon Press, 1997. — FREUD S., *Malaise dans la civilisation* (1930), trad. fr., Paris, PUF. — JASPERS K., *La Culpabilité allemande* (1958), Paris, Minuit, 1990 ; *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*, trad. fr., Paris, Buchet-Chastel, 1963 ; « Le mal radical chez Kant », *Deucalion*, 4. Neuchâtel, La Baconnière, 1952. — KANT E., *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, Paris, Delagrave, 1962 ; *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, Paris, PUF, 1962 ; *Métaphysique des mœurs*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1968 ; *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. Gilbelin, Paris, Vrin, 1952. — LACROIX J., *Les Sentiments de la vie morale*, Paris, PUF, 1952 ; *Philosophie et Culpabilité*, Paris, PUF, 1977. — MORRIS H., *On Guilt and Innocence. Essays in Legal Philosophy and Moral Psychology*, Berkeley, Univ. of California Press, 1986. — NABERT J., *L'Expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1994 ; *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1992 ; *Essai sur le mal*, Paris, Aubier, 1972. — NIETZSCHE F., *Généalogie de la morale* (1887), Paris, Gallimard. — PLANTIGA A., *God, Freedom and Evil*, New York, Harper & Row, 1974. — RICŒUR P., *Finitude et Culpabilité*, Paris, Aubier, 1960. — SABINI J., *Emotion, Character and Responsibility*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1998. — SARTHOU-LAJUS N., *L'Éthique de la dette*, Paris, PUF, 1997. — TRIGEAUD J. M., *L'Homme coupable*, Bordeaux, Bière, 1999.

Emmanuel DOUCY

→ *Antiquité ; Blâme et approbation ; Honte ; Jaspers ; Kant ; Mal, finitude, temporalité ; Mal, souffrance, douleur ; Nabert ; Relations interpersonnelles ; Respect ; Responsabilité ; Ricœur ; Weil S.*

CYNIQUES

Le cynisme ancien et sa postérité

Même s'il renverse les impératifs moraux traditionnels, le cynisme se veut une morale et seulement une morale. Tout autre spéculation, d'ordre physique, logique ou métaphysique, lui est étrangère. Pour comprendre la genèse de la révolution morale introduite par le fondateur du mouvement, Diogène de Sinope, il faut rappeler brièvement le contexte historique de la Grèce du IVᵉ s., ce siècle qui a vu en 399 mourir Socrate sur un vote des Athéniens et en 323 mourir Alexandre, le même jour que Diogène à en croire la tradition. Trois dates marquent alors l'évolution du monde grec. 405 : la victoire spartiate d'Aegos Potamos met fin à l'hégémonie d'Athènes ; 360 : Philippe monte sur le trône de Macédoine ; 338 : la défaite de Thèbes et d'Athènes à Chéronée sanctionne le déclin de la *polis* / πόλις grecque. Puis se déroule de 334 à 323, sous la conduite d'Alexandre, l'extraordinaire épopée qui conduit les Macédoniens au bord de l'Hyphase et recule jusqu'à l'Inde les limites de l'*oikouménè* / οἰκουμένη (le monde habité). Dès lors la distinction Grecs / Barbares n'a plus de sens et le sentiment d'appartenance à une *polis* en a de moins en moins. Mais cette ouverture sur le monde se fait dans un climat social difficile ; les indigents sont légion à Athènes et l'écart entre riches et pauvres ne cesse de croître. La civilisation grecque, toujours brillante et raffinée, contraste avec ce monde de déshérités où se côtoient citoyens pauvres, esclaves, exilés ou victimes des pirates. On ne comprend pas la morale du cynisme ancien en dehors de ce contexte politique et social qui explique le cosmopolitisme des Cyniques ou encore leur conception de l'égalité entre les hommes sans distinction de race ni de statut social. S'adressant à tous, riches et pauvres, citoyens et esclaves, Athéniens et étrangers, hommes et femmes, les Cyniques, renonçant à une identité sociale rassurante et à l'appartenance confortable à une *polis* précise, centrent leur démarche philosophique sur l'individu et non plus sur le citoyen. À cet individu qui vit dans un univers en proie aux caprices de *Tuchè* / Τύχη (la Fortune), Diogène apporte un message philosophique révolutionnaire qui garantit le bonheur. Le contexte intellectuel de l'époque doit être également pris en compte. Les Cyniques, dans la ligne d'Antisthène, précurseur du mouvement, sont marqués par l'expérience existentielle de Socrate. Mais le message moral que délivre Diogène, sur fond de matérialisme et de subversion radicale, heurte de plein fouet à la fois la position relativiste des sophistes et le système platonicien fondé sur la transcendance des Idées.

La philosophie cynique devait perdurer au moins jusqu'au Vᵉ s. de notre ère. Après la Grèce, elle gagna le monde romain, et sous l'Empire on rencontre des Cyniques aussi bien à Athènes, à Corinthe, qu'en Asie Mineure, à Gadara de Syrie, Alexandrie, Chypre ou Constantinople, la capitale de l'empereur Julien. Une telle extension n'est pas surprenante, puisque sous l'Empire aussi on assiste à un éclatement des limites du connu et on

voit s'étaler richesse et luxe tandis que se creusent les écarts sociaux. Le cynisme impérial recrute ses partisans pour l'essentiel dans les classes les plus défavorisées.

Des figures hautes en couleur se détachent dans cette longue tradition qui va de Diogène à Saloustios, un philosophe qui fréquentait le milieu néoplatonicien autour de Proclus à Athènes. Diogène eut, parmi ses disciples, Cratès de Thèbes, le célèbre bossu, mari d'Hipparchia, qui n'hésita pas à s'unir avec elle en public pour témoigner de l'*adiaphoria* / ἀδιαφορία (l'indifférence). Autour de Cratès gravitaient entre autres Métroclès, frère d'Hipparchia, et Ménippe de Gadara, cet esclave phénicien qui se pendit et dont les œuvres devaient par la suite exercer une grande influence sur Varron, Sénèque, Pétrone, Lucien, Apulée et d'autres. Au IIIe s. Bion de Borysthène, qui inaugura le genre diatribique, fréquenta successivement les Académiciens, les Cyniques, les Cyrénaïques et les Péripatéticiens, mais apparaît surtout comme un Cynique. À la même époque vécut le poète et homme politique cynique Cercidas de Mégalopolis, ami d'Aratos de Sicyone. Sous l'Empire on connaît certes des personnalités comme Démétrius, l'ami de Sénèque, comme Œnomaos de Gadara qui tourna en dérision les oracles grecs, ou encore Démonax et Pérégrinus Proteus dont Lucien écrivit la biographie ; mais les témoignages font plutôt état de bandes de Cyniques anonymes mendiant dans les rues d'Alexandrie ou faisant antichambre chez l'empereur Julien qu'ils exaspèrent.

À travers tant de siècles le cynisme maintint-il une unité ? Autrement dit faut-il parler du cynisme ou des Cyniques ? Une philosophie sans sources doctrinales, reposant principalement sur des anecdotes et des dits, et s'exprimant par des slogans, pouvait laisser la porte ouverte à toutes les déviations. Cependant derrière la pratique de ces personnalités fortes se dégage non certes un système, mais au moins une inspiration morale homogène qui se traduit de façon cohérente à travers une manière de vivre.

La morale cynique

L'influence d'Antisthène. Diogène a-t-il été le disciple d'Antisthène comme le veut la tradition – mais il est difficile de prouver que chronologiquement cette fréquentation a été possible – ou a-t-il connu le compagnon de Socrate uniquement par ses écrits qui étaient fort nombreux ? Il est en tout cas évident que le cynisme diogénien plonge ses racines dans la morale d'Antisthène. Celui-ci déjà proclamait que la vertu relève des actes et qu'elle exige que l'on fasse table rase des conventions sociales ; le premier, il battit en brèche l'intellectualisme socratique en faisant intervenir dans l'acte vertueux cette force (*ischus* / ἰσχύς) qu'avait manifestée Héraclès, qu'incarna Socrate, et que nous pouvons appeler la volonté. Le sage selon Antisthène se doit d'acquérir endurance, maîtrise de soi et impassibilité, toutes qualités morales qui deviendront essentielles chez les Cyniques parce qu'elles permettent d'affronter victorieusement les maux de la vie quotidienne depuis le froid ou la faim jusqu'à la maladie et la mort. Il doit aussi « désapprendre le mal », c'est-à-dire affranchir sa volonté de toutes les entraves sociales aliénantes. Diogène reprendra à son compte et radicalisera cette morale des actes fondée sur l'effort et la volonté, en insistant sur la nécessité de l'entraînement (*askèsis* / ἄσκησις) et du renversement des valeurs communément admises (*paracharaxis tou nomismatos* / παραχάραξις τοῦ νομίσματος, la falsification de la monnaie), mais surtout il fera de sa vie une démonstration vivante et éclatante de ses principes moraux.

Les présupposés de la morale diogénienne. Observateur impitoyable des autres et de soi-même, Diogène avait développé une conscience aiguë de l'humaine faiblesse, qui l'amenait à dénoncer tous les asservissements, qu'il s'agît des passions, des devoirs sociaux qui poussent les gens à participer aux activités politiques, à se marier, à avoir des enfants ou à exercer un métier, et de façon générale de toutes les fausses valeurs de la vie civilisée qui rendent l'homme malheureux. En même temps, Diogène sait que l'individu foncièrement aspire au bonheur. Comment secouer les chaînes de l'esclavage qui empêchent que se réalise cette aspiration ? Le philosophe répond par l'ascèse, mais il dénonce d'abord les efforts vains que l'homme déploie, quand il se donne du mal pour satisfaire aux exigences de la vie civilisée, telles que la renommée, l'acquisition des richesses ou de la puissance, sans se rendre compte que si la civilisation séduit l'homme par le confort ou le prestige qu'elle promet, c'est pour mieux l'assujettir : en échange de la gloire ou de la fortune, elle lui dérobe sa liberté. Il faut donc une fois pour toutes renoncer à posséder et choisir de vivre libre.

Aussi Diogène revendique-t-il d'emblée la différence. Il est celui qui parle et se comporte « autrement », qui entre au théâtre quand tout le monde sort ou qui déambule à reculons sous les portiques. Sa démarche exige une conversion radicale, fondée sur la référence à l'animal, le retour à la nature, le refus de l'esprit de sérieux et la « falsification de la monnaie », c'est-à-dire la subversion généralisée des valeurs couramment respectées dans tous les domaines de l'agir humain. Avec Diogène la philosophie descend de son piédestal : tout un chacun peut la pratiquer sur la place publique, sans avoir besoin d'être un esprit éminent formé aux meilleures écoles. Cet élargissement du philosophique au grand nombre, qui supprime la notion d'élite intellectuelle, s'accompagne d'une revalorisation du corporel : le corps et le geste prennent valeur d'arguments ; en marchant Diogène donne la meilleure réponse possible à celui qui prétend que le mouvement n'existe pas ;

par sa seule présence corporelle et par ses actes il témoigne de sa philosophie, sans se perdre dans de longues discussions et de longs raisonnements. Le cynisme se veut un « existentialisme ». Parallèlement le réel se trouve réhabilité et sa présence incontestable soulignée : Diogène ne voit pas l'Idée de table ou de tasse, mais la table et la tasse réelles (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres,* VI, 53).

Enfin la perspective du Cynique, fondée sur un individualisme forcené, fait de l'homme un créateur de valeurs. À l'origine de ces valeurs on trouve non plus des lois imposées de l'extérieur, comme dans la morale traditionnelle, ni la connaissance de ce qui est bien, comme dans l'intellectualisme socratique, mais la volonté de l'individu qui doit, en pleine liberté, inventer et réaliser dans son action ses propres valeurs morales. Ce qui est absolu, ce n'est plus une loi en soi, mais la loi que tel individu se donne à lui-même par sa volonté. Le cynisme toutefois échappe au piège qui le guette, celui du relativisme, dans la mesure où il admet l'existence d'une nature humaine universelle.

Au total Diogène, malgré une vision plutôt désespérée de l'homme, se veut joyeux et vivant, d'une vie qui fait éclater toutes les scléroses.

La « voie courte ». Pour débarrasser la volonté de ce qui la corrompt, il propose une « voie courte vers la vertu ». Nous connaissons cette formule par le Stoïcien du IIe s. av. J.-C. Apollodore de Séleucie qui l'a choisie pour définir la morale cynique dans la partie éthique de ses *Introductions aux dogmes* (D. L., VII, 121) ; à défaut de la formule lapidaire, l'idée au moins doit remonter au cynisme ancien. Cette voie d'accès simple, économique, s'oppose à la voie longue qu'empruntent traditionnellement les écoles philosophiques et qui passe par l'étude, l'acquisition des connaissances et la spéculation théorique. « La vertu relève des actes, elle n'a besoin ni de longs discours ni de connaissances », disait déjà Antisthène (D. L., VI, 11) ; toutes les autres disciplines, logique, musique, géométrie, physique ou métaphysique, sont considérées comme « inutiles et non nécessaires », car elles nous détournent de ce qui devrait être notre principale préoccupation, à savoir nous-mêmes, et elles ne nous aident pas à diriger notre vie. La morale recouvre chez les Cyniques tous les aspects de la philosophie. L'homme doit constamment bander son énergie pour lutter contre ses deux principaux ennemis : le plaisir qui conduit au mal et la souffrance qui, en inspirant de la crainte, détourne du bien.

La voie courte s'oppose aussi à la voie longue de la civilisation qui invite l'homme à des efforts inutiles pour acquérir telle habileté manuelle, technique ou intellectuelle, ou simplement pour s'enrichir. Afin de suivre la voie courte, il suffit d'être pauvre, car « la pauvreté est une aide instinctive pour la philosophie » (Stobée IV, 2, 32, 11). Tel est le prix que doit payer celui qui veut sauver sa liberté. Diogène est riche sans avoir une obole ; la philosophie lui apporte la vraie richesse qui est non dans l'avoir, mais dans l'aptitude à se contenter de ce que l'on a (l'*autarkeia* / αὐτάρκεια). Quand on demandait à son disciple Cratès quel profit il retirait de la philosophie, celui-ci répondait : « Une chénice de lupins et l'absence de soucis » (D. L., VI, 86). C'est pourquoi l'animal, notamment le chien, est proposé comme modèle par les Cyniques : il a des besoins limités ; il n'est pas prisonnier de fausses valeurs comme la pudeur ou la renommée, et il a une juste perception des êtres, sachant mordre ou remuer la queue à bon escient.

La méthode proposée : l'ascèse. La vertu pour les Cyniques n'est pas science, mais action. D'où leur refus du discours philosophique, de l'enseignement et des techniques de la persuasion. Ce n'est ni dans l'inaccessible de l'Idée, ni dans la complexité du discours que se réalise le bien, mais dans l'acte concret, singulier, posé par tel individu. L'absolu n'est pas dans un au-delà de notre monde ; c'est un absolu pratique et concret que chacun peut réaliser au jour le jour s'il sait vivre bien. Les seules paroles que s'autorisent les Cyniques sont celles qui mordent, qui invectivent l'autre pour le réveiller de la torpeur où le fait glisser la vie civilisée. Quant à la méthode préconisée, c'est une ascèse physique à finalité morale. « Rien, absolument rien, disait Diogène, ne réussit dans la vie sans ascèse » (D. L., VI, 71). Le concept est emprunté au vocabulaire du stade, mais la finalité en est toute différente : le Cynique entraîne son corps pour entraîner sa volonté et en dernière instance assurer la santé de son âme. Il s'agit d'habituer le corps à supporter les maux afin qu'il ne constitue jamais une entrave aux décisions morales de la personne.

Cette ascèse est conçue comme une méthode préventive capable et de supprimer la crainte devant les maux à venir et de donner la force d'affronter ceux qui se présentent. En effet, pour vaincre ce que l'on pourrait appeler les *ponoi* / πόνοι ultimes, c'est-à-dire les souffrances dont la Fortune et le Destin risquent un jour de l'accabler, Diogène propose à l'homme un type d'ascèse original, qui assure la santé de l'âme par le seul biais des exercices corporels. Il convient de rechercher quotidiennement les *ponoi kata phusin* / πόνοι κατὰ φύσιν, c'est-à-dire les efforts qu'implique la vie selon la nature, comme boire de l'eau, manger frugalement, coucher sur la dure, supporter le froid et le chaud des saisons, se vêtir de façon simple, afin de dompter son corps par une vie de frugalité ; de la sorte on acquiert la force d'âme qui permet de devenir autarcique et apathique face aux aléas de l'existence que sont la pauvreté, l'exil ou la mauvaise réputation, et par conséquent libre, indépendant, donc heureux.

« Comme on lui demandait quel profit il retirait de la philosophie, Diogène répondit : “à défaut d’autre chose, au moins celui d’être prêt à toute éventualité” » (D. L., VI, 63). Le symbole de cette ascèse est l’accoutrement cynique : la besace qui contient tout ce que possède le philosophe, le petit manteau plié en deux qui lui sert aussi bien de couverture que de vêtement (*tribôn* / τρίβων), enfin le bâton de route du missionnaire arpentant sans cesse les rues de la cité ou les routes du voyage.

Cependant, comme tout naturalisme, le cynisme se heurte à une difficulté : il prend pour norme de conduite la nature, mais cette nature condamne inévitablement un jour ou l’autre à souffrir et à mourir. Aussi Diogène préconise-t-il à côté de l’entraînement aux *ponoi kata phusin* un entraînement encore plus rigoriste qui lui permettra, le jour venu, d’affronter les souffrances inhérentes à la nature humaine. Telle est l’interprétation qu’on peut donner du fait qu’il s’entraîne à étreindre des statues couvertes de neige et à se rouler sur le sable brûlant (D. L., VI, 23). La pratique conjointe de ces deux types d’entraînement lui permet d’accéder à la vertu et à la fin (*télos* / τέλος) de la pratique morale qui est le bonheur. Les Cyniques sont des passionnés de bonheur, un bonheur fondé sur la tranquillité de l’âme, sur la sérénité. « Sans cité, sans maison, privé de patrie, mendiant, vagabond, vivant au jour le jour... » (D. L., VI, 38), Diogène est heureux et son disciple Cratès, « avec sa besace et son petit manteau, passe sa vie à plaisanter et à rire, comme s’il était à une fête » (Plutarque, *De tranquillitate animi,* 4, 466 E). Quoique austère et inhumain à première vue, le mode de vie cynique engendre, au témoignage de ses champions, des plaisirs véritables. En transformant ce qui passe communément pour désagréable en source de plaisir, Diogène a réussi à falsifier la notion de plaisir ; aussi est-ce sans crainte du paradoxe que le cynisme se veut un hédonisme et un eudémonisme.

Sur la rude voie de l’ascèse, les Cyniques ont deux modèles : Héraclès, le héros aux douze travaux dont les souffrances symbolisent à leurs yeux les épreuves rencontrées par l’homme sur le chemin de la vertu, et Télèphe, son fils, venu à Aulis vêtu de misérables haillons comme un mendiant. « Diogène conformait ses actes à son langage, falsifiant réellement la monnaie, n’accordant point du tout la même valeur aux prescriptions de la loi qu’à celles de la nature, disant qu’il menait précisément le même genre de vie qu’Héraclès, en mettant la liberté au-dessus de tout » (D. L., VI, 71).

La falsification de la monnaie. Dans les divers domaines de l’agir humain le Cynique contrefait les valeurs traditionnelles pour leur en substituer de nouvelles. Diogène était le fils d’un certain Hicésias qui avait en charge la banque publique à Sinope et qui fut accusé d’avoir falsifié la monnaie. Le fils a-t-il été associé historiquement à cette falsification, comme le soutient la tradition, ou a-t-il seulement tiré de cet incident, comme l’avait déjà fait Socrate avec la maïeutique pratiquée par sa mère, une métaphore qui lui permettait de définir sa pratique ? Il est difficile de répondre ; toujours est-il que Diogène a passé sa vie à falsifier la coutume (en grec le mot *nomisma* / νόμισμα signifie en effet aussi bien la monnaie que la coutume). Pour comprendre les tenants et les aboutissants de cette falsification, il faut prendre en compte l’échelle des êtres paradoxale que suppose implicitement la morale cynique : l’homme occupe le bas de l’échelle, la divinité le haut et entre les deux se situe l’animal. Il ne faudrait pas se méprendre. Si le cynique fait appel à la divinité comme modèle théorique, ce n’est pas au nom d’une quelconque foi religieuse, mais parce que pour l’homme auquel il s’adresse elle signifie une complète autarcie. Quant à l’animal, c’est le meilleur modèle concret de conduite autarcique qu’il puisse trouver. Pourquoi placer l’homme en bas de l’échelle ? Parce qu’il est cet être de désirs et d’angoisses, à qui le bonheur échappe précisément par manque d’autarcie, de liberté et d’apathie. Il s’ensuit un renversement des valeurs total : à l’avoir Diogène substitue la pauvreté ; à qui est fier de sa formation intellectuelle Diogène conseille d’imiter le chien et d’ « ensauvager la vie » (Plutarque, *De esu carnium,* I, 6, 995 D).

Les conséquences de cette falsification se manifestent dans toute la conduite, les plus choquantes étant peut-être celles qui affectent le comportement social. Dans sa fameuse *République* qui, parce qu’elle brisait tous les tabous, fit tellement scandale à l’époque, Diogène prônait l’inceste, l’anthropophagie, la liberté sexuelle totale, la communauté des femmes et des enfants ; en guise de loi, il posait les principes de la vie selon la nature, demandant par exemple de remplacer l’argent, monnaie d’échange, par des osselets que chacun peut trouver n’importe où. Sur le mode poétique, la cité idéale imaginée par Cratès et symboliquement appelée « Besace » renverse elle aussi les pratiques habituelles de la cité antique : « Besace est une cité, au milieu d’une fumée vineuse, belle et opulente, qui ne présente aucune souillure, où n’aborde ni parasite stupide ni glouton se réjouissant des fesses des prostituées. Elle produit du thym, de l’ail, des figues et du pain ; il s’ensuit que les gens ne se battent pas les uns contre les autres pour ce genre de choses, qu’ils ne prennent pas les armes pour de l’argent ni pour la gloire » (D. L., VI, 85). En politique, le Cynique se proclame cosmopolite, citoyen du monde, autrement dit de nulle part. Indifférent à l’exil, il se sent chez lui partout, car, où qu’il aille, il reste en accord avec les lois de la nature. On comprend dès lors qu’il ne se soumette pas à la loi fondatrice de la cité et que, conséquence logique de son aspiration à l’apathie, il ne prenne aucun engagement politique. Falsification également dans le domaine

religieux où Diogène, affichant une attitude agnostique, rompt avec les croyances traditionnelles. N'ayant point de conception providentialiste de la nature parce qu'il est convaincu que l'homme se heurte à une réalité dépourvue de rationalité, il refuse d'éprouver face aux dieux une crainte qui serait un obstacle à son apathie. Mais la contrefaçon n'épargne pas non plus la philosophie. Puisqu'il refuse le dogmatisme sous toutes ses formes, le sage ne saurait construire de système ; avec pour tout bagage doctrinal quelques convictions inébranlables, il se contente de témoigner par sa vie et ses actes. La philosophie n'est pas un savoir ; celui qui la pratique a conscience que la sagesse véritable est hors de portée et que l'homme, au mieux, peut faire semblant. « À qui lui disait : "Tu ne sais rien et tu philosophes", Diogène dit : "Même si je feins la sagesse, cela aussi c'est philosopher" » (D. L., VI, 64).

La relation à autrui. On se doute que le Cynique n'est pas de relation facile, mais ce serait une erreur que de voir en lui un misanthrope ; au contraire il est là où se presse la foule, aux carrefours, aux jeux, dans les ports, sur la place publique, car son rôle est de rappeler à l'ordre et de guérir. Médecin des âmes, il se dresse dans sa solitude fière face à la déraison sociale, pratiquant inlassablement la pédagogie par l'exemple, car il est convaincu que la philosophie se montre plus qu'elle ne s'enseigne. À l'égard de ses contemporains il manie avec vigueur trois armes : la provocation, la franchise et le rire. Ce n'est pas qu'il veuille provoquer pour provoquer ; avec son côté spectaculaire et paradoxal, la provocation est pour lui un outil pédagogique qui oblige l'autre à réagir, à se poser des questions sur les coutumes établies et surtout à abandonner ce qu'on pourrait appeler la honte mal placée, qui prouve qu'au fond on adhère aux conformismes sociaux. Diogène en se masturbant sur la place publique, Cratès et Hipparchia en faisant l'amour aux yeux de tous, disent non à ces conformismes et signifient qu'en réalité ce qui est honteux, ce n'est pas ce qui est naturel, mais bien ces effets de la déraison sociale que sont l'injustice, la cupidité ou l'amour de la vaine gloire. Un à un Diogène fait tomber tous les masques, sans égard aucun pour l'opinion (*doxa* / δόξα). Allant de pair avec la provocation, la franchise l'amène à mordre, à réprimander ; l'homme à la lanterne n'hésite pas à dire crûment à tout un chacun ses quatre vérités ; c'est ainsi qu'il parcourt les rues en s'écriant : « Holà des hommes ! » et que ceux qui ont l'imprudence de s'attrouper, il les frappe de son bâton avec ce commentaire : « J'ai appelé des hommes, pas des ordures » (D. L., VI, 32). Mais la lutte la plus farouche que mène Diogène vise l'esprit de sérieux et la meilleure arme qu'il a trouvée, c'est le rire qui déconcerte, la repartie qui laisse l'autre tout penaud, ou la mise en scène qui désarçonne. Le but poursuivi est parénétique, il faut faire passer un message. Aussi a-t-on qualifié de *spoudaiogeloion* / σπουδαιογέλοιον, de « rire sérieux », ce rire cynique qui fustige avec autant de vigueur que la réprimande. Sarcastique à l'extrême, il dissimule un fond de désespoir. Diogène joue au fou pour mieux dire la vérité.

La morale cynique ancienne a ses grandeurs et ses limites. Il faut lui reconnaître de la lucidité, du courage, un sens aigu de la liberté individuelle et une redoutable efficacité : l'ascèse conduit effectivement à l'apathie, à la paix intérieure et au bonheur. Il faut croire Diogène heureux. Mais si les limites sont de moindre importance, elles existent cependant ; on peut reprocher à la morale cynique d'être réductrice, d'offrir le bonheur à un homme qui a renoncé à tout ou presque, qui a adopté une attitude de retrait face aux engagements de tous ordres : « Diogène louait les gens qui, sur le point de se marier, ne se mariaient point ; ceux qui, prêts à faire une traversée, ne la faisaient point ; ceux qui avaient envisagé d'élever des enfants et n'en élevaient point ; ceux qui s'apprêtaient à vivre dans la compagnie des princes et qui ne s'en approchaient point » (D. L., VI, 29). Derrière cette volonté de supprimer tout ce qui pourrait rendre l'individu dépendant n'y a-t-il pas une sorte de parti pris intellectuel qui se traduirait par un volontarisme exacerbé et dont la grandeur aurait pour contrepartie un certain manque d'humanité ? Peut-être. Mais chez les Cyniques se manifeste une telle passion pour la vie selon la vertu, un tel élan, que les imperfections de la théorie sont compensées par la force tonique et le dynamisme vital des personnalités exceptionnelles qui ont incarné cette théorie.

Évolution et influence de la morale cynique

Le cynisme d'époque impériale. Sous l'Empire romain le cynisme connut un extraordinaire regain et devint la philosophie populaire par excellence. C'est au premier siècle de notre ère, avec Démétrius, l'ami de Sénèque, que pour la première fois l'existence d'un philosophe cynique est clairement attestée à Rome. Même si le cynisme impérial ne fut à l'origine d'aucune nouveauté doctrinale par rapport au cynisme ancien, il occupa une grande place sur la scène philosophique, fascinant aussi bien ses détracteurs que ses défenseurs. La grande nouveauté, c'est qu'il recrute beaucoup parmi les classes défavorisées, chez les citoyens pauvres : cordonniers, charpentiers, foulons, cardeurs de laine, et chez les esclaves. Les mauvaises langues, Lucien par exemple, affirmaient – et dans certains cas ce n'était peut-être pas faux – que ces travailleurs pauvres voyaient là une aubaine pour échapper à leurs conditions de vie sordides. Autre nouveauté : la pratique philosophique est devenue collective ; les Cyniques se promènent en bandes dans les rues de Rome, d'Athènes ou d'Alexandrie ; néanmoins comme dans le cynisme ancien il

n'est pas question d'école ; le public qui vient écouter les Chiens aux carrefours ou à la porte des temples est indéfini. Les charlatans certes ne manquent pas, qui usurpent l'accoutrement en omettant de pratiquer l'ascèse, ce qui suscite de violentes critiques de la part de Lucien, Épictète ou Julien. On reproche aux Cyniques d'insulter les autres, d'être des parasites qui mendient leur nourriture ou plutôt qui réclament ce qu'ils considèrent comme leur dû, enfin et surtout d'être indécents, ce que la *gravitas* romaine supportait assez mal. Hauts en couleur, ils dérangent et on déploie toutes les arguties pour les gommer de la scène philosophique. Mais malgré les charlatans et même s'il n'est pas facile d'analyser la morale du cynisme d'époque impériale, parce que les témoignages dont nous disposons sont partiaux – à cause, dans le cas d'Épictète et de Julien, de la nostalgie d'un cynisme du passé qu'ils idéalisent, à cause, dans le cas de Lucien, d'un parti pris satirique –, il n'est point exagéré de dire que cette morale est restée fidèle à la pratique de l'ascèse diogénienne. Il suffit de lire les *Lettres* pseudépigraphes des Cyniques, qui constituent une sorte de manuel de base du cynisme populaire d'époque impériale et qui n'ont pas le défaut de partialité des autres sources déjà mentionnées ; elles répètent à l'envi les préceptes qui ont toujours été ceux des premiers Cyniques : il faut « faire le chien », c'est-à-dire « philosopher en empruntant un raccourci » (Pseudo-Cratès, *Lettre* 16 à ses compagnons) ; le cynisme est une « recherche de la nature » (Pseudo-Diogène, *Lettre* 42 à Mélèsippè) ; « Longue est la voie qui conduit au bonheur par les mots ; celle qui passe par les actes quotidiens est une pratique courte » (Pseudo-Cratès, *Lettre* 21 à Métroclès). L'entraînement aux souffrances qui seul peut produire en nous la maîtrise de soi et l'endurance, reste l'exercice par excellence ; le Pseudo-Cratès (*Lettre* 18) exhorte en ces termes les jeunes gens qui l'écoutent : « Habituez-vous à vous laver à l'eau froide, à boire de l'eau, à ne manger qu'après avoir bien sué, à revêtir le *tribôn* et à coucher sur la dure. » Le cynisme impérial, il est vrai, a perdu un peu de sa fraîcheur, de sa spontanéité ; l'accoutrement, paradoxalement, a pu devenir le signe d'un certain conformisme et les préceptes éthiques ont pris une allure de slogans. Néanmoins il ne faudrait pas penser que le cynisme tel que pratiqué concrètement par de grandes figures morales comme Démétrius, Agathobule ou Démonax, et bien d'autres dont les noms ne nous sont point parvenus, était atteint de sclérose.

Cynisme et stoïcisme. Des liens concrets unirent les premiers Cyniques et ceux qui allaient devenir les Stoïciens. Zénon de Cittium, fondateur de la Stoa, était l'élève de Cratès de Thèbes (D. L., VII, 2) et sa *République,* « écrite sur la queue du Chien » (D. L., VII, 4), fut très influencée par l'ouvrage de Diogène qui portait le même titre. Ce même Zénon écrivit aussi des *Mémorables de Cratès* en l'honneur de son maître. Son successeur, Cléanthe d'Assos, dont le surnom : « Le second Héraclès » était de consonance cynique, fut lui aussi disciple de Cratès, avant de l'être de Zénon (*Souda,* K 1711). Des Stoïciens comme Zénon ou Cléanthe pratiquaient une ascèse assez semblable à celle des Cyniques : pauvreté, sobriété, frugalité, amour de l'effort. Il est un troisième Stoïcien que les témoignages ne présentent pas comme cynique, mais dont les doctrines concordent bien avec celles des Chiens : c'est Ariston de Chios, chez qui on décèle une nette influence d'Antisthène et qui, comme lui d'ailleurs, enseignait au gymnase de Cynosarges. Lui aussi pensait que la vertu est un savoir, qu'elle s'enseigne, qu'une fois acquise elle ne peut se perdre, que la fin suprême consiste à vivre selon la vertu et que le *ponos* / πόνος est un bien. Comme les Cyniques il rejetait la physique et la logique, et il préconisait de s'entraîner contre plaisir, chagrin, crainte et désir. Le livre VI de Diogène Laërce témoigne des liens unissant les deux mouvements. Antisthène est dit être à l'origine de l'impassibilité de Diogène, de la tempérance de Cratès et de l'endurance de Zénon ; c'est lui qui aurait ouvert la voie à l'école stoïcienne. Il est probable en effet que les Stoïciens ont puisé dans l'*ischus* / ἰσχύς cynique l'inspiration qui les a amenés à concevoir la notion de *tonos* / τόνος (tension), fondamentale dans leur système. Il est possible aussi que l'ascèse cynique ait influencé les Stoïciens, non seulement en ce que certains d'entre eux, comme Zénon ou Cléanthe, ont adopté un mode de vie respectueux des règles de vie cynique, mais aussi en ce que la méthode morale élaborée par l'école stoïcienne est également fondée sur un entraînement, non plus comme chez les Cyniques un entraînement physique à finalité morale, mais un entraînement spécifique de l'âme, les fameux exercices spirituels stoïciens.

Quelques siècles plus tard cependant une réaction se fait jour contre le cynisme à l'intérieur du mouvement stoïcien. Des Stoïciens contemporains de Philodème, appartenant probablement au cercle de Panétius, ne supportent point les outrances cyniques de la *République* de Diogène et ne veulent pas que le stoïcisme soit rattaché à Socrate par le biais de ce cynisme indécent (Philodème, *De Stoicis* [PHerc 339], col. XI, 1-4 ; XIII, 12-16). Aussi prirent-ils le parti de nier contre l'évidence l'authenticité de l'ouvrage et de voir dans la *République* de Zénon un péché de jeunesse ; certains allèrent même jusqu'à dire que Zénon n'en était pas l'auteur, tandis que d'autres pratiquaient tout simplement des athétèses sur les passages les plus choquants. On trouve encore des Stoïciens qui, tout en désapprouvant le cynisme contemporain, admettent qu'il peut y avoir des exceptions ; c'est ainsi que Sénèque fait le plus grand éloge de

Démétrius, en retouchant et en idéalisant son portrait ; d'autres enfin, comme Épictète, idéalisent le passé et donnent une réinterprétation stoïcienne de la voie cynique.

Cynisme et christianisme. Un certain nombre de principes communs au christianisme et au cynisme expliquent que les deux mouvements aient noué des contacts : même hostilité à la vie de luxe et même goût pour la pauvreté ; même rejet des fausses valeurs ; même aspiration au dépassement de soi-même, pour Dieu chez les chrétiens, en vue de l'apathie et du bonheur chez les Cyniques, enfin même refus des croyances et des comportements religieux traditionnels. Il arrivait même que l'on confondît les deux mouvements. Hippolyte (*Elenchos,* VIII, 20) écrit par exemple : « Les Encratites qui ne boivent que de l'eau, qui s'opposent au mariage et qui s'attachent au reste de la vie de façon tout à fait sèche, sont jugés davantage comme des Cyniques que comme des chrétiens. » Julien traite d'apotactites les Cyniques de son temps (Julien, *Discours,* VII, 18, 224 AB) et il reproche au Cynique ignorant auquel il s'adresse d'admirer « la vie morte » des moniales chrétiennes (*Discours,* IX, 20, 203 C). Il y eut même des Cyniques chrétiens comme ce Pérégrinus, dit Proteus, que Lucien s'emploie à pourfendre, qui occupa une position clef dans le milieu chrétien de Palestine, fit l'exégèse d'ouvrages chrétiens, en écrivit lui-même, et qui par ailleurs était acclamé par ses compatriotes de Parium comme « le seul philosophe, le seul patriote, le seul disciple de Diogène et de Cratès » (Lucien, *Sur la mort de Pérégrinus,* 15). Autre exemple fameux : celui de Maxime Héron, qui appartenait à une famille de martyrs chrétiens et qui conciliait christianisme et cynisme. Le personnage est resté célèbre à cause de la querelle qui l'opposa à Grégoire de Nazianze : ce dernier, après avoir été son ami, devint son pire ennemi, quand tous deux voulurent occuper le siège épiscopal de Constantinople. Maxime avait adopté le cosmopolitisme des Cyniques, leur frugalité, mais il répudiait leur athéisme et Grégoire, qui n'avait pas l'air de beaucoup apprécier les autres Cyniques, se réjouissait de ce que Maxime fût chrétien : « C'était déjà beaucoup pour moi de voir un Cynique venir à mon bercail et adorer le Christ au lieu d'Héraclès » (*De vita sua,* v. 974-975). Après la brouille, Maxime bien sûr devient le pire des Chiens. On rencontre des chrétiens comme Basile de Césarée ou Jérôme qui admirent et respectent Diogène pour son ascèse ; mais les relations n'étaient pas toujours bonnes ; elles pouvaient même aller jusqu'à l'opposition la plus farouche. Ainsi Justin qui n'avait pas ménagé ses critiques à l'égard du Cynique Crescens fit l'objet d'une dénonciation de la part de celui-ci, à la suite de quoi il subit le martyre. Certains Pères de l'Église polémiquent contre les Cyniques et caricaturent leur doctrine. Jean Chrysostome fustige la vaine gloire, l'ambition et l'orgueil de ces philosophes ; Augustin, profondément choqué par leur manque de pudeur, reproche à leur philosophie de n'être qu'une *immunda impudensque sententia* (*Cité de Dieu,* XIV, 20, 43) et Nil d'Ancyre ne voit qu'ostentation et folie dans une ascèse privée de toute perspective de récompense après la mort.

La postérité du cynisme

Montaigne. Fervent lecteur de Diogène Laërce, Montaigne a retenu dans les *Essais* bon nombre des anecdotes que celui-ci rapporte concernant les Cyniques, notamment ce « Diogenes qui baguenaudoit apart soy, roulant son tonneau et hochant du nez le grand Alexandre, nous estimant des mouches ou des vessies pleines de vent » (I, 50, p. 303, Villey). Il aime ces philosophes qui « en toutes actions attribuoyent la souveraine authorité à l'élection de leur sage et au-dessus des loix » (II, 12, p. 585) et qui « recerchoyent les maux avec si grande faim pour tenir leur vertu en haleine et en exercice » (III, 13, p. 1091). En maintes occasions c'est à Diogène qu'il fait appel pour illustrer ses propres idées, mais le rapprochement entre les deux hommes est plus profond. Certes Montaigne n'approuve pas les singularités et les outrances provocantes des Cyniques ; certes, à la différence des Chiens, il ne refuse pas d'obéir aux lois de son pays ; sa morale cependant présente de nombreux points de contact avec celle des Cyniques sur des aspects essentiels. Comme Diogène il a une vue extrêmement lucide des faiblesses humaines, manifeste un individualisme extrême, rejette tous les dogmatismes et crée ses propres valeurs. Il ne croit pas que la morale dépende de la connaissance ni qu'elle doive s'imposer à tous universellement. Pour lui le fondement de la morale est à chercher dans la volonté, car « il n'y a rien en bon escient en nostre puissance que la volonté : en celle là se fondent par nécessité, et s'establissent toutes les reigles du devoir de l'homme » (I, 7, p. 30). Comme Diogène encore, Montaigne est cosmopolite, estimant tous les hommes ses compatriotes et embrassant un Polonais comme un Français (III, 9, p. 973). À côté du conservateur têtu qui jusqu'à son dernier souffle respecta la tradition, on découvre donc dans les *Essais* un esprit critique d'une lucidité impitoyable à l'égard des institutions et un homme qui sut se façonner au jour le jour une sagesse individuelle. Rien d'étonnant donc à ce que Diogène fût une de ses références favorites !

Les philosophes des Lumières. Diogène est omniprésent dans le mouvement des Lumières. Chez les Cyniques on apprécie, comme le montre l'article « Diogène » du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, la critique de l'autorité sous toutes ses formes, l'absence totale de préjugés, l'autonomie de l'individu et la morale libérée de toute contrainte religieuse. Mais Bayle avait le sentiment que Diogène, s'il représentait la raison,

représentait aussi la folie, conséquence de l'errance de la raison et de sa perversion. Pour les philosophes des Lumières Diogène est bien le « Sokrates mainomenos » (Socrate devenu fou) épinglé par Platon. Néanmoins, malgré cette ambivalence du personnage, D'Alembert souhaitait l'apparition au XVIII[e] s. d'un Nouveau Diogène : « Chaque siècle, disait-il, et le nôtre surtout, auraient besoin d'un Diogène ; mais la difficulté est de trouver des hommes qui aient le courage de l'être, et des hommes qui aient le courage de le souffrir » *(Essai sur la Société des Gens de Lettres et des Grands)*.

En 1770 parut l'ouvrage de Christoph Martin Wieland : *Sokrates mainomenos oder die Dialogen des Diogenes von Sinope*. Wieland n'était pas prédisposé au cynisme et à son ascèse ; c'était plutôt un hédoniste modéré et pourtant c'est Diogène qu'il choisit comme héros d'un de ses ouvrages, parce qu'il était fasciné par l'indépendance totale du Cynique. Le Diogène de Wieland, étranger à tout fanatisme ascétique, édulcoré sous ses aspects fictifs et romancés, pratique cependant, en bon Cynique, l'absence de besoins, prend ses distances par rapport à la société et vit entièrement libre. Il continue de critiquer la religion, la philosophie et d'adresser ses remarques peu amènes aux riches, en l'occurrence à cette bourgeoisie du XVIII[e] s. qui, une vingtaine d'années plus tard, allait voir le peuple de Paris monter sur les barricades. Le personnage de Wieland est un Diogène idéalisé, pensé pour être utile aux peuples, mais aussi aux souverains, et dont le témoignage prophétique, en faisant resurgir l'antithèse radicale *Phusis / Nomos*, annonce la Révolution française.

On pourrait légitimement supposer que Rousseau, ardent défenseur de la nature et partisan de la franchise, admirait Diogène et se voulait son émule ; or ce n'est pas tout à fait vrai ; même s'il lui arrive quelquefois de faire allusion au philosophe cynique, au départ il le critique, lui préférant comme modèle de vertu Caton l'Ancien. Cependant, après le *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau prend les apparences d'un Cynique, portant le manteau du philosophe et maniant le sarcasme ; dans les *Confessions* il explique que c'est pour se protéger de sa timidité qu'il est devenu cynique ; mais au fond le cynisme lui est étranger ; dès qu'il quitte Paris et se retrouve dans la nature, loin des hommes, il le rejette comme une donnée non naturelle, comme un produit artificiel de la vie urbaine. Le « cynisme » de Rousseau n'a donc rien à voir avec une conviction profonde ; c'est plutôt une réaction ponctuelle face à une société où il se sent mal à l'aise. En réalité ce sont ses contemporains qui ont fait de lui le « Nouveau Diogène », parfois avec respect comme chez Kant ou Wieland, mais le plus souvent dans une perspective critique : Frédéric II de Prusse, même s'il est prêt à l'occasion à aider financièrement Rousseau, n'apprécie pas du tout son côté cynique, et Voltaire, dans sa correspondance, abonde en expressions injurieuses à son égard, le traitant de « Singe de Diogène », de « Bâtard du chien de Diogène » ou de « petit Diogène manqué » qui « cache l'âme d'un scélérat sous le manteau de Diogène ». « Il a cru être Diogène, et à peine a-t-il l'honneur de ressembler à son chien », ricane Voltaire méprisant, soucieux de transformer Rousseau à la fois en un Diogène dépravé, méchant, et en un Diogène sans lanterne, ce qui était bien sûr la suprême injure à l'époque des Lumières. Paradoxalement Voltaire, par certains aspects de son expression, notamment par ses plaisanteries mordantes et grinçantes contre la religion, rejoint davantage le philosophe cynique que Rousseau ; mais Voltaire annonce surtout le cynisme au sens moderne du terme avec son goût de la provocation, de la satire mordante et de la destruction des valeurs.

Peut-être est-ce finalement chez Diderot que le cynisme a survécu de la façon la plus authentique. Diderot approuvait au plus haut point la liberté de parole, le manque de pudeur et le côté satirique des disciples de Diogène. Dans l'article « Cynique » de l'*Encyclopédie*, il fait cette remarque très juste : « Ces anciens philosophes étaient outrés dans leurs préceptes, parce qu'ils savaient par expérience qu'on se relâche toujours assez dans la pratique », et dans l'article « Diogène », on sent son admiration pour le « Chien » quand il dit : « Personne n'eut plus de fierté dans l'âme, ni de courage dans l'esprit que ce philosophe. Il s'éleva au-dessus de tout événement, mit sous ses pieds toutes les terreurs et se joua indistinctement de toutes les folies. » Diderot non seulement se sentait proche de l'idéal philosophique et moral des Cyniques, ces « enthousiastes de vertu », mais en même temps il goûtait leur humour et leur aptitude satirique. C'est certainement dans son chef-d'œuvre magistral : *Le Neveu de Rameau*, que le cynisme trouve son expression moderne la plus brillante. Cette satire est d'ailleurs considérée comme l'ouvrage fondateur du cynisme moderne. Les deux personnages de la satire, *Moi* et *Lui*, représentent chacun à leur façon le cynisme, *Moi* le cynisme dans son acception antique et *Lui* le cynisme au sens moderne du terme. Ce que *Moi* aime en Diogène, c'est qu'il soit dispensé, vu qu'il n'a rien et qu'il ne demande rien, de la pantomime universellement répandue en ce bas monde. En revanche *Lui*, le Neveu, ce génie de l'imitation qui passe ses jours à jouer la pantomime, faire le parasite, s'enfoncer dans l'abjection et le mépris d'autrui, est un précurseur du cynisme au sens actuel, c'est-à-dire de cette attitude d'esprit entièrement négative qui non seulement foule aux pieds les valeurs traditionnelles, affiche effrontément des principes immoraux sans crainte de choquer, mais encore n'hésite pas à servir ses propres intérêts par tous les moyens quels qu'ils soient. La notion même de morale est étrangère au cynisme moderne, comme elle l'était au Neveu qui estimait que « s'il importe d'être sublime en quelque genre, c'est surtout en mal ».

Nietzsche. Nietzsche voyait dans les Cyniques des *Aufklärer* ; il ne pouvait qu'apprécier dans leur philosophie le rôle joué par l'exemple, l'accent qu'ils mettaient sur la vie plutôt que sur le savoir, sur le témoignage plutôt que sur les livres, et cette façon humoristique, ironique avec laquelle ils disaient les choses les plus sérieuses. Il enviait le bonheur des Cyniques, calqué sur celui de l'animal, un bonheur qui échappe à l'histoire et à la mémoire, en se réalisant dans l'instant de façon ininterrompue (*Considérations inactuelles,* II, § 1). C'est à lui que nous devons cette belle évocation du philosophe cynique : il « circule, comme tout nu, dehors dans le souffle du vent, et s'endurcit jusqu'à perdre le sentiment », tandis que l'Épicurien marche « dans des sentiers à l'abri du vent, bien protégés, à demi obscurs » (*Humain, trop humain,* I, § 275). Diogène, le « bouffon sans vergogne », le « satyre scientifique », a ce mérite à ses yeux d'être capable d'accepter en lui l'animal, la vulgarité, et en même temps d'avoir assez de « tempérament » pour éprouver le besoin de parler de soi « devant témoins », de témoigner de cette animalité en la vivant comme un paradigme. « Le cynisme est l'unique forme sous laquelle les âmes vulgaires touchent à la droiture. » Aussi l'homme supérieur a-t-il tout intérêt à prêter l'oreille quand s'expriment les Cyniques (*Par-delà le Bien et le Mal,* § 26).

Un des concepts clefs de Nietzsche : l'*Umwertung,* le renversement des valeurs, qu'il prône aussi bien dans *Le Crépuscule des idoles* que dans *Ecce homo,* émane directement de la *paracharaxis tou nomismatos* cynique. En tout cas l'inspiration est la même : Nietzsche parle dans *Ecce homo,* au moment où il fait des remarques sur *Aurore,* d'une « *transvaluation de toutes les valeurs,* par quoi l'homme s'affranchira de toutes les valeurs morales reconnues jusqu'alors, dira “oui” et osera croire à tout ce qui, jusqu'à présent, fut interdit, méprisé, maudit ». On peut remarquer encore qu'il arrive à Nietzsche d'emprunter au Chien une de ses mises en scène : tout comme Diogène cherchait un homme avec sa lanterne, l'insensé du *Gai Savoir* (§ 125) en plein jour allume une lanterne et se met à courir sur la place publique en criant sans cesse : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » ; mais comme les hommes, qui ont tué Dieu, ne comprennent pas les conséquences gravissimes de l'acte qu'ils ont commis, il finit par jeter sa lanterne qui se brise en morceaux et la lumière de l'*Aufklärung* s'éteint. Aux yeux de Nietzsche le cynisme est « le comble de ce qui peut être atteint sur la terre » et, suprême éloge pour la philosophie des Chiens, il estime dans *Ecce homo* que ses livres à lui atteignent çà et là le cynisme.

E. M. Cioran. La vision qu'a Cioran du cynisme est marquée par son pessimisme foncier à l'égard de la nature humaine. Dans *Précis de décomposition* (Paris, Gallimard, 1949), il présente le Cynique comme « un saint qui, parvenu au sommet de sa purification, découvrirait la vanité du mal qu'il s'est donné – et le ridicule de Dieu » (p. 75). Ce « monstre de clairvoyance » qui aurait renoncé à toute illusion et serait capable de braver toutes les conventions, c'est Diogène, le « chien céleste » qui est doué d'une « insolence surnaturelle » et que Cioran compare à « un dieu de la connaissance, à la fois libidineux et pur » (p. 94). De Socrate et de Diogène, c'est Diogène qui l'emporte, car « Socrate – même sublime – reste conventionnel ; il reste *maître,* modèle *édifiant.* Seul Diogène ne propose rien ; le fond de son attitude – et du cynisme dans son essence – est déterminé par une horreur testiculaire du ridicule d'être homme » (p. 95). En effet « le penseur qui réfléchit sans illusion sur la réalité humaine, s'il veut rester à l'intérieur du monde et qu'il élimine la mystique comme échappatoire, aboutit à une vision dans laquelle se mélangent la sagesse, l'amertume et la farce ; et, s'il choisit la place publique comme espace de sa solitude, il déploie sa verve à railler ses “semblables” ou à promener son dégoût » (p. 95). Cioran apprécie que Diogène ait supprimé en lui « la pose », qu'il ait refusé de jouer le comédien afin d'occuper une place honorable parmi les philosophes et qu'il nous ait révélé « la figure hideuse de l'homme ». Il se félicite de ce que le Cynique soit né avant le christianisme, sinon il eût été peut-être tenté de devenir un ascète quelconque qui plus tard eût été canonisé et perdu dans la masse des bienheureux ! (p. 96). Un peu comme Nietzsche qui termine son écrit autobiographique *Ecce Homo* en lançant la célèbre formule antithétique : « Dionysos face au Crucifié... », Cioran estime que le moment est venu d'opposer aux vérités du Fils de Dieu celles du « chien céleste ». Mais notre époque préfère oublier les Chiens : « Pourquoi pense-t-on si rarement aux cyniques ? Parce qu'ils ont *tout su* et qu'ils ont tiré les conséquences de cette suprême indiscrétion ? Il est sans doute plus commode de les oublier. Car leur manque d'égards pour l'illusion en fait des esprits avides d'insoluble » (*Des larmes et des saints* [1937], trad. fr., Paris, L'Herne, 1986, p. 78).

H. Niehues-Pröbsting et P. Sloterdijk. C'est en Allemagne récemment que l'interpellation lancée par les Cyniques s'est fait le plus vivement sentir. En 1979 Heinrich Niehues-Pröbsting publia *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus,* un ouvrage qui fournit une analyse, très intéressante du point de vue de l'histoire des idées, de la morale cynique ancienne et de l'idée moderne de cynisme, telle qu'elle se développa de la Renaissance au XXe s. En 1983, Peter Sloterdijk, reconnaissant sa dette à l'égard du précédent ouvrage, publia *Kritik der Zynischen Vernunft* qui connut le plus grand succès de vente d'un livre philosophique en Allemagne depuis la Seconde Guerre mondiale, car les mouvements étudiants allemands des années 1970 se reconnurent en lui. L'auteur

soulève le problème du désarroi de la critique moderne de l'idéologie face au cynisme diffus et universel de notre civilisation ; en effet la critique de l'idéologie – à laquelle d'ailleurs Sloterdijk reproche de s'être détachée du rire satirique du *Kynismus* antique et d'avoir abandonné la polémique brûlante pour porter « la perruque du sérieux », autrement dit de s'être embourgeoisée – ne voit pas comment faire intervenir l'*Aufklärung* à l'égard de ce cynisme moderne, car celui-ci, en succédant aux idéologies naïves, a en quelque sorte résorbé en lui l'*Aufklärung*. Aussi est-ce avec une formule volontairement paradoxale que Sloterdijk définit le cynisme moderne : il est « das aufgeklärte falsche Bewußtsein », la fausse conscience éclairée. « C'est, dit-il, la conscience malheureuse modernisée sur laquelle l'*Aufklärung* a agi à la fois avec succès et en pure perte. Cette conscience a appris sa leçon d'*Aufklärung*, mais ne l'a pas mise en pratique et, sans doute, n'a pu la mettre en pratique. Aisée et misérable tout à la fois, elle ne se sent plus concernée par aucune critique de l'idéologie ; sa fausseté est déjà armée de ressorts réflexifs » (p. 28 de la trad. fr.). La langue allemande ayant deux termes différents pour désigner le cynisme antique et le cynisme moderne, il oppose nettement d'un côté le cynisme ancien, « der *Kynismus* » participant de l'*Aufklärung*, de l'autre le cynisme moderne, « der *Zynismus* », ce malaise diffus et universel de notre civilisation, en soulignant que la différence essentielle entre les deux attitudes se manifeste dans le rapport à la puissance : les *Kyniker*, hommes de la rébellion, ne participent pas à la puissance, ne sont pas corrompus par elle et sont capables de la critiquer, alors que les *Zyniker* se situent sans ambiguïté du côté du pouvoir. Le Cynique moderne utilise des moyens et poursuit des fins que le Cynique grec aurait récusés : « Le maître cynique ôte le masque, sourit à son faible adversaire – et l'opprime. *C'est la vie*... Le cynisme des maîtres est une insolence qui a changé de côté » (p. 151). Au problème que pose ce *Zynismus*, Sloterdijk suggère comme solution un retour à ce qui est à ses yeux la philosophie de la vie en temps de crise, à savoir le *Kynismus* avec son insolence, avec sa passivité consciente et concertée dans la relation au monde et à autrui.

• PAQUET L., *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages* (« Philosophica », 4), Ottawa, Presses Univ., 1975 ; nouv. éd. revue, corrigée et augmentée (« Philosophica », 35), Ottawa, Presses Univ., 1988 (version allégée avec un avant-propos par M.-O. Goulet-Cazé), Paris, Librairie générale française (« Le Livre de poche. Classiques de la philosophie »), 1992. — BILLERBECK M. éd., trad. et comm., *Epiktet. Vom Kynismus* (« Philosophia Antiqua », 34), Leyde, Brill, 1978 ; *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie* (« Philosophia Antiqua », 36), Leyde, Brill, 1979 ; *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie* (« Bochumer Studien zur Philosophie », 15), Amsterdam, B. R. Grüner, 1991. *Lettres de Diogène et de Cratès*, traduit du grec ancien par G. Rombi et D. Deleule, Actes Sud, 1998.

► COMTE-SPONVILLE A., « Montaigne cynique ? (Valeur et vérité dans les *Essais*) », *Revue internationale de philosophie*, vol. 46, n° 181, 234-279 ; « La volonté cynique. Vertu et démocratie », *Cahiers de philosophie politique et juridique* (Univ. de Caen, 18), 1990, 191-215.— DORANDI T., « Filodemo. Gli Stoici (PHerc 155 *e* 339) », *Cronache Ercolanesi*, 12, 1982, 91-133 [Dorandi édite, traduit et commente notamment les témoignages sur la *République* de Diogène conservés dans le *De Stoicis*, de Philodème]. — DORIVAL G., « Cyniques et chrétiens au temps des Pères Grecs », in *Valeurs dans le stoïcisme. Du portique à nos jours* (Mélanges en l'honneur de M. le doyen Spanneut), Lille, Presses Univ., 1993, 57-88. — DUDLEY D. R., *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century AD*, Londres, Methuen, 1937 (repr., New York, Gordon Press, 1974). — FUENTES GONZÁLEZ P. P., *Les Diatribes de Télès* (« Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 23), Paris, Vrin, 1998. — GIANNANTONI G., *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 2e éd. augmentée, 4 vol., Naples, Bibliopolis, 1990 ; textes au t. II, 135-589 ; commentaire au t. IV, n. 21 à 55, 195-583. — GOULET-CAZÉ M.-O., *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce, VI, 70-71* (« Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 10), Paris, Vrin, 1986, 2e éd. revue et aug., 2001 ; « Le cynisme à l'époque impériale », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36, 4, Berlin / New York, 1990, 2720-2833 ; « Le livre VI de Diogène Laërce : analyse de sa structure et réflexions méthodologiques », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36, 6, Berlin / New York, 1992, 3880-4048 ; « Le cynisme est-il une philosophie ? », *in* DIXSAUT M. éd., *Contre Platon*, t. I : *Le Platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, 273-313 ; *Les* Kynika *du stoïcisme* (« Hermes Einzelschriften », 89), Stuttgart, Franz Verlag, 2003 ; trad. fr. de DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres* (« Classiques Modernes »), Paris, La Pochothèque « Le Livre de Poche », 1999. — GOULET-CAZÉ M.-O. & GOULET R. éd., *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993. — GOULET-CAZÉ M.-O. & BRANHAM R. B. éd., *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley, The Univ. of California Press, 1997. — KINDSTRAND J. F., *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary* (« Acta Universitatis Upsaliensis » – « Studia Graeca Upsaliensia », 11), Uppsala (distrib. par Almquist & Wiksell International, Stockholm), 1976. — LARGIER N., *Diogenes der Kyniker. Exempel, Erzählung, Geschichte in Mittelalter und früher Neuzeit; mit einem Essay zur Figur des Diogenes zwischen Kynismus, Narrentum und postmoderner Kritik* (« Frühe Neuzeit », 36), Tübingen, 1997. — NIEHUES-PRÖBSTING H., *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus* (« Humanistische Bibliothek », Reihe 1 : Abhandlungen, 40), Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1979 ; « Der "kurze Weg" : Nietzsches "Cynismus" », *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 24, 1980, 102-122. — ONFRAY M., *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*, Paris, Grasset, 1990. — SLOTERDIJK P., *Kritik der zynischen Vernunft*, Francfort/Main, 1983 ; trad. fr., H. Hildenbrand, *Critique de la raison cynique*, Paris, Christian Bourgois, 1987.

Marie-Odile GOULET-CAZÉ

→ *Antiquité ; Christianisme ; Matérialisme ; Montaigne ; Socrate , Stoïcisme*

D

DÉCALOGUE

Prolégomènes

Les Dix Commandements ou Décalogue (en hébreu : *assérét ha-devarim* ou *assérét ha-dibbérot*) ont un statut bien particulier dans le judaïsme : ces injonctions sont irremplaçables, voire incomparables, et pourtant elles ne remplacent pas toutes les autres prescriptions divines. En d'autres termes, le Décalogue est le fondement même du judaïsme biblique mais il ne représente pas, à lui seul, tout le judaïsme rabbinique.

La religion d'Israël est d'essence biblico-talmudique, c'est-à-dire que les anciens docteurs de la Loi (*talmidé chachamim* ou *sofrim*) ont interprété les prescriptions bibliques à l'aide d'une herméneutique qui leur est propre : la tradition talmudique a d'abord retenu les sept règles d'interprétation de Hillel, ensuite les treize de rabbi Ishmaël et enfin, les trente-deux de rabbi Yossi le Galiléen. L'usage de ces règles herméneutiques a conféré à la religion biblique un statut très particulier ; en effet, le christianisme, par exemple, qui se réclame, lui aussi, de ce même héritage biblique, en présente une tout autre interprétation. Pour le judaïsme rabbinique, la loi orale *(Tora she bé'al péh)* détermine les modalités de compréhension et d'application de l'Écriture, c'est-à-dire la loi écrite, et jette les fondements de la *halakha*, la règle normative juive. Or, la tradition chrétienne refuse de reprendre à son compte la loi orale et ne se reconnaît pas dans la *halakha* rabbinique. C'est ainsi que dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, les Pères de l'Église reprirent l'allégorisme alexandrin, si prisé par Philon lui-même, alors que les rabbins du Talmud se cantonnaient à l'exégèse midrachique. Celle-ci pratique, certes, l'exégèse non littérale, mais elle ne récuse jamais le sens obvie de l'Écriture afin de ne pas vider le judaïsme rabbinique de son contenu positif, en l'occurrence des *mitswot* (préceptes divins). Les rabbins considèrent qu'il existe une solidarité absolue entre les différents sens de l'Écriture.

Les maîtres de la tradition juive ancienne ont dû obéir à deux règles édictées par eux-mêmes : la première stipulait qu'une référence scripturaire ne pouvait être dépouillée de son sens premier (réponse à peine voilée aux attaques des chrétiens qui considéraient qu'une exégèse spirituelle pouvait affranchir de la lettre de l'Écriture) ; la seconde règle reconnaissait que la Tora, en sa qualité de Verbe divin, avait soixante-dix faces ou aspects (allusion à la grande polysémie du Verbe divin, comparé au verbe humain). En somme, on délimitait un périmètre au sein duquel l'activité exégétique était licite.

Pour l'Église primitive, l'ère de la Loi était révolue et cédait désormais la place à la grâce ou à l'amour. Cette opposition entre la Loi et la Grâce *(héséd)* a scellé la séparation officielle entre la Synagogue et l'Église.

Mais laissons là les contestations judéo-chrétiennes des premiers siècles pour en revenir au Décalogue proprement dit. La Bible hébraïque en connaît deux versions quasi similaires : en Exode 20 ; 2-14 et en Deutéronome 5 ; 6-18. Comme on le constate au premier coup d'œil, le nombre de versets est identique, même si certains développements ou quelques motivations sont nouveaux ou légèrement différents. Les commentateurs talmudiques ont donné de ces divergences une explication traditionnelle : les deux termes différents concernant le jour du shabbat (*shamor* : observer et *zakhor* : se souvenir) ont été, disent-ils, prononcés simultanément *(shamor we-zakhor be-dibbour éhad...)*. Il n'y aurait donc, de ce point de vue, qu'une divergence apparente. Les rabbins ont même voulu y voir une édifiante leçon : observer – qui signifie aussi en hébreu garder et conserver – s'adresse à l'épouse juive qui préserve en elle le fruit de l'amour ; le verbe *zakhor,* dont la racine hébraïque désigne aussi le mâle, s'adresse à l'homme qui s'unit à son épouse le vendredi soir. Cette interprétation rabbinique se veut assurément édifiante et ne recherche pas les raisons historiques de cette divergence. Mais le Décalogue, dans son essence même, pose un autre problème. La notion

même de loi divine communiquée à des oreilles humaines est nouvelle en soi et constitue un principe qui gît au fondement même du monothéisme éthique : la divinité n'est plus l'ennemie de l'homme qu'elle veut aider à vivre en le dotant d'une loi supérieure et, contrairement au *fatum* du polythéisme, lui accorde la rémission de ses péchés. C'est cet esprit qui détermine le dialogue entre Dieu et l'homme. Et de ce dialogue – inédit jusqu'ici – découle la notion même d'alliance que l'on trouve par exemple en Deutéronome 4 ;13 : « Il vous révéla son alliance qu'il vous ordonna de mettre en pratique, les dix paroles, et il les écrivit sur deux tables de pierre. » Celles-ci, nommées en hébreu *(luhot ha-bérit* et *luhot ha-'édut)* furent entreposées dans l'arche d'alliance.

Les rédacteurs successifs de la Bible hébraïque ont été imprégnés, dès les origines, de cette notion première qui irrigue le Décalogue, à savoir la personnalité morale de la divinité. La victoire du monothéisme sur le polythéisme aurait fort bien pu être celle d'un Dieu triomphant, ivre de puissance et écrasant les êtres humains. Il n'en fut rien : dès l'histoire d'Abraham plaidant pour Sodome et Gomorrhe, cette idée fondamentale du monothéisme éthique apparaît dans les négociations entre Dieu et Abraham. Ce dernier s'exclame :

> Loin de toi d'agir de cette façon-là, en faisant mourir le juste avec le méchant, de sorte qu'il en serait du juste comme du méchant. Loin de toi ! Est-ce que celui qui juge toute la terre ne pratiquerait pas la justice ? [« ha-shofét kol ha-'aréts lo ya'assé mishpat ? »]. (Genèse 18 ; 25)

C'est la notion de *mishpat* (éthique, justice) qui s'impose ici aussi, comme elle le fera dans les livres de l'Exode et du Deutéronome : c'est un Dieu moral qui instaure ici-bas un ordre de même nature. On s'en rend compte même dans la littérature prophétique : le livre de Jonas qui trouve sa place dans la liturgie juive le jour des propitiations *(yom ha-kippurim)* évoque cette même divinité éthique qui est sensible au repentir des humains. Tout le livre de Jonas tend à nous montrer un Dieu qui « revient sur sa décision » d'exterminer une ville au motif qu'elle est disposée à se repentir sincèrement. Aux récriminations de son prophète (Jonas) qui s'indigne d'une telle mansuétude, Dieu répond que sa « conscience » lui interdit d'éradiquer des centaines de milliers de vies. Mais à qui donc Dieu rendrait-il compte, si ce n'est à luimême, c'est-à-dire à sa propre conscience éthique qui imprègne l'univers ?

Mais l'Antiquité hébraïque ne fut pas la première à concevoir l'idée même d'une loi, d'un contrat moral, régissant les relations entre les hommes. Il convient donc de mentionner dans ces prolégomènes le code Hammourabi qui est plus ancien (ce monarque a régné vers le XIXe s. avant l'ère chrétienne) que le Décalogue auquel il a certainement servi de modèle, tout comme il a laissé sa trace dans les passages législatifs du livre de l'Exode. On y trouve les sanctions destinées à ceux qui commettent des crimes. Mais son économie générale n'est pas celle du Décalogue. Le génie hébraïque en a « retravaillé » l'esprit dans le sens strict de la révélation monothéiste : l'idée que la Loi ne pouvait venir que d'une divinité unique et suprême est une nouveauté dans l'Antiquité et revient sans conteste aux anciens Hébreux. De tels emprunts de la Bible hébraïque à la Mésopotamie ancienne ont été développés dans un esprit quelque peu polémique par le célèbre orientaliste Franz Delitzsch dans un célèbre discours prononcé devant l'empereur Guillaume II en 1910, *Babel und Bibel (Babylone et la Bible).* Même l'idée primitive du jour du shabbat, qui fait justement partie du Décalogue, pourrait bien avoir un lointain ancêtre en Babylonie : il semble que les anciens Babyloniens aient institué un jour de deuil hebdomadaire au cours duquel les activités étaient ralenties et le peuple exhorté au recueillement et à la méditation. Pardoxalement, pour les juifs, le jour du shabbat est devenu un jour de joie, mais aussi de prières et de recueillement. On retrouve peut-être, de nos jours encore, ce vieux fond d'austérité qui était inhérent au shabbat dans ses origines les plus anciennes. La tradition biblique n'en a pas moins élaboré dans un tout autre esprit la vocation première du shabbat qui doit nous rappeler la création de l'univers par Dieu : de même que le Seigneur a œuvré six jours et s'est reposé (*wa-yinnafash* = a retrouvé son âme) le septième, ainsi l'homme se doit d'observer un identique repos. La tradition biblique montre ainsi que sa conception divine fait autant de place à la transcendance qu'à l'immanence : l'homme est invité à une certaine *imitatio Dei* tout en sachant qu'il ne pourra jamais se hisser au niveau même de son créateur. Cette idée de l'altérité absolue de l'essence divine se retrouve presque incidemment lorsque la Bible (Nb. 12 ; 3) parle de l'homme Moïse pour souligner sa grande modestie. Ainsi, la Loi a bien été proposée par Moïse au peuple d'Israël mais c'est Dieu, et nul homme, qui en est l'auteur !

Le Décalogue dans la Bible hébraïque

Dans sa forme actuelle, le Décalogue constitue l'aboutissement d'un long processus dont les traces se retrouvent en différents endroits de l'Écriture. On ne pourra pas envisager la totalité des textes parallèles mais seulement les plus importants, en l'occurrence le chapitre 19 du Lévitique dont les liens avec l'exil en Babylonie sont manifestes. Ce chapitre contient, à s'y méprendre, la plupart des commandements positifs et négatifs du Décalogue. Ceux-ci sont même entrecoupés par un solennel « Je suis l'Éternel votre Dieu ». On rappelle la sainteté du Seigneur, l'honneur dû aux parents, le refus des idoles, du vol, du meurtre, de l'adultère et de toute iniquité. On peut donc raisonnablement avancer que ce chapitre du Lévi-

tique contient une version plus développée d'un Décalogue dont les formulations définitives figurent, sous une forme classique et ramassée, dans l'Exode et dans le Deutéronome :

> Soyez saints car je suis saint, moi l'Éternel votre Dieu... Je suis l'Éternel votre Dieu... Ne vous tournez pas vers les idoles et ne faites pas pour vous des dieux de métal fondu... Vous ne volerez pas, vous ne mentirez pas et vous ne tromperez pas votre prochain.. Vous ne ferez pas d'injustice dans le jugement.

Le livre d'Osée contient aussi quelques références intéressantes : « On se parjure et l'on ment, on tue, on vole, on commet l'adultère, on fait des brèches et le sang succède au sang. » Autant de comportements que le Décalogue réprouve clairement (4 ; 2). « Or moi, je suis l'Éternel ton Dieu depuis le pays d'Égypte » (12 ; 10). « Or, moi l'Éternel ton Dieu depuis le pays d'Égypte, tu ne connais pas de Dieu en dehors de moi » (13 ; 4). Et enfin, ce verset de Jérémie (7 ; 9) : « Est-ce que, après avoir volé, tué, commis l'adultère, juré pour le mensonge, encensé le Baal, marché derrière des dieux étrangers que vous ne connaissez pas. »

La ressemblance avec les interdits du Décalogue est frappante. Comment se présente le Décalogue ? On peut discerner une structure apparente : les quatre premiers commandements traitent des relations entre Dieu et l'homme et les cinq derniers des relations des hommes entre eux. La transition du premier au second groupe s'effectue par le cinquième commandement qui enjoint de respecter ses parents.

> Je suis l'Éternel ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison des esclaves ; tu n'auras point d'autres dieux en face de moi... Tu ne te feras pas d'idole ni aucune image... Tu ne prononceras pas en vain le nom de l'Éternel ton Dieu... Souviens toi *(zakhor)* du jour du shabbat pour le sanctifier... Honore ton père et ta mère... Tu ne tueras point... Tu ne commettras pas d'adultère.. Tu ne voleras point... Tu ne déposeras pas de faux témoignage... Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain... (Exode 20)
>
> Je suis l'Éternel ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison des esclaves ; tu n'auras point d'autres dieux en face de moi... Tu ne te feras pas d'idole ni aucune image... Tu ne prononceras pas en vain le nom de l'Éternel ton Dieu... Observe *(shamor)* le jour du shabbat pour le sanctifier... Honore ton père et ta mère... Tu ne tueras point... Tu ne commettras pas d'adultère... Tu ne voleras point... Tu ne déposeras pas de faux témoignage... tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain... ni ne convoiteras la maison de ton prochain... (Deutéronome 4)

On voit bien que les différences entre les deux versions les plus élaborées du Décalogue sont mineures. Dans Deutéronome 4, le dernier commandement qui interdit de convoiter les biens du prochain place l'épouse avant la maison. Exode 20 procédait de façon inverse. Ce nouvel ordre s'explique probablement par l'urbanisation des Hébreux et par une division plus efficace des tâches : l'homme s'est rendu compte que son épouse occupait une place plus importante.

Ce Décalogue fait du judaïsme une théonomie : pour que l'homme vive heureux ici-bas, il doit être en règle avec la divinité qui l'a créé et ne faire aucun mal à ses congénères qui sont, eux aussi, des créatures divines. Il y a donc, comme on le relevait *supra*, un code des relations interhumaines, parrainé par Dieu. Celui-ci ne saurait être indifférent au sort des créatures ici-bas. On sent se profiler derrière l'idée même de Décalogue une théorie simple et non conceptualisée de la providence divine. En termes bibliques, c'est la notion d'alliance, en hébreu *berit*. Dieu « tranche l'alliance » avec les patriarches et garantit ainsi que leur descendance sera préservée et héritera du pays de Canaan. Il assure aussi qu'il extraira les enfants d'Israël de la maison des esclaves : expression qui figure dans le premier commandement où Dieu ne s'identifie pas immédiatement comme le créateur des cieux et de la terre, mais comme le maître de l'Histoire. Ce n'est qu'après, dans le deuxième commandement, que Dieu interdit l'existence d'autres divinités : au ciel, sur terre ou en dessous de la terre.

La « philosophie » du Décalogue

Le problème majeur posé par un tel texte touche à la Révélation, à la morale et aussi à l'origine de la Loi. On a voulu faire du Décalogue une sorte de charte du monothéisme éthique chez les juifs. Il fut même relevé que l'unique référence au judaïsme était contenue dans l'exhortation au respect du shabbat. Rien d'autre (surtout pas le culte sacrificiel, comme le souligne Hermann Cohen) n'est évoqué, pas même les grandes fêtes juives, y compris le jour des propitiations, pas l'ombre d'une allusion au Temple de Jérusalem ni à une quelconque règle de pureté rituelle.

Cela a conduit bon nombre de philosophes juifs, de Maïmonide à Eliya Delmédigo, à voir dans ce texte condensé la volonté d'affirmer la pérennité de la morale, garantie par le Dieu unique. Il est vrai qu'un tel programme n'était réalisable qu'à travers le rejet du polythéisme qui faussait entièrement les relations entre l'homme et Dieu. On a évoqué *supra* l'idée de mansuétude divine qui rassurait l'homme sur les intentions du Seigneur à son égard : c'est un Dieu d'amour, de bonté et de justice qui se tient face à lui et qui lui accorde son pardon après un repentir sincère. C'est là, semble-t-il, le fondement éthique du Décalogue. Mais les sages du Talmud ont bien compris que l'humanité était composée d'une immense majorité de non-juifs, voire même de païens ; ils décidèrent d'édicter une sorte de code *a minima* destiné à guider l'humanité non juive, ou simplement incroyante, sur la voie de la paix et de la justice sociales. Ces lois, dites des Noachides, c'est-à-dire de la descendance de Noé, sont au nombre de sept et comprennent l'établissement de cours de justice, la renonciation aux crimes (meurtre, vol et adultère) ainsi que l'interdiction de consommer le membre d'un animal encore vivant.

Pour les juifs eux-mêmes, les rabbins ont prévu les règles de l'abattage dit rituel *(shehita)* alors que le reste de l'humanité n'a pas à s'embarrasser de telles prescriptions : ce qui compte, c'est qu'on n'inflige pas aux animaux des souffrances inutiles. Mais par-delà ces règles élémentaires du savoir-vivre, c'est l'unification ou l'uniformisation religieuse qui est refusée. La Tora se veut, certes, universelle, mais elle refuse de s'imposer à l'humanité tout entière. Cependant, même s'ils refusent la législation de la Tora, les hommes doivent reconnaître une divinité unique, garante de l'ordre moral ici-bas. En prescrivant aux Noachides une telle règle, les sages du Talmud voulaient aussi extirper la notion même d'idolâtrie.

Il convient aussi de dire un mot de ce problème dans le présent contexte : les prophètes d'Israël insistent sur le rejet des pratiques idolâtres et tournent en dérision les fabricants d'idoles : voir Isaïe 40 qui résonne comme un lointain écho aux pratiques iconoclastes d'Abraham décrites dans le midrash des rabbins sur la Genèse : Abraham avait découvert par lui-même que les idoles de son propre père n'avaient pas le statut de divinité et que le Dieu unique devait s'imposer à tous les hommes. Même Moïse Maïmonide (1138-1205) dira que celui « qui rejette les pratiques idolâtres s'assimile par là même à celui qui applique les prescriptions de la Tora ». Il y a donc une équivalence entre des pratiques éthico-religieuses et une conduite éthique. Existe-t-il une opposition entre ces deux attitudes ? Dira-t-on avec H. Bergson que la morale, d'une part, et la religion, d'autre part, ont deux sources différentes ? Pour le judaïsme rabbinique, cela serait inconcevable. Deux problèmes, cependant, subsistent : la conduite éthique présuppose-t-elle obligatoirement une autorité religieuse ? Et enfin, comment concilier une théonomie et la nécessaire autonomie du sujet moral ? Ce sont les deux questions auxquelles les néo-kantiens juifs ont tenté de répondre, principalement Salomon Maïmon (1753-1800), Lazarus Ben David (1762-1832) et Hermann Cohen (1842-1918).

En devenant Salomon Maïmon, au lieu de continuer à être Shlomo ben Yehoshua, l'auteur de deux commentaires – allemand et hébraïque – du *Guide des égarés* de Moïse Maïmonide a voulu montrer tant à ses contemporains qu'à la postérité la dette qu'il avait contractée auprès du philosophe juif cordouan. Le fait d'avoir placé au sein même de son *Autobiographie* plusieurs chapitres résumant son commentaire du *Guide des égarés* montre que ce travail représentait, aux yeux même de son auteur, une partie intrinsèque de lui-même et de son existence. C'est le *Guide des égarés*, nous dit Maïmon, qui l'aida « à liquider en lui-même les séquelles de la superstition » ; d'où cette espèce de renaissance, on pourrait presque dire, cette « réincarnation » en Maïmonide : de fait, Salomon Maïmon s'est voulu le Maïmonide de la fin du XVIII[e] et du début du XIX[e] s. Dans cette *Autobiographie*, Salomon Maïmon résume en une phrase la philosophie de son existence : penser le vrai et pratiquer le bien. C'est de sa confrontation avec la philosophie de Kant que Maïmon avait retiré un tel adage d'où toute pratique rituelle était absente.

On retrouve, à peu de choses près, la même attitude chez Lazarus Ben David dont les origines juives traditionnelles rappellent fort celles de Maïmon. « Je perdis », écrivit-il, « toute foi en le judaïsme en découvrant que Moïse et les païens avaient, pour garants de leur authenticité, des oracles assez proches ». Il abandonna du jour au lendemain toute pratique religieuse pour ne conserver que la foi en le Décalogue : croyance en Dieu, immortalité de l'âme et un avenir meilleur (qu'il nomme messianisme).

Le seul des néo-kantiens juifs sus-cités qui ait éclairé ses croyances de son credo philosophique sans tourner le dos à la tradition juive fut sans conteste Hermann Cohen dont les *Écrits juifs* (Berlin, 1924), récemment traduits en français, consacrent de longs passages à une interprétation éthique du Décalogue.

L'esprit du Décalogue selon Hermann Cohen

Sans jamais le dire clairement, Cohen oppose l'esprit du Pentateuque à celui des prophètes ; il relève que tout comme les anciens visionnaires d'Israël le Décalogue n'appelle pas à la poursuite du culte sacrificiel alors qu'il insiste sur la noblesse du repos shabbatique. Même le sacrifice statutaire du jour du shabbat n'y est pas évoqué. Le Décalogue représente donc une conception plus élevée de cette pratique : l'intériorisation de la solennité shabbatique et non point l'exécution d'un rituel sanguinolent.

On a compris que le shabbat revêt ici un aspect central en raison de l'injonction du Décalogue lui-même de garantir le repos de l'esclave et de l'animal. Grâce à cette injonction de se reposer, on établit une équation entre les hommes, quel que soit leur statut social (maître et esclave) et on accorde à l'animal une existence supportable. *Causer du tort à l'homme, c'est aussi porter préjudice à Dieu.* Ézéchiel, l'homme qui fit progresser la conscience hébraïque ancienne sans causer en son sein la moindre fracture irréparable, fut à la fois un prêtre et un prophète, c'est-à-dire le membre d'une caste sacerdotale fortement hiérarchisée et l'adepte d'un esprit nouveau. Selon Cohen, c'est Ézéchiel qui paracheva le volet éthique du Décalogue en présentant Dieu comme un Dieu d'amour, de miséricorde et de bonté : qu'on en juge « C'est que je suis... un Dieu jaloux, qui fait payer les fautes des pères aux enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération, si eux aussi me haïssent » (Exode). Toute la tradition juive ultérieure, se réclamant du chapitre 18 d'Ézéchiel, traduit ainsi, en se fondant sur l'explication talmudique : « Si les enfants reprennent à leur compte les agissements de leurs pères. » Grâce à la prophétie

d'Ézéchiel, il n'existe plus de relation entre la faute des pères et le châtiment des enfants.

Jérusalem bruissait déjà de ce dicton : « Les pères ont mangé des raisins amers mais ce sont les dents des enfants qui en furent agacées. » C'est contre cette sagesse populaire qu'Ezéchiel s'est déchaîné. Le fils ne souffre pas pour le père, ni le père pour le fils : tout ira mal pour le fils pervers d'un père vertueux, et tout ira bien pour le fils vertueux d'un père impie. « Seule l'âme pécheresse mourra. » Tel est le fondement éthique de la conscience nouvelle de soi-même.

En spécifiant que le respect du shabbat était une manière de s'abstenir du mal *(meshokh yadekha mi-kol ra')* les prophètes ont été les fondateurs de la religion sociale, et, partant, les promoteurs de la conscience sociale elle-même. Ils mirent Dieu en interaction avec l'homme. C'est l'idée de la corrélation, si chère à Cohen : l'homme n'est rien sans Dieu, et Dieu ne se pense, pour ainsi dire, qu'en relation à l'homme. Et en mettant hors circuit cette tragique idée de l'inéluctable péché, les prophètes déracinaient cette ancienne notion mythique de l'envie des dieux. Dieu est l'être bon qui veut le bien. Si les souffrances proviennent aussi de lui ce n'est pas nécessairement un mal. On se souvient des célèbres phrases d'Ézéchiel disant dans le chapitre 18 de son livre : car je ne souhaite pas la mort du pécheur, mais (bien au contraire) son repentir dans l'espoir qu'il continue de vivre !

Ézéchiel apporte donc au Décalogue une sorte de complément éthique qu'il n'a pu acquérir qu'en Babylonie où la conscience hébraïque a senti que tous les hommes étaient les fils de Dieu. Cohen relève aussi que l'éthique universaliste des prophètes, chevillée au Décalogue, dépasse en portée et en signification l'enseignement des Grecs anciens. On mesure, dit-il, l'énorme différence qui sépare la conception prophétique de celle de Platon. Les prophètes ne sont pas moins concernés par le monde que ne l'est Platon, toutefois le regard qu'ils jettent sur le reste de l'univers est différent de celui du philosophe grec qui se limite à la Grèce.

On le voit, l'idéal des prophètes est à l'échelle de l'univers ; il ne s'arrête devant aucune considération d'ordre ethnique, nationale ni même religieuse. Le messianisme prophétique, contenu en germe dans le Décalogue, est nécessairement universel.

Un mot, pour conclure, sur la place dévolue au Décalogue, dans la liturgie à l'époque du Temple et de nos jours. À l'origine, les Lévites incluaient la lecture du Décalogue dans leur liturgie. Mais par la suite, lorsque le culte sacrificiel fut remplacé par le « souffle des lèvres » *(arés-hét sefaténu)*, le Décalogue fut retiré de la liturgie quotidienne (voir *Talmud de Babylone*, traité de *Bérachot*, fol. 12 *a*) au motif que les hérétiques le considéraient comme l'unique contenu de la révélation. En somme, toute la Tora ne serait pas un document révélé ! Maïmonide lui-même veilla à ce que l'on retire de la liturgie du matin le texte du Décalogue pour les mêmes motifs invoqués dans le Talmud (voir *supra*). Mais il convient de relever que l'esprit du Décalogue est présent dans maintes prières statutaires : dans le fameux Shema' Israël l'orant juif est appelé à aimer Dieu (c'est plus que d'y croire, comme dans le Décalogue). Dans la prière qui commence par « Béni soit Celui qui a dit que le monde soit et le monde fut » (« baruch shé'amar... »). Mais même sans avoir une place centrale dans la liturgie quotidiennne, le Décalogue n'en conserve pas moins, aujourd'hui encore, un rôle de premier plan dans la théologie et l'essence du judaïsme.

● *Bible*, éd. F. Dhorme, Paris, Gallimard « Pléiade », 1956-1971. — *Bible*, éd. Z. Zahn, Rabbinat français, Paris, Colbot, 1966. — *La Bible de Jérusalem*, nouv. éd., Paris, Le Cerf, 1973.

► BAECK L., *L'Essence du judaïsme*, Paris, PUF, 1993. BAECK L., STEMBERGER & HAYOUN, *Introduction au Talmud et au midrash*, Paris, Le Cerf, 1986. — BEN-CHORIN Sch., *Die Tafeln des Bundes*, Tübingen, Mohr, 1982. — BENSOUSSAN G., *Qu'est-ce que la philosophie juive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003. — BOURETZ P., *Témoins du futur*, Paris, Gallimard, 2003. — COHEN H., *L'Éthique du judaïsme*, Paris, Le Cerf, 1994. — FALK W., *Religious Law and Ethics : Studies in Biblical and Rabbinical Theonomy*, Jérusalem, Mesharim Publ., 1991. HAYOUN M.-R., *La Littérature rabbinique*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 1990 ; *La Liturgie juive*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 1995 ; *Maïmonide ou l'autre Moïse*, Pocket/Agora, 2004 ; *Le Judaïsme*, Paris, Armand Colin, 2004. — HERFORD R. T., *Ethics of the Talmud*, New York, Schocken, 1987. — HIRSCH S.-R., *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, Paris, Le Cerf, 1986. — LÉON-DUFOUR X., *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Le Cerf, 1970. — LUBAC H. DE, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 4 vol., 1960-1964. — MAÏMON S., *Histoire de ma vie*, trad. de l'all. avec introd., bibliogr. et notes par M.-R. Hayoun, Berg, 1984. — MOWINCKEL S., *Le Décalogue*, Tübingen, 1927. — Coll. « Mesopotamia », *Encyclopædia Judaica*, Jérusalem/New York (« Entrées supplémentaires », vol. XVI). — *Communio*, 1996, 1 : « Tu ne tueras pas » ; 1997, 1 : « Tu ne commettras pas d'adultère » ; 1998, 3 : « Tu ne voleras pas » ; 1999, 3 : « Tu ne porteras pas de faux témoignage » ; 2000, 2 : « La convoitise ».

Maurice-Ruben HAYOUN

→ *Amour ; Jésus ; Judaïsme moderne , Judaïsme rabbinique , Loi ; Pardon.*

DÉCISION

Théorie de la décision

Traditionnellement divisée en théorie du choix individuel, théorie des jeux et théorie des choix collectifs, la « théorie de la décision » forme aujourd'hui un vaste ensemble de doctrines philo-

sophiques et de résultats mathématiques, possédant une certaine unité grâce au caractère très général des normes et concepts le plus souvent invoqués. La théorie moderne de la décision présente un caractère nettement « formel », tenant au langage étroitement codifié (souvent mathématisé) qui lui est propre, et qui autorise les développements conceptuels les plus abstraits. Elle peut être dite « formelle » en un autre sens, à cause de l'ambition fondamentale qui l'anime : la découverte de structures typiques de larges classes de situations de choix ou d'action, susceptibles de donner forme à ces situations d'une manière pleinement intelligible.

Domaine de la théorie de la décision

La complexité de ce champ d'analyse provient pour partie de la double nature « positive » (soit descriptive, soit explicative) et « normative » (éthique ou politique) des structures que l'on cherche à mettre en lumière. La problématique de la théorie des jeux (qui se trouve aujourd'hui au principe de larges pans de la science économique) la situe plutôt sur le versant de l'étude « positive » de la décision, puisqu'elle se donne pour tâche d'étudier les issues de situations simples et typiques de conflit ou de coopération problématique. Cependant, certains de ses développements (théorie des jeux *coopératifs*) constituent une étude des relations logiques entre divers principes ou normes de rationalité dans l'action conjointe de plusieurs personnes, et la théorie des jeux dans son ensemble s'appuie sur l'idée d'une certaine *cohérence* des préférences des agents et sur l'hypothèse d'un comportement *rationnel* de ceux-ci au regard des préférences qui sont les leurs. Certains éléments « normatifs » subsistent donc jusque dans la partie la plus « positive » de la théorie de la décision.

La dimension normative de la théorie est clairement affirmée en ce qui concerne la théorie des choix individuels, laquelle, sous sa forme classique, constitue tout à la fois une enquête philosophique sur la rationalité dans l'action et dans le jugement (c'est-à-dire dans l'adoption conjointe de valeurs subjectives relatives aux états du monde et de degrés de croyance concernant ce qui peut se produire) et une enquête « positive » sur les comportements auxquels il faut s'attendre de la part d'individus dont on n'a pas de raison spéciale de croire qu'ils sont irrationnels. De la sorte, la théorie de la décision s'inscrit dans la tradition de la réflexion philosophique sur la prudence et la rationalité dans l'action, tout en offrant son concours aux spécialistes des sciences humaines qui ne jugent pas déraisonnable de prêter aux agents qu'ils étudient (ou dont ils étudient les modalités d'interaction) un comportement rationnel fondé sur des évaluations cohérentes. Quant à la théorie des choix collectifs, elle se donne explicitement pour tâche d'examiner dans quelle mesure il est possible de répondre simultanément à différentes exigences éthiques ou politiques (éminemment normatives) dans tel ou tel contexte de décision collective.

Les contributions à l'analyse de la décision sont dispersées dans de multiples ouvrages et revues de philosophie, d'économie ou de gestion, de science politique, de psychologie, de sociologie et de mathématiques. La relative autonomie que possède aujourd'hui la théorie de la décision est notamment attestée par le rôle fédérateur qu'elle joue dans des publications interdisciplinaires telles que les revues *Social Choice and Welfare*, *Economics and Philosophy* et *Theory and Decision* (et la série de volumes de la *Theory and Decision Library*). Ce rôle s'explique par le souci d'étudier de manière unifiée les problèmes liés à la décision qui se posent dans divers contextes. Il reflète aussi le projet, vigoureusement affirmé au cours des dernières décennies, de constitution d'une véritable « ingénierie de la décision » concrétisant par des logiciels informatiques ou des procédures codifiées l'*aide à la décision* dans des domaines fort divers, que l'on peut cependant tenter de regrouper sous quatre chefs : *1) la prudence dans le jugement et dans l'action :* inférence statistique ; détermination de la conduite à tenir face aux risques technologiques ou naturels ; choix financiers ; couverture des risques par l'assurance ; décision médicale (choix des procédures de soin lorsque plusieurs sont envisageables) ; élaboration de stratégies (par exemple pour un État face à d'autres États, ou pour une firme face à d'autres firmes) ; *2) le dépassement équitable des divergences d'intérêt ou d'opinion :* résolution ou prévention des conflits ; organisation des procédures de négociation ; élaboration de méthodes favorisant l'émergence d'un consensus sur certaines questions au sein d'un groupe (par exemple une assemblée d'experts devant rendre un avis au gouvernement ou au législateur) ; amélioration des procédures de vote ; *3) l'organisation de l'action collective :* programmation des opérations d'intervention militaire, humanitaire ou économique ; organisation des procédures administratives ; évaluation (selon des normes d'équité et d'efficacité) des politiques de santé, d'aide sociale, d'aide à l'insertion ou d'aide aux entreprises ; *4) la création des conditions de la coexistence des libertés de choix et la sauvegarde de ces conditions au moyen de garanties :* élaboration de normes juridiques (ou formulation de normes publiques d'ordre supérieur – libertés publiques, « droits de l'homme », « principes généraux du droit », etc. – opposables aux normes juridiques proprement dites) et de mécanismes institutionnels, dans le souci de sauvegarder ou de favoriser la liberté de choix et d'action des personnes.

Prudence et choix des moyens

À l'échelon le plus fondamental, la théorie de la décision s'enracine dans l'analyse de l'action héritée de la tradition philosophique. Notre intelligence de l'action et de la décision est encore

marquée par les conceptions aristotéliciennes de la *phronêsis* / φρόνησις (prudence ou sagesse pratique, distinguée dans l'*Éthique à Nicomaque* de la *sophia* / σοφ α spéculative) et de la *proairésis* / προα ρεσις (intention et choix). Dans l'*Éthique à Nicomaque*, la *phronêsis* est présentée comme une vertu de la partie « calculative » de l'âme, cette fraction de la partie rationnelle de l'âme qui s'intéresse aux choses contingentes, alors que la *sophia* porte sur le nécessaire. La *phronêsis* est ordonnée à la recherche de l'utile ou du profitable, autrement dit, de ce qui est bon pour l'homme. La théorie de la décision procède de cette idée fondamentale d'une rationalité pratique susceptible d'être envisagée pour elle-même, sans qu'il soit nécessaire de présupposer une parfaite intelligence du monde ou la connaissance théorique de ce qui est bien (ou bon) en soi.

La *phronêsis* caractérise la délibération plutôt que le choix. À la différence de la *sophia*, elle ne s'intéresse pas au Bien ou au Mal en soi, mais à ce qui est bien ou mal pour l'homme. Ces traits se retrouvent dans la théorie de la décision moderne, qui situe la rationalité (ou, si l'on veut, la vertu rationnelle du décideur) dans la procédure de décision (la délibération) plutôt que dans le caractère intrinsèquement bon des actions qui en découlent, et qui privilégie la catégorie de ce qui est « utile » ou satisfaisant (et source de bonheur ou de bien-être) pour l'agent. La théorie de la décision ne fait aucune hypothèse sur ce qui est jugé « bien » ou « bon ». Chez Aristote au contraire, le « bien » visé par l'homme prudent, pour être relatif à l'homme, n'est cependant pas diversifié à l'infini au gré des caprices de chacun. « Le prudent », écrit P. Aubenque (*La Prudence chez Aristote,* 56), « connaît ce qui est bon pour lui-même, dans le cas de la prudence privée, et pour les hommes en général, dans le cas de la prudence politique ».

L'*Éthique à Nicomaque* présente la délibération comme une recherche des meilleurs moyens disponibles (à l'aide de conjectures sur leur effet et sur ce qui peut arriver), la fin étant préalablement posée. Ce renversement de l'ordre temporel – le but venant avant les préparatifs – se retrouve dans la théorie moderne de la décision (Saint Sernin, *Les Mathématiques de la décision,* 67). Aristote cependant, à la différence des Modernes, ne pouvait recourir à la théorie mathématique de l'optimisation pour préciser les modalités de la recherche du meilleur. Cette théorie, dont l'idée générale peut être imputée à Leibniz, devait connaître son plein développement au XX[e] s., notamment dans les voies ouvertes au cours des années 1950 par la théorie de la programmation non linéaire d'Harold Kuhn et Albert Tucker et par la théorie de la programmation dynamique de Richard Bellman.

À la délibération succède le choix *(proairésis)*, conçu à la fois comme choix effectif des moyens et volonté de la fin que l'on se propose. C'est en somme le « désir délibératif des choses qui dépendent de nous » (*Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1113*a* 11). On peut estimer que cette union du choix et du désir est ce qui sous-tend la représentation habituelle du choix en théorie de la décision, à savoir la maximisation d'une fonction-objectif (exprimant les fins de l'agent) grâce au choix adéquat des moyens parmi les possibilités qui se présentent. L'assimilation même du choix rationnel à l'optimisation sous contrainte par un agent libre doit beaucoup à la distinction clairement posée par Aristote entre la volonté (portant sur la fin, et visant éventuellement l'impossible) et le choix (concernant les moyens), qui dispose à penser la décision en la rapportant d'emblée aux contraintes sur les possibles, sans contradiction avec son caractère délibéré.

La problématique de la prudence devait subir une inflexion décisive chez Kant. Les maximes de choix rationnel qu'étudie la théorie de la décision telle que nous la connaissons correspondent, chez Kant, à des impératifs hypothétiques. Elles constituent des préceptes qui s'imposent en raison seulement de leur aptitude à faire atteindre les fins que l'on se propose. Si les préceptes du choix rationnel sont ordonnés à la poursuite du bonheur, il convient de les rapporter à ce que Kant nomme *prudence* ; si leur fin est quelconque, nous sommes dans le domaine de l'*habileté* (indifférente à la qualité morale de la fin, chez Kant comme chez Aristote – voir *Éthique à Nicomaque,* VI, 13, 1144*a* 26). Dissociant absolument d'un côté la moralité, de l'autre la prudence et l'habileté (en rupture avec la conception aristotélicienne de la prudence vertueuse, donc morale), Kant délimite implicitement le domaine de la « théorie de la décision » moderne – un champ où s'unissent l'analyse de la prudence (visant au bonheur) et celle de l'habileté (indiquant la conjonction des moyens adéquats, quelle que soit la fin), selon des principes étrangers à l'éthique proprement dite. Kant est par ailleurs l'un des premiers à penser l'unité fondamentale de la totalité des principes de détermination de la volonté au point de vue de la satisfaction des préférences personnelles, qui rend possible une approche quantitative des utilités psychologiques : saisi dans son rapport à l'énergie vitale, le sentiment de plaisir qui détermine la volonté à s'exercer en une certaine occasion « ne peut différer en rien de tout autre principe de détermination, si ce n'est par le degré » (*Critique de la raison pratique*, livre I, chap. 1, § 3, scolie I).

La cohérence dans l'action

La théorie de la décision étudie les conditions d'un traitement numérique des « utilités » psychologiques sur la base d'informations concernant les préférences des agents (problème de la *représentation*, étudié notamment par Gérard Debreu), ainsi que les normes de cohérence qui, lorsqu'elles sont vérifiées par les choix observés d'un agent, permet-

tent de prêter à cet agent un comportement de type optimisateur (problématique des *préférences révélées*, explorée initialement par Marcel Richter et Paul Samuelson). Mais c'est surtout l'étude des choix dans les situations de risque (les probabilités étant spécifiées) ou d'incertitude (probabilités non spécifiées) qui a fourni à la théorie de la décision l'occasion de se constituer en une véritable doctrine de l'action cohérente ou rationnelle.

Le célèbre « pari de Pascal » (*Pensées*, section « Infini-rien », éd. Lafuma, 418, Br. 233) est l'un des premiers exemples d'application systématique de la théorie de la décision à une question morale. Son importance tient aussi au soin qu'apporte Pascal à la distinction de différents critères de choix en situation d'incertitude, et à la transposition de la théorie de l'espérance mathématique du gain élaborée d'abord dans le contexte des jeux de hasard. Cette théorie pose que le choix rationnel est celui qui maximise la somme des gains pondérée par la probabilité d'obtention de chaque gain possible. Dans le pari proposé par Pascal au libertin pour le convaincre de se convertir à la foi chrétienne, il y a deux « états de la nature » (« Dieu existe », « Dieu n'existe pas ») et deux stratégies possibles (« se convertir », « ne pas se convertir »). L'une de ces stratégies serait « dominante » si elle avait des conséquences supérieures à celles de l'autre dans les deux cas de figure. Si le libertin refuse de compter pour rien ce à quoi la conversion l'obligerait à renoncer, aucune des deux actions n'est dominante. On peut alors invoquer l'espérance mathématique de l'avantage : s'il y a pareil hasard de gain et de perte, il faut opter pour la conversion, dans la mesure où elle peut assurer un gain infini (si Dieu existe). Cet avantage demeure même si l'on concède au libertin une probabilité aussi faible qu'il voudra pour l'existence de Dieu (pourvu seulement qu'elle demeure positive). Et quand bien même il y aurait une proportion finie entre les gains, l'option de la conversion pourrait s'avérer avantageuse.

Après Pascal, la théorie de la décision s'est engagée dans la voie d'un traitement mathématique explicite des « utilités » psychologiques guidant la décision et résumant les différents motifs de détermination du vouloir de chacun. La doctrine de l'espérance mathématique des gains se heurtait au « paradoxe de Saint-Pétersbourg » : pourquoi ne suis-je pas prêt à verser une somme importante pour participer à un jeu de pile ou face dans lequel, si je gagne au n-ième coup (ayant perdu aux coups précédents), le jeu s'arrête et l'on me verse 2^n F (alors que l'espérance mathématique de gain est infinie) ? La solution de Bernoulli (« Specimen theoriae novae de mensura sortis »), qui a été absolument déterminante pour tous les développements postérieurs (jusqu'à nos jours), consiste à remplacer, dans les calculs d'espérance, le gain ou prix *(pretium)* par l'utilité psychologique *(emolumentum)* qu'on en retire (ce qui résout de fait le problème de Saint-Pétersbourg si l'on prête aux agents un certain degré d'aversion pour le risque). À l'espérance de gain succédait, donc, l'espérance d'utilité.

De Hume, on a retenu trois principes permettant d'aller de l'avant : *1)* la séparation stricte des désirs et des croyances ; *2)* la possibilité d'une explication de l'action à partir de ces deux seuls éléments ; *3)* le statut instrumental de la raison, telle qu'elle intervient dans la décision, au regard des préférences subjectives.

Le premier de ces principes se traduit, dans la théorie contemporaine, par l'opposition entre les aspects « volitionnels » ou « évaluatifs » (préférences subjectives, « utilités », degrés de désirabilité...) et les aspects « cognitifs » (évaluations personnelles de probabilités objectives, degrés de croyance, probabilités subjectives...). La désirabilité s'attache à ce qui est susceptible d'arriver à l'agent, voire simplement à ce dont il est susceptible d'apprendre l'occurrence, mais non à ses croyances désintéressées concernant les événements qui peuvent influer sur les résultats de l'action. La thèse 2 est le fondement de l'utilisation de la théorie de la décision dans les sciences de l'homme, à des fins explicatives. Quant à la thèse 3, elle recoupe l'affirmation de Hume selon laquelle la raison n'a que le pouvoir de guider raisonnablement des choix dont l'origine se trouve ailleurs. Jamais la raison ne peut s'opposer aux passions dans la direction prise par la volonté (*A Treatise of Human Nature*, livre II, 3e partie, section III).

La théorie kantienne du *Fürwahrhalten* (la créance, l'acte de tenir pour vrai), développée dans la *Critique de la raison pure* (Théorie transcendantale de la méthode, chap. 2, 3e section) est sans doute la première exploration véritablement systématique de la problématique de la probabilité subjective dans son rapport à la décision. La foi pragmatique, selon Kant, a « uniquement un degré, qui peut être grand ou petit, suivant la différence des intérêts qui y sont en jeu ». Comme chez les théoriciens postérieurs, c'est le pari *(Wetten)* qui permet d'apprécier le degré de sérieux des croyances. Après Kant, Ramsey envisagea à son tour la croyance en tant que fondement de l'action – notamment, en tant que fondement de l'acceptation ou du rejet des paris (Ramsey, « Truth and Probability »).

Ramsey entendait donner toute sa portée à l'idée selon laquelle une probabilité de 1/3, par exemple, n'est pas sans rapport avec l'idée d'un pari à deux contre un. Jugeant saine la méthode des paris, le philosophe se proposa de formuler des axiomes régissant les réponses qu'un agent peut raisonnablement apporter à des questions du type : « Préféreriez-vous qu'un monde de type a prévale à coup sûr, ou bien que ce soit un monde de type b si une certaine proposition p est vraie, et un monde de type c si p est fausse ? » Les axiomes énoncés lui permirent de donner une expression quantitative simultanément à la croyance (s'attachant aux propositions décrivant les états du

monde) et à la valeur (s'attachant aux états du monde), et de formuler quelques lois de la croyance probable. La méthode des paris étudiée par Ramsey est au principe de la construction des QALYs *(quality adjusted life years)* utilisés pour évaluer et comparer les conséquences des décisions médicales en termes de bien-être individuel.

Plus tard, Leonard Savage (*The Foundations of Statistics*, 1954), adoptant une démarche intellectuelle proche de celle de Ramsey, parviendra à prouver, sur la base de sept axiomes exprimant une analyse de la décision rationnelle, l'existence d'une représentation numérique en forme d'espérance d'utilité pour les préférences de l'agent confronté à l'incertitude. Ces travaux complètent les recherches dues notamment à Keynes *(A Treatise on Probability)*, Borel (« A propos d'un traité de probabilités ») et de Finetti (« La prévision... ») sur les degrés de croyance rationnelle et la conception personnaliste des probabilités, ainsi que la théorie axiomatique de l'utilité espérée développée dans la seconde édition de la *Theory of Games* de von Neumann et Morgenstern.

Les difficultés naissant de l'observation empirique ou de l'expérimentation psychologique, révélées par le « paradoxe d'Allais » (Allais, « Le comportement de l'homme rationnel... ») et par les travaux de Daniel Ellsberg, Daniel Kahneman et Amos Tversky, ont conduit à la formulation de nouvelles théories, n'empruntant plus nécessairement les voies de la doctrine de l'espérance d'utilité (voir notamment Machina, « Dynamic consistency... »). Par ailleurs, certaines difficultés logiques affectant la formulation de la théorie de la décision due au philosophe américain Jeffrey *(The Logic of Decision)* ont relancé le débat sur la conception exacte de la causalité qui doit régir les rapports entre les stratégies et la représentation que l'on se fait de leurs conséquences. Enfin, les principes de la théorie de la décision ont joué un rôle dans certains développements de la philosophie morale de notre temps, notamment chez John Rawls (le choix « sous voile d'ignorance » étant un choix en situation d'incertitude).

La cohérence dans l'interaction

La théorie des choix individuels se prolonge en *théorie des jeux* lorsqu'on l'applique aux problèmes d'interaction stratégique (concurrence, surenchère), de conflit ou de marchandage (négociation, partage des avantages) entre agents rationnels. Telle qu'elle a été élaborée au XXe s., notamment par Borel (note de 1921 dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences*), von Neumann (article des *Mathematische Annalen*, 1928) et Nash (« The bargaining problem », « Non-cooperative games » et « Two-person cooperative games »), puis dans l'ouvrage classique de von Neumann et Morgenstern *(op. cit.)*, la théorie des jeux répond à l'attente de Leibniz (qui appelait de ses vœux une théorie mathématique des jeux de toute sorte – voir Séris, *La Théorie des jeux)* et prolonge les études de Montmort sur les jeux de hasard, mais témoigne aussi de l'ambition de rendre compte des modalités de la concurrence économique, dans le sillage du travail de pionnier réalisé au XIXe s. par Cournot.

La théorie des jeux non coopératifs a pour vocation de décrire comment l'interaction d'individus ayant certaines croyances (éventuellement, certaines règles de modification des croyances au cours du temps), certaines préférences et certaines règles de décision, et communiquant entre eux de telle ou telle manière (éventuellement, ne communiquant pas du tout entre eux) conduit à telle ou telle issue. Certains « équilibres » sont susceptibles de s'instaurer, l'action de chacun présentant au regard de celle des autres des caractéristiques telles que nul n'est incité à la modifier. La théorie étudie les caractéristiques et les conditions d'existence et d'unicité de tels équilibres. Cette théorie a servi, entre autres choses, à donner une expression mathématique claire à certains aspects des doctrines du contrat social. La théorie des jeux coopératifs (issue notamment de Nash, « Two-person cooperative games »), qui admet la possibilité d'accords passés entre les agents, permet notamment d'aborder les questions de répartition équitable des bienfaits de la coopération volontaire.

Le caractère rationnel ou raisonnable d'une décision peut constituer une *justification* de cette décision, l'union de ces deux problématiques trouvant son expression canonique dans le « critère du raisonnable » de l'académicien Arcésilas, rapporté par Sextus Empiricus (*Adversus mathematicos*, 7. 158) aux termes duquel l'action droite est celle qui, une fois accomplie, possède une justification raisonnable (voir, sur ce critère, Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, 457). Une décision peut-elle être dite rationnelle ou raisonnable (et partant justifiable) à proportion seulement du caractère approprié de l'action au regard de la satisfaction des désirs ou des préférences de celui qui en prend la responsabilité ? Cela paraît peu probable si l'action a des conséquences pour plusieurs personnes, à moins d'avoir l'assurance que l'agent, au moment du choix, prend en considération le point de vue d'autrui – et encore faudrait-il s'assurer, même dans ce cas, du caractère approprié de la règle d'harmonisation des différents points de vue. La *théorie des choix collectifs* (illustrée notamment par Arrow, *Social Choice...* et Sen, *Collective Choice...*) étudie ce problème par le biais des relations logiques entre les normes ou critères devant régir les relations entre préférences individuelles et choix collectifs. Son formalisme mathématique, conjugué à celui de la théorie des jeux, a permis de renouveler la théorie du vote (voir Arrow, *op. cit.*, Gibbard, « Manipulation of voting schemes... » et l'article « Choix social » de ce dictionnaire) et, plus récemment, l'analyse pure des droits et de l'exercice des droits. Héritière des normes de ratio-

nalité collective formulées par les auteurs du courant utilitariste, la théorie des choix collectifs a su conjuguer l'étude des aspects « mécaniques » du choix collectif (méthodes de vote ou de planification, par exemple) et l'analyse philosophique des rapports qui s'instaurent entre les normes d'évaluation pertinentes.

Il existe une grande parenté formelle entre la théorie « individuelle » et la théorie « collective ». Dans les deux cas, l'approche mathématique semble coïncider avec l'effort de délimitation d'une intuition correcte du choix rationnel. Que ce soit à l'échelon des personnes ou au niveau de sociétés entières, toutefois, les normes que prennent en compte les développements mathématiques ne prennent sens que dans un dialogue constant avec une réflexion morale et politique allant au-delà de l'idéal de cohérence que ces développements privilégient.

► ALLAIS M., « Le comportement de l'homme rationnel devant le risque : critique des postulats et axiomes de l'École américaine », *Econometrica*, 21, 1953, p. 503-546. — ARROW K., *Social Choice and Individual Values*, New York, Wiley, 2e éd., 1963. — AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, 3e éd. augmentée, Paris, PUF, 1993. — BERNOULLI D., « Specimen theoriae novae de mensura sortis », *Commentarii academiae scientiarum imperialis Petropolitanae*, 5, 1738, p. 175-192. — BOREL É., « A propos d'un traité de probabilités », *Revue philosophique*, vol. 98, 1924, p. 321-336. — DUPUY J.-P., *Éthique et philosophie de l'action*, Paris, Ellipses, 1999. — FINETTI B. DE, « La prévision : ses lois logiques, ses sources subjectives », *Annales de l'Institut Henri Poincaré*, vol. 7, 1937. — GIBBARD A., « Manipulation of Voting Schemes : A General Result », *Econometrica*, 41, 1973, p. 587-602. — HEATH J., *Communicative Action and Rational Choice*, Cambridge (Mass.) et Londres, The MIT Press, 2001. — JEFFREY R., *The Logic of Decision*, 2e éd., Chicago, Univ. of Chicago Press, 1983. — KEYNES J. M., *A Treatise on Probability*, Londres, Macmillan, 1921. — LIVET P., *Émotions et rationalité morale*. Paris, PUF, 2002. — LONG A. A. & SEDLEY D. N., *Hellenistic Philosophers*, vol. 1, Cambridge, Univ. Press, 1987. — MACHINA M., « Dynamic consistency and non-expected utility models of choice under uncertainty », *Journal of Economic Literature*, 27, 1989, p. 1622-1668. — NASH J., « The bargaining problem », *Econometrica*, 18, 1950, p. 155-162 ; « Non-cooperative games », *Annals of Mathematics*, 54, 1951, p. 286-295 ; « Two-person cooperative games », *Econometrica*, 21, 1953, p. 128-140. — NEUMANN J. VON & MORGENSTERN O., *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, Univ. Press, 3e éd., 1953. — NURMI H., *Rational Behaviour and the Design of Institutions*, Cheltenham, Edward Elgar, 1998. — RAMSEY F. P., « Truth and Probability », *in* BRAITHWAITE R. B. éd., *The Foundations of Mathematics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1931. — SAINT-SERNIN B., *Les Mathématiques de la décision*, Paris, PUF, 1973 ; *La Raison*, Paris, PUF, 2003. — SAVAGE L., *The Foundations of Statistics*, New York, Wiley, 1954 (2e éd., New York, Dover, 1972). — SEN A., *Collective Choice and Social Welfare*, Édimbourg, Oliver & Boyd (et Amsterdam, North Holland), 1970 ; *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1993. — SÉRIS J.-P., *La Théorie des jeux*, Paris, PUF, 1974.

Emmanuel PICAVET

→ *Action ; Aristote ; Causes de l'action ; Choix social ; Impartialité ; Normes et valeurs ; Pascal ; Pratique ; Précaution ; Qualité de vie.*

DÉLIBÉRATION → Pratique

DÉMOCRATIE
Les problèmes éthiques des sociétés démocratiques modernes

Je me propose dans cet article de montrer en quel sens les problèmes éthiques de nos sociétés démocratiques peuvent être formulés à la lumière d'un dilemme préliminaire. Celui-ci concerne la justification éthique des institutions et des processus politiques démocratiques de cette *fin de siècle* : je l'appelle le dilemme du *partage politique*. Il semblerait que la démocratie contemporaine ait à affronter une série de défis issus d'elle-même et qui ont trait aux raisons et aux motivations qui justifient chez les citoyens une loyauté fondée sur le commun partage des valeurs démocratiques fondamentales. Le point important est celui de l'identité collective de la citoyenneté démocratique. Ainsi, une éthique publique adaptée aux sociétés démocratiques sera-t-elle appelée à rendre compte de la valeur du mode de vie démocratique et des raisons d'une identité collective cohérente et stable dans le temps.

Je commencerai par formuler l'hypothèse principale sur laquelle se fondent ces observations sur le problème du partage politique. Cette hypothèse est, peut-on dire, métathéorique : dans le cadre de la théorie politique normative, l'évolution la plus significative qui ait affecté la recherche et la discussion dans les vingt dernières années environ est celle qui nous a fait passer de l'espace des intérêts à celui de l'identité collective. J'appellerai, par convention, les théories politiques normatives théories de la justice, et je tenterai de montrer le plus précisément possible en quel sens les théories de la justice ont cessé de répondre aux questions relatives à des critères ou des principes permettant de réduire l'*incertitude* à l'égard des *intérêts* pour répondre à des questions relatives à des critères ou des principes portant sur l'*incertitude* à l'égard de l'*identité*. Ainsi l'incertitude sur l'issue des conflits distributifs a-t-elle laissé la place à l'incertitude sur l'issue des conflits identitaires ou des conflits pour la reconnaissance. Ce phénomène donne toute son importance au problème de l'identité collective proprement politique, comme à celui de ses conditions, de ses présupposés, de sa portée et, nous le verrons, de sa stabilité : dès lors, le « partage politique » est devenu le problème central des théories de la justice qui ont pour toile de fond les institutions et les processus démocratiques. Plus précisément, le problème se pose à l'évidence ainsi : partage de quoi, et par qui ?

Il est probable que, pour mettre ce problème en pleine lumière, il faille éclaircir les termes dans

lesquels se formulent les questions relatives au partage politique et montrer quelles furent les premières réponses théoriques à cette question.

Il est bon de donner une définition préalable des deux types de conflits mentionnés (Pizzorno, *Le radici della politica assoluta,* 187-203). Ils définissent en quelque sorte pour les théories de la justice deux ordres de circonstances différents. Nous pouvons parler de conflit distributif au sens pur quand nous nous trouvons devant des revendications portant sur la distribution des coûts et des bénéfices, ceux-ci étant estimés à l'aide d'une unité de compte donnée et partagée par tous. L'identité des protagonistes qui présentent leurs revendications est établie et l'incertitude, par conséquent, porte sur la nature du meilleur critère d'arbitrage entre les parties en conflit. (On remarquera que répondre à la question « partage de quoi ? », revient, dans ce contexte, à partager un même critère d'arbitrage sur les revendications en cas de conflit. Que l'identité des parties en cause soit établie représente pour la théorie un présupposé indispensable pour toute évaluation des revendications et des sommes à redistribuer : autrement, il ne serait pas possible de définir sans ambiguïté ce qui relève des bénéfices ou ce qui relève des coûts.) Plus précisément, nous pouvons conclure que, dans le cas d'un conflit distributif d'importance, il est possible que le vrai problème soit celui du partage politique : en effet ce partage se définit comme demande de partage d'un principe ou de plusieurs principes allocatifs ou distributifs. Ce sont ces principes qui, à leur tour, guident et commandent l'évaluation éthique des choix et/ou des institutions démocratiques.

Nous parlons, d'autre part, de conflit identitaire au sens pur lorsque nous nous trouvons devant des revendications portant sur la reconnaissance d'identités distinctes et conflictuelles. L'incertitude ne porte pas sur ce qu'il est juste pour chacun d'avoir ou de n'avoir pas, ou d'avoir plus ou moins, mais sur ce qu'est chacun d'un point de vue politique (en tant qu'il est adéquatement reconnu par autrui). Le partage politique se définit comme partage d'une identité collective pour les sujets impliqués. C'est à ce second sens de l'expression partage politique que correspondent mes observations dans cet article.

Naturellement, dans les deux cas, une théorie de la justice a la charge de définir quel rôle doit tenir et quelle portée doit avoir la politique démocratique lorsqu'elle tend à soutenir de façon stable des principes pour la solution de conflits relevant de l'un ou de l'autre type. Mais pour la théorie de la justice les conditions sont différentes. La différence, comme je l'ai mentionné, tient au fait que dans le premier cas, celui du conflit distributif, on admet l'identité comme donnée ; on considère donc comme stable le réseau des reconnaissances entre citoyens (condition pour une coopération s'inscrivant dans le temps) et on cherche des solutions cohérentes selon les différentes circonstances du conflit. Dans le second cas, il semble que soient en cause les conditions mêmes de la coopération, loyauté ou défection par rapport au champ commun du *partnership.* Pour conclure, l'identité et la reconnaissance mutuelle sont un fait (et non un problème), dans le cas du conflit allocatif et distributif ; elles deviennent un problème, que dis-je ? *le* problème, dans le cas du conflit identitaire. Cela permet de comprendre pourquoi le partage politique, tel que je l'ai défini dans son second sens, devient à son tour, pour la théorie de la démocratie, si important dans la recherche philosophique de cette *fin de siècle* : de la justice *distributive* à la justice *politique* (de la justification des redistributions à la justification de la *polis* au sein de laquelle les redistributions peuvent prendre place).

Trois solutions classiques au problème du partage politique

À première vue, on pourrait objecter que la question à laquelle j'ai fait allusion au début de mon essai ne présente après tout rien d'inédit ni de surprenant. Comme il arrive souvent en philosophie, ce n'est là que vin nouveau en vieilles barriques ou l'inverse (on appelle cela « progrès » théorique). On peut remarquer qu'au centre de toute l'affaire on trouve des termes clefs, les thèmes récurrents de la théorie politique : coopération, conflit, et les conditions de l'ordre. Comment et à quelle condition est-il possible de penser l'ordre politique (ou l'ordre social, en tant et pour autant que, de façon variable, il dépend de la politique, de ses institutions, de ses processus, de ses objets changeants) et enfin, comment produire des critères de *jugement politique*, propres à l'évaluation d'un ordre politique satisfaisant (d'une société bien organisée) ?

On considérera quelques formulations classiques de la théorie politique moderne relatives à cette question de l'ordre politique : la théorie de la convergence des intérêts selon Hobbes, celle de l'émergence de la justice selon Hume, celle du principe partagé selon Bentham (Nagel, « Moral conflict and political legitimacy »). À leur manière on peut dire qu'il s'agit là de théories du partage politique dans le sens où elles précisent en quoi une pluralité d'individus doit converger, et ce que les individus doivent partager pour : *1)* qu'un ordre politique soit jugé et évalué comme un ordre satisfaisant ; et *2)* qu'il soit stable dans le temps. Ces théories classiques mettent en lumière notre problème dans la mesure où elles sont toutes relatives à la conversion d'une pluralité donnée d'individus en une communauté politique, caractérisée de façon durable par le partage de quelque chose qui, considéré politiquement, possède une valeur.

Cependant, pour en rester à ces trois philosophes, on relèvera entre eux des différences intéressantes. Hobbes considère que le passage de l'état

de nature à la société civile ou politique peut être obtenu grâce au partage de la rationalité. La solution du contrat, comme le montrent les développements contemporains des théories de la rationalité stratégique ou de la négociation selon David Gauthier, est instable ou arbitraire, à moins d'introduire des liens *ad hoc* dans la situation de choix initiale. Dans le pire des cas, comme l'ont récemment confirmé certains travaux, la solution est trompeuse car elle donne dans le piège classique du dilemme du prisonnier et des paradoxes de la coopération. Il semble que la rationalité ne suffise pas à produire un résultat stable et normativement contraignant. (D'un point de vue historique, Hobbes avait fait de la rationalité l'unique espace neutre où il fût possible de faire converger les êtres humains et, si l'on peut dire, de faire taire, parmi eux, les théologiens. La première grande théorie politique moderne serait donc une tentative remarquable pour définir les conditions durables du partage politique, en présence de ces conflits identitaires aux conséquences catastrophiques que furent les guerres de religion.)

David Hume, quant à lui, après avoir soumis à une critique destructive l'idée de *contrat*, suivit la voie de la *convention.* En se servant d'un modèle de l'émergence, Hume définit le rôle d'une évolution où seule la répétition des transactions sur un horizon temporel très étendu peut engendrer, de manière sélective, des règles stables qui modèlent, sans que personne en forme le projet, l'ordre politique en vertu d'une histoire qui se passe, pour ainsi dire, dans son dos. (La théorie de Hayek est la version contemporaine la plus influente et la plus autorisée d'une théorie de l'apparition de l'ordre politique, et sa notion d'ordre est, comme on sait, résolument anticonstructiviste : *kosmos* et non *taxis.*) La solution de la convention satisfait certainement le second objectif de la théorie normative, à savoir garantir la stabilité des effets dans la durée ; en revanche, le résultat est moins convaincant par rapport au premier objectif (important du point de vue normatif) qui permet d'estimer si l'ordre politique est satisfaisant. Considérons maintenant les différences, déjà évoquées, entre la solution de la convergence (contrat), celle de l'émergence (convention) et celle du principe partagé proposée par Bentham. Elles nous invitent à établir une première définition du problème du partage politique afin de répondre à la question : partage de quoi ?

Nous pouvons dire que Bentham propose le partage d'un principe, celui de la maximisation d'une certaine grandeur sociale, diversement entendue comme utilité collective, afin de définir le critère de jugement politique (critère de jugement du bon ordre politique). La différence importante est la suivante : tandis que pour Hobbes et Hume la coopération stable dans la durée est un problème, tandis que leurs théories (par le moyen d'un contrat ou d'une convention) visent à définir les conditions du partage à partir de la transformation ou de la conversion des identités en jeu, Bentham suppose que les identités sont données ou assignées et estime que, pour obtenir un critère univoque d'évaluation du bon ordre politique, le problème n'est pas tant celui de la conversion d'identité que du partage d'un critère qui annule l'incertitude en cas de conflit entre les intéressés. En ce sens, le modèle de Bentham est un modèle paradigmatique pour la théorie de la justice distributive. Dans le sens que, une fois données les identités et une fois assuré le partage stable des reconnaissances mutuelles, l'objectif de la théorie de la justice sera de nous fournir un principe directeur pour la solution des conflits distributifs impliquant des intérêts susceptibles d'être calculés et pondérés de façon homogène. La mesure des intérêts est, en quelque sorte, l'objet propre du partage politique. Et une telle solution n'est possible que si et seulement si les identités sont stables, d'un point de vue politique.

Je peux dès maintenant tirer les conclusions de ce bref examen de trois solutions classiques au problème du partage politique, en commentant la différence indiquée entre la thèse de Bentham et celles de Hobbes et de Hume. Les théories de la justice (distributive) présupposent le partage de l'identité politique et cherchent à résoudre la question de l'incertitude relative aux critères de solution des conflits entre des intérêts commensurables (des intérêts, peut-on dire, pour lesquels il n'est rien qui ne soit négociable). On peut du reste aussi opposer, en introduisant une nouvelle distinction, à la stabilité des fins collectives à long terme (qui nous identifient comme partenaires d'une quelconque communauté politique), l'instabilité et la divergence relative de nos fins individuelles à court terme.

À ce propos, il faut évoquer la plus importante et la plus discutée des théories de la justice visant à définir les termes fondamentaux d'une société démocratique et les critères de leur justification éthique : la théorie originale proposée par John Rawls en 1971 dans sa *Théorie de la justice.* Malgré la complexité de la théorie de Rawls, on peut dire qu'elle s'élabore à partir d'une identité donnée : Rawls suppose l'existence d'une préférence pour la coopération plutôt que pour l'isolement. L'identité d'intérêts (à long terme) n'est pas incompatible avec le conflit entre intérêts (à court terme), dans la mesure où chacun préfère coopérer plutôt que ne pas coopérer, sans pour autant rester indifférent à la distribution des coûts et des bénéfices résultant de la coopération sociale. Pour Rawls, la question clef n'est pas : « coopérer ou non ? », mais plutôt : « coopérer *comment* ? ». Quels sont les termes équitables de la coopération sociale et quel rôle la politique démocratique et les institutions fondamentales devraient y jouer : c'est sur ce point que reposent l'incertitude et la désorientation publique, et la théorie tente de montrer

en réponse que le partage des deux principes de justice est une solution cohérente pour la justice distributive dans un ordre politique donné (elle est présentée comme une description normative de l'« égalité démocratique »). En fait, on peut observer que l'auteur de la *Théorie de la justice* demande au lecteur de partager bien d'autres choses pour pouvoir partager les deux principes de la justice. Mieux : il suppose que le lecteur partage par exemple la culture publique d'une société de tradition démocratique, ou des critères déterminés d'évaluation incorporés à un vocabulaire moral et politique hérité, et illustrés dans la *Sittlichkeit* (Vie éthique) démocratique. Plus précisément : il faut présupposer que soient partagés par tous un certain « sens de la justice » et l'aspiration au Raisonnable, thèmes sur lesquels je reviendrai plus loin.

Cependant, une fois *données* ces conditions, qui dans tous les cas se fondent sur un donné extra-théorique – c'est-à-dire le fait que nous partagions l'identité publique d'une citoyenneté démocratique –, la théorie procède rationnellement, en toute élégance et simplicité, en se situant dans le cadre (non soumis à enquête ou examen, mais saisi intuitivement) du sens commun partagé.

La même remarque vaut pour la plupart des théories de la justice où ont été formulés et défendus des critères différents – soit des critères de l'utilitarisme, soit des critères de la théorie de la justice comme équité – ayant trait à tout *jugement* portant sur le bon ordre politique (société bien organisée) et sur sa stabilité dans le temps. On pense à la théorie libertarienne des droits de Robert Nozick : là, l'espace réservé à l'identité publique n'est pas simplement donné, il est réduit au minimum. L'ordre politique est semblable à celui d'une entreprise coopérative où on peut entrer moyennant un certain prix, et dont on peut tout aussi bien sortir (dans les deux cas à des prix très bas, probablement inférieurs pour la sortie par rapport à l'entrée). C'est donc vraisemblablement à une autre famille de théories de la justice que nous devons prêter attention si nous voulons rendre compte du passage, dont nous avons parlé au début, de l'incertitude quant aux intérêts et donc de l'importance du conflit distributif, à l'incertitude quant à l'identité et donc à l'importance du conflit pour la reconnaissance. C'est dans cette oscillation entre justice distributive et justice politique que consiste en effet la question récurrente du partage politique et que s'annonce le second genre de réponse à notre question : partage de quoi ?

La référence de ces débats est inévitablement donnée par les thèses des philosophes communautariens, de Michael Sandel à Alasdair MacIntyre. On peut soutenir que les raisons du communautarisme proviennent de l'incertitude quant à l'identité, perçue comme question importante et préalable pour toute théorie du bon ordre politique. Il suffit de considérer la discussion classique sur la neutralité libérale, sur la validité de la distinction entre vie bonne et vie juste, ou entre le Juste et le Bien, ainsi que sur l'opposition entre perspective déontologique et perspective téléologique. Will Kymlicka a posé le problème en toute netteté : la question pour Sandel ou MacIntyre n'est pas « quelle vie dois-je ou puis-je choisir ? » La question est : « qui suis-je ? » (Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture,* 52). La question attribuée aux communautaristes par Kymlicka n'est pas métaphysique ni psychologique : elle est politique. La critique communautarienne du « soi vide », du soi désincarné, de la schizophrénie des libéraux, de la communauté « illusoire » présupposée par les théories de la justice distributive, met en avant le simple fait que le problème de l'identité collective devrait être (ou est devenu) le premier problème d'une théorie du bon ordre politique et de ses vertus. Ce n'est pas seulement le soi qui est vide dans les théories de la justice : ce sont les théories elles-mêmes, parce qu'elles négligent le fait que l'identité est logiquement prioritaire par rapport à l'intérêt ; ou, mieux, que la définition de l'identité est logiquement antérieure à celle de l'intérêt. Dans une théorie politique, l'identité adéquate résulte du partage d'un « nous », d'une tradition, d'une forme de vie commune avec autrui ; c'est elle qui nous permet de raconter une histoire, qui soit notre histoire ; et de partager durablement une idée, la simple idée d'une vie heureuse.

En fin de compte, nous ne saurions pas pourquoi il est si important de définir ce qui est juste pour nous, si nous ne savions pas qui nous sommes et ce qu'est pour nous un modèle de vie qui vaille la peine d'être vécu (une conception du bien). Le « nous » politique, la *philia* politique d'Aristote, définit les limites de la justice. Tel est bien le problème : il ne peut être déplacé et relégué, comme le font les théories libérales de la justice, dans la « pénombre de l'utilité ». En effet, la notion même d'utilité s'évanouirait, perdrait tout son sens : utilité pour *qui* ?

Pour la théorie politique, comme je l'ai dit, le *qui* pertinent ne peut qu'être une communauté constitutive du soi. MacIntyre prétend que le partage politique a pour objet une histoire, dont il nous est possible de parler avec autrui et à laquelle, de ce fait, nous reconnaissons qu'elle est la nôtre. La question n'est donc pas celle du partage de critères, de principes ou de valeurs servant à reconnaître comme justes les termes d'une coopération stable dans le temps. (Pour *qui* y aurait-il en réalité des termes justes ?) La question est celle du partage d'une chaîne de souvenirs cohérents, reliés et invariants et néanmoins contingents. Or, malgré mon aversion théorique convaincue pour les thèses communautariennes, je ne crois pas que la réponse de Dworkin (à propos d'une version modérée du communautarisme comme celle de Michael Walzer) – « ce sont des anecdotes, pas de la justice » – mette un terme au débat. (Le même

Dworkin [*A Matter of Principle,* chap. X ; « Liberal community », 479-504], d'ailleurs, a par la suite cherché à présenter une thèse sur la « communauté libérale », centrée sur l'idée d'intégrité dans le temps d'une interprétation socialement partagée du droit.)

Les communautariens ont de bonnes raisons à avancer, même si sur le fond ils ont tort. En tout cas la théorie politique communautarienne souligne sans ambiguïté les problèmes qui apparaissent quand les conflits (réels ou virtuels) pour la reconnaissance deviennent importants, et surtout lorsque ces conflits prennent le pas sur les conflits distributifs ou allocatifs. Cela nous montre quelle est la source de l'incertitude et à quelles questions connexes la théorie de la justice pour une société démocratique est appelée à répondre.

Voyons maintenant comment on peut ébaucher une discussion sur le partage politique qui corresponde à l'oscillation entre intérêts et identité, et au fait que la problématique semble naître d'une situation d'incertitude sur l'identité collective proprement politique (ce que doit être cette identité politique et dans quelle mesure elle peut durer, malgré le défi des différences : le défi qui naît des identités alternatives et, pour finir, de la tour de Babel : c'est de là que les problèmes éthiques des sociétés démocratiques de cette fin de siècle semblent tirer leur origine).

Considérons de nouveau les deux questions classiques de la théorie politique : l'ordre peut-il être justifié et quelles sont les conditions de sa stabilité ? Si étrange, à première vue, qu'il paraisse, les théories de la justice sont souvent engagées, pour la plupart, dans la recherche de solutions à la première question ; et, quant à la seconde, elles supposent que la stabilité résulte de l'ordre. Il semble que les raisons de la justification de l'ordre politique soient par elles-mêmes identiques aux raisons de sa stabilité. La stabilité du partage dans le temps n'est que l'effet du partage des principes ou des critères du juste et de l'injuste définis dans la théorie : le paradigme est toujours celui de Bentham. On observe alors que la révision, proposée par Rawls, des théories de la justice, et destinée à montrer comment on peut passer de la justice distributive à la justice politique, a trait à la question de la stabilité (la question est celle du rapport adéquat et original entre l'efficacité de la justice politique et les raisons de sa stabilité dans la durée). Ce qui confirme du même coup la situation spécifique d'incertitude à laquelle la théorie du libéralisme politique cherche à répondre. Rawls renonce ainsi à la solution présentée dans la troisième partie de sa *Théorie de la justice,* selon laquelle le partage est nécessairement celui des principes de justice comme noyau d'une conception incluant tout ce qui a (ou doit avoir) quelque valeur pour les citoyens et les citoyennes d'une société démocratique bien organisée. Le partage réduit, pour ainsi dire, au silence toute revendication issue de loyautés extérieures au champ de la *loyauté civile* commune (où l'on se reconnaît mutuellement comme citoyens). Ce qui correspond tout à fait à l'idée que le conflit distributif est un conflit revendicatif sans rapport avec les identités assignées ou données.

Loin d'être un donné extra-théorique, le domaine de la loyauté civile commune est justement ce qui fait problème pour le libéralisme politique. La question clef devient alors : comment est-il possible qu'apparaisse et se reproduise de façon stable dans la durée (de génération en génération) la loyauté civile commune, conçue comme illustration effective du partage politique, à son tour défini comme partage du sous-ensemble des valeurs politiques – et *seulement* politiques – fondamentales ?

Comme on le sait, la solution avancée pour résoudre le conflit lié aux identités ou le conflit pour la reconnaissance qui mine et érode le partage des valeurs politiques fondamentales (la loyauté civile commune) est centrée sur l'idée du consentement par recoupement (Rawls, *Libéralisme politique,* 183-189). Pour nous, le problème peut se présenter à peu près ainsi : ce qui doit être objet de partage durable, ce n'est pas l'ensemble des valeurs qui définissent notre identité au sein de doctrines ou de conceptions compréhensives du bien (religieuses ou non) différentes et opposées entre elles. C'est plutôt le sous-ensemble de recoupement non vide qui inclut les valeurs politiques fondamentales. Pour le libéralisme politique, la référence centrale est donnée par les éléments constitutionnels essentiels : il suffit de considérer : *1)* la Cour suprême comme paradigme de la raison publique ; *2)* les sujets de la raison publique et les assemblées ouvertes au débat public : citoyens votant sur des questions constitutionnelles ; candidats aux élections ; élus et représentants siégeant dans les assemblées et naturellement, juges à la Cour suprême dans les démocraties constitutionnelles soumises à un contrôle juridictionnel de constitutionnalité ou à la révision judiciaire ; *3)* la distinction introduite plus haut entre fins à long terme et objectifs à court terme, les constitutions concernant par principe les fins collectives à long terme. Le noyau du consensus par recoupement est accessible grâce au bon sens, ou, mieux, à la priorité du Raisonnable sur le Rationnel. Et le Raisonnable est défini en tant qu'aspiration à l'application des raisons publiques, tournées vers autrui, pour justifier des principes, des choix et des comportements.

En recourant aux raisons publiques, nous entrons dans le monde public vécu avec autrui. Le but est de trouver une base commune pour l'évaluation des éléments constitutionnels essentiels. Ceux qui sont disposés à coopérer dans le domaine du Raisonnable se reconnaissent ainsi réciproquement comme partenaires dans le champ de la loyauté civile commune. Le Raisonnable

résout d'un côté le conflit identitaire qui menace le partage politique et sa stabilité dans le temps, en présence de différences marquantes de toute espèce (loyauté, avec les engagements qui s'ensuivent, à l'égard de la réalité du pluralisme, c'est-à-dire à l'égard de la diversité des doctrines compréhensives) ; de l'autre il fournit un étalon homogène pour évaluer les intérêts sur la base d'un indice ou d'un critère d'urgence publiquement acceptable et donc partagé. Nous ne devons pas tout partager, comme les communautariens nous le demandent. Le partage concerne seulement les valeurs politiques qu'avec autrui nous reconnaissons comme « nôtres », pour une *multiplicité de raisons et de motivations* qui dépendent de loyautés différentes et relèvent de points de vue différents sur le monde politique et social. « Le raisonnable est public, mais pas au sens du rationnel. Cela veut dire que, grâce au raisonnable, nous entrons sur un pied d'égalité dans le monde public des autres et que nous nous trouvons avec eux prêts à proposer ou à accepter, selon le cas, des termes équitables de coopération. Ces termes, sous forme de principes, précisent quelles sont les raisons que nous allons partager et reconnaître publiquement, les uns devant les autres, comme socle de nos relations sociales. Dans la mesure où nous sommes raisonnables, nous sommes prêts à élaborer le cadre du monde social public » (*Libéralisme politique,* 82).

De toute évidence, il reste à résoudre un problème difficile. Rawls prétend que le consentement par recoupement doit être possible pour qu'un ordre politique démocratique (juste) soit stable dans le temps. Mais cela n'équivaut pas à en démontrer la possibilité : cela équivaut plutôt à une profession de foi raisonnable au sens de Kant. Pour éviter un résultat trop décevant ou embarrassant pour la théorie politique aux prises avec l'incertitude quant à l'identité collective de la citoyenneté démocratique, peut-être devra-t-on examiner de près une série de distinctions auxquelles Rawls semble beaucoup tenir et suggérer une approche du problème légèrement différente de celle qu'il préconise dans son *Libéralisme politique.* Dans ce texte, il distingue consentement par recoupement, *modus vivendi* et consentement constitutionnel.

Considérons le consentement comme *modus vivendi* : c'est le résultat d'un équilibre où chacun partage les valeurs politiques fondamentales parce qu'il est plus rationnel pour lui de les partager que de ne pas le faire. Cependant l'équilibre obtenu est en soi instable, parce que les raisons – ni publiques ni privées – de la préférence rationnelle pour le partage peuvent varier de façon contingente. Le *modus vivendi* est, peut-on dire, le fruit d'une heureuse coïncidence d'intérêts. Supposons alors qu'il laisse la place au consentement constitutionnel, au fait que soient incorporés dans une constitution des valeurs et des principes qui traduisent l'équilibre obtenu, par bonheur, grâce au *modus vivendi.* Nous n'en sommes pas encore au consentement par recoupement : en effet tout ce que produit le champ du partage proprement politique (la loyauté commune civile) semble être en réalité le partage d'une *culture* publique (d'une religion civile ?).

On pourrait donc penser, plutôt qu'à une série d'oppositions ou de distinctions, à une sorte de *processus.* (Il ne semble pas d'ailleurs que cela soit très différent du cheminement tortueux de la tolérance : d'abord *modus vivendi* ou traité de paix par épuisement ; puis, si nous acceptons de négocier avec autrui, c'est déjà là une façon de le reconnaître et d'être reconnu de lui.) Nous serions de nouveau amenés à user d'un modèle d'émergence, du type de celui de Hume auquel je me suis référé plus haut. On saisira alors plus clairement pourquoi, dans une société démocratique, la loyauté civile commune présuppose un processus, quelque chose comme une évolution, comme l'apprentissage et l'émergence d'une stabilité des reconnaissances mutuelles attendues ; cette stabilité une fois acquise, il est possible de réduire l'incertitude sur l'identité collective de la citoyenneté, et le bon sens devient le bien public d'une société pluraliste bien organisée (évolution, apprentissage et émergence de la stabilité incluent une diversité de circonstances parmi lesquelles les technologies politiques ou les procédures post-constitutionnelles peuvent avoir de l'importance).

Il semble donc que le « patriotisme constitutionnel » manifesté à la faveur du consentement par recoupement dans sa forme la plus stable soit à la fois un résultat et un présupposé important qui se renforce dans le temps. Il exige aussi le recours à l'histoire.

Maintenant, pour conclure, je pose la question suivante : le consentement par recoupement peut-il, même dans la version proposée ici, constituer une solution cohérente pour une théorie politique de la démocratie *fin de siècle* aux prises avec ses dilemmes éthiques et l'incertitude créée par le défi lié à la reconnaissance des différences et des identités ? Pouvons-nous penser qu'il soit possible de partager politiquement des éléments constitutionnels essentiels alors que nous sommes dans une incertitude significative vis-à-vis des « noms » qui sont pour nous politiquement importants ?

Ma réponse sera en gros la suivante : la thèse selon laquelle il existe un partage politique souligne aussi bien la convergence sur le sous-ensemble des valeurs politiques que la diversité des raisons pour lesquelles ou en vertu desquelles s'opère cette convergence. La thèse unit deux catégories de conditions qui relèvent d'une théorie de la justice politique (et non, au sens strict, de la justice distributive). La première est celle des modalités du partage, entendu politiquement ; la seconde est celle des différences que, de façon diverse, nous aspirons à voir reconnues et respectées, et non

annulées ou éludées du fait du partage. Or, dans la thèse que j'ai esquissée plus haut (moins radicale que celle proposée par Rawls dans son *Libéralisme politique*), les deux aspects semblent être également importants : d'une part, ce que la théorie exige que nous partagions politiquement et, d'autre part, ce que la théorie reconnaît comme valeur ou ce qui correspond à nos identités différentes.

La raison publique n'exclut pas que des raisons ni publiques ni privées tiennent un rôle, et un rôle important, dans la mise au jour des conditions du partage. Par convention, nous appellerons les raisons non publiques, raisons associatives. Les raisons associatives jouent en réalité un rôle décisif dans le passage au consentement par recoupement. C'est là un point important pour la théorie de la justice politique. L'idée est que des hommes et des femmes qui se reconnaissent des loyautés et des identités différentes (mémoires, religions, cultures) ne doivent pas renoncer aux raisons associatives qui interviennent dans leurs différentes conceptions compréhensives des valeurs : ces raisons coopèrent plutôt à la construction jamais achevée du monde public du Raisonnable sur la base de raisons associatives opérant au plus près du champ politique. C'est dans l'ensemble des raisons associatives que nous trouvons les raisons contiguës aux raisons publiques. Ainsi, il n'y pas d'opposition entre une politique de la dignité (et de la réciprocité) et une politique de la différence, en dépit de ce que semble affirmer Charles Taylor *(Multiculturalisme : différence et démocratie)*. Il y a plutôt, dans la théorie de la justice politique, contiguïté ou, si l'on préfère, continuité. La politique de la dignité est le résultat (possible) des raisons de la politique de la différence. (Il n'y a aucune exigence d'indifférence ou de scepticisme dans la thèse du partage politique ; personne n'a le droit de demander à autrui de corriger ses croyances sur la vérité, la validité ou la signification – partagée avec autrui – de la vie. Dans le monde public que nous construisons et partageons avec les autres, *chacun* doit pouvoir regarder ses propres croyances comme les croyances vraies et valides de *quiconque*. C'est là en effet la façon selon laquelle chacun est ou peut être regardé par autrui. Dans le cas contraire, il ne resterait que le fait de l'oppression ou, en fin de compte, de l'indifférence généralisée. Et celle-ci ne serait évidemment qu'une forme éduquée d'aveuglement ou de surdité « publique » devant les différences qui comptent pour nous : un véritable *déficit* éthique pour une forme de vie démocratique.)

La réponse libérale qui met en avant le partage politique me semble la tentative la plus sérieuse de prendre au sérieux les différences et de réduire l'incertitude significative engendrée par les conflits pour la reconnaissance. En effet, la théorie politique, en appliquant la tolérance à elle-même, nous invite à penser la communauté politique, nous-mêmes et tous ceux qui en sont membres (qui se situent dans le champ de la loyauté civile commune), comme une construction coopérative d'inclusion de la citoyenneté démocratique, un processus jamais achevé et qui doit rendre compte de raisons, de voix et de loyautés nombreuses, différentes, discordantes et conflictuelles.

Stuart Hampshire soutient que l'idéal de la raison publique est le fruit mûr d'une tradition à laquelle s'oppose vigoureusement « la représentation héraclitéenne de l'affrontement et du désaccord inévitable et vivifiant des idéaux moraux en compétition et des visions contradictoires de la vie fondées sur des souvenirs et des passions – une confrontation qui est contrôlée et réglée sur un mode précaire par des institutions imparfaites censées aborder les conflits et développer des fonctions d'arbitrage ». Tout en approuvant Hampshire, je ne crois pas qu'il s'agisse d'une opposition véritable entre deux perspectives différentes ou, comme Hampshire le prétend, entre deux représentations rivales des structures de la politique (et finalement de la nature humaine). Si l'aspect typiquement libéral de la représentation héraclitéenne veut que « toutes les parties, et pas seulement les groupes puissants et dominants, devraient avoir accès égal aux institutions et devraient être écoutées (selon l'adage juridique : *audi alteram partem*) » et si « les libéraux luttent pour que l'usage voulant que toute partie soit écoutée dans tous les cas devienne un fait acquis, car telle est leur passion, une passion pour la civilisation à l'intérieur même du conflit » (Hampshire, « Liberalism »), la thèse du partage politique est héraclitéenne, un point c'est tout. La passion pour la civilisation à l'intérieur du conflit n'est rien d'autre que la motivation qui nous pousse à nous interroger sur les conditions stables de la loyauté civile commune, conditions qui, lorsqu'elles disparaissent, laissent place, non plus au conflit, mais à la sécession ou à la guerre. Et ma version du consentement par recoupement comme processus est cohérente avec la référence de Hampshire à la précarité des institutions imparfaites.

Il peut se faire, naturellement, comme d'aucuns le prétendent, que la thèse du partage politique soit une utopie au sens négatif du terme ou, comme d'autres le dénoncent avec plus d'irritation et de sévérité, un camouflage hypocrite de minorités puissantes et privilégiées ou de majorités tyranniques, uniformes, instituées et égoïstes. Il peut aussi se faire que le malaise éthique des démocraties contemporaines soit destiné à en éroder les bases de justification et de légitimité, de l'*intérieur*. Il reste toutefois la constatation, en un sens réconfortante, que toute autre hypothèse politique possible, dans l'état actuel, serait pire ; ou, pour reprendre une fois de plus une boutade par trop usée sur la démocratie, que la thèse libérale du partage politique est (au moins pour ses tenants) sans doute la pire, à l'exception de toutes les autres dont on dispose ici ou là, dans un monde comme toujours, mais pas plus qu'auparavant, fort compliqué.

► AUDARD C., *Anthologie de l'utilitarisme,* Paris, PUF, 1997. — BEINER R., *Liberalism, nationalism, citizenship : essays on the problem of political community*, Vancouver, UBC Press, 2003. — BERTEN A. éd., *Libéraux et Communautariens,* Paris, PUF, 1996. — BROADBENT E. éd., *Democratic equality : what went wrong ?*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 2001. — COHEN E., *La Tentation hexagonale,* Paris, Fayard, 1996. — DWORKIN R., *A Matter of Principle,* Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1985 ; « Liberal Community », *California Law Review,* 1989, 77, 3, 479-504. — GAUTHIER D., *Morals by Agreement,* Oxford Univ. Press, 1986. — HABERMAS J., *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique* (1998), Paris, Fayard, 2000. — HAMPSHIRE S., « Liberalism », *The New York Review of Books,* 1994. — KYMLICKA W., *Liberalism, Community, and Culture,* Oxford, Clarendon Press, 1989. — LARMORE Ch., *Modernité et Morale,* Paris, PUF, 1993. — NAGEL T., « Moral conflict and political legitimacy », *Philosophy and Public Affairs,* 1987, 16, 215-240 ; *Égalité et Partialité,* Paris, PUF, 1994 (trad. de *Equality and Partiality*, Oxford Univ. Press, 1991). — PIZZORNO A., *Le radici della politica assoluta,* Milan, Feltrinelli, 1993. — RAWLS J., *A Theory of Justice,* Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press (trad. fr. C. Audard, *Théorie de la Justice,* Paris, Le Seuil, 1987) ; *Political Liberalism,* New York, Columbia Univ. Press (trad. fr. C. Audard, *Libéralisme politique,* Paris, PUF, 1995). — SADOUN M., *La Démocratie en France,* vol. 1 et 2, Paris, Gallimard, 2000. — SADOUN M. & DONEGANI J.-M., *La Démocratie imparfaite,* Paris, Gallimard « Folio », 1994. — SHABANI O. A. P., *Democracy, power and legitimacy : the critical theory of Jürgen Habermas*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 2003. — SHAPIRO I. & MACEDO S., *Designing Democratic Institutions*, New York, New York Univ. Press, 2000. — TAYLOR C., *The Politics of Recognition,* in *Multiculturalism and « The Politics of Recognition »,* Princeton, Univ. Press, 1992 (trad. fr., *Multiculturalisme : différence et démocratie,* Paris, Aubier, 1994). — TENZER N., *Le Tombeau de Machiavel,* Paris, Flammarion, 1997. — TRAKMAN L. & GATIEN S., *Rights and responsibilities*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1999. — VECA S., *Éthique et politique* (1989), Paris, PUF, 1999. — WALZER M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality,* trad. fr., Paris, Seuil, 1997). — WILLIAMS B., *La Fortune morale,* Paris, PUF, 1994.

Salvatore VECA

→ *Bentham ; Citoyen ; Communautarisme ; Communauté ; Conflit et consensus ; Droit ; Hobbes ; Hume ; Impartialité ; Intérêt ; Justice ; Libéralisme ; Libertarianisme ; Pénalisation ; Rawls ; Tocqueville ; Utilitarisme.*

DÉONTIQUE (Logique)

La logique déontique, dont il importe d'emblée d'affirmer le caractère non déontologique, étudie les rapports formels entre des concepts normatifs tels que obligation, permission, interdiction. Le terme « déontique » vient du grec *déon* / δέον (ce qu'il faut), *deontôs* / δεόντωσ (comme il se doit), *déomai* / δέομαι (avoir besoin de, devoir). Est toujours exprimé un manque qui exige d'être comblé, ou une demande à satisfaire. En ce sens, la logique déontique peut être dite une logique du *falloir.*

Dans une conception finaliste d'une nature dont fait partie l'homme, « ce qu'il faut » (δέον) signifie ce qui est nécessaire (en vue de...) *et* ce qui est obligatoire (en vue de...). C'est ainsi qu'Aristote affirme que ce qui doit être revêt plusieurs acceptions (*Réfutations sophistiques,* 177, *a* 20). « Ce *qui doit* être a un double sens : il signifie ce qui est inévitable, comme c'est souvent le cas pour les maux (car un mal de quelque sorte est inévitable), et nous disons d'autre part aussi des choses bonnes qu'elles *doivent* être » (*ibid.,* 165, 35). L'homonymie remarquée par Aristote permet de comprendre que dans beaucoup de langues naturelles, des verbes tels que *devoir* ou *falloir* expriment tout aussi bien l'obligation que la nécessité, d'une part, et que *pouvoir* exprime la possibilité et la permission, d'autre part. (Que l'on songe à l'usage réprobatif de « ce n'est pas possible ! » au sens de « c'est inadmissible ».) Ce n'est donc point par hasard que nous parlons de *lois* juridiques et/ou morales (nécessité déontique), mais encore de *lois* physiques (nécessités naturelle ou causale) et de *lois* logiques (nécessité logique). Nous laissons ouverte la question de savoir si une contradiction dans le calcul propositionnel classique est une *impossibilité* logique.

Pour Abélard, est nécessaire ce que *demande* la nature, est possible ce que la nature *permet,* et est impossible ce qu'elle *interdit* (S. Knuutilla, in *New Studies in Deontic Logic,* n. 27, p. 236 et 247). Ce qu'exprime, dans une conception finaliste de la nature (des choses), l'adage *verum et bonum convertuntur.* Il n'est donc pas étonnant que la logique déontique ait été conçue comme une logique isomorphe ou parallèle à la logique modale aléthique. Du moins partiellement isomorphe car, si du nécessaire on peut inférer le vrai, et du vrai le possible, il n'en va pas de même pour l'obligatoire. Celui-ci permet d'inférer le permis, sans qu'il y ait un analogue à l'adage *ab esse ad posse valet illatio.* Ce n'est pas parce qu'un état de choses est le cas qu'il est permis et, par ailleurs, il est de la nature de la loi ou de l'obligation de pouvoir être violée (cf. *infra,* le principe de précarité).

Leibniz, considéré tardivement mais à juste titre comme un précurseur de la logique déontique, exprime le lien entre modalités aléthiques et déontiques dans une formule laconique – *omne necessarium debitum est* – que les juristes ont traduit dans l'adage « nécessité fait loi ». Mais que la loi ne fasse pas nécessité témoigne encore du caractère déviant de la logique déontique. Par ailleurs, que l'obligatoire implique le possible nous rappelle qu' « à l'impossible nul n'est tenu », ainsi que le principe kantien *aus Sollen folgt Können* (*cf. infra*). Dans ses *Elementa Iuris Naturalis,* Leibniz note que *licet, non-licet, debet* et *non-debet* sont analogues aux possible, non-possible, nécessaire et contingent. Il ne faisait ainsi que mettre en parallèle ce qui avait déjà été entrevu au Moyen Âge, mais il semble ne pas avoir exploité l'interdéfinissabilité des opérateurs de chaque modalité.

Dans le tableau ci-dessous, *M (Möglich)* vaut pour « possible », *N (Nötig)* pour « nécessaire », *O* pour « obligatoire », *P* pour « permis ». ↔ et ∃ sont les quantificateurs universel et existentiel, « ~ », « & » et, par la suite, « ∨ », « → », « ↔ » seront les symboles pour la négation, la conjonction, la disjonction inclusive, l'implication matérielle et l'équivalence. (*M* et *N* sont souvent représentés par ◇ et □).

Modalité		
Existentielle	*Aléthique*	*Déontique*
Universel (↔)	Nécessaire *(N)*	Obligatoire *(O)*
Exister (∃)	Possible *(M)*	Permis *(P)*
Partiel (∃ & ∃ ~)	Contingent (*M* & *M* ~)	Facultatif (*P* & *P* ~)
Vide (~ ∃)	Impossible (~ *M*)	Interdit (~ *P*)

On sait que ↔ = ~ ∃ ~, et que *N* = ~ *M* ~. Il en va de même pour les opérateurs déontiques. En effet, est obligatoire ce qu'il n'est pas permis de ne pas faire, et est permis ce qu'il n'est pas obligatoire de ne pas faire, c'est-à-dire ce qui n'est pas interdit. (Nous verrons que ce n'est là qu'un des sens possibles de la permission.) Ainsi donc, *O* = ~ *P* ~, et *P* = ~ O ~.

En 1926, Jean Ray donne les deux interprétations modales (aléthique et déontique) du « carré logique » et énonce vingt-quatre inférences immédiates « juridiques » (*Essai sur la structure logique du code civil français*, chap. II, Paris, Alcan). La même année, Ernst Mally publie *Grundgesetze des Sollens : Elemente der Logik des Willens.* Il appelle *Deontik* cette logique du « il faut » *(es soll sein)* et propose une axiomatique, mais arrive à démontrer *p* → *Op* et *Op* → *p*, et donc que *p* et *Op* sont équivalents. Ce que l'auteur qualifie d'étrange *(befremdlich)*, car, comment fonder une logique du devoir-être si être et devoir-être sont interchangeables ? (sauf à reconnaître ce que J.-L. Gardies appelle « l'erreur de Hume »). En 1938, paraît un article décisif de J. Jørgensen (« Imperatives and Logic », *Erkenntis,* 7, 1937-1938, p. 288-296), suivi en 1941 par un article du même titre par A. Ross (*Theoria,* 7, p. 53-71). Traditionnellement, seules sont porteuses d'une valeur de vérité les propositions, la fausseté étant une des deux valeurs de vérité. Or ni les impératifs ni les normes ne sont des propositions. Ils ne sont ni vrais ni faux, et ne peuvent donc faire l'objet d'une « logique ». Le « dilemme de Jørgensen » est dès lors le suivant : ou bien la logique (propositionnelle bivalente) vaut, et alors une logique des impératifs et des normes est impossible, ou bien on construit une logique des impératifs ou des normes, mais dès lors il faut renoncer aux principes élémentaires de la logique classique. Les thèses de Jørgensen et de Ross reformulent ainsi la distinction *Sein - Sollen,* en déclarant impossible une logique du devoir-être. Elles seront déterminantes pour un auteur comme Kelsen.

Le véritable développement de la logique déontique se fera en 1951, avec le premier système de von Wright (« Deontic Logic », *Mind,* 60) et la « Théorie des propositions normatives » de Kalinowski, parue en 1953 (*Studia logica,* 1) mais rédigée en 1951. L'ombre de Ross planera sur cet « enfant à problèmes dans la famille des théories logiques », comme le dira von Wright en 1991 (« Is there a Logic of Norms ? », *Ratio Iuris,* vol. 4, n° 3). L'enfant a plus de quarante ans, mais il est schizophrène de naissance, tiraillé entre une « logique-connaissance » et une « logique-construction », distinction proposée par Kalinowski, et qui n'est pas sans rappeler le débat entre la théorie de l'argumentation (Perelman) et la logique juridique. D'une part, Kalinowski développe deux systèmes qui, à partir notamment des syllogismes pratiques tels qu'on les trouve chez Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (1144 *sq.*) et *Du mouvement des animaux* (701), tentent de formuler la pensée discursive morale et juridique, et de les formaliser. Il formule les résultats de la démarche (« logique-connaissance ») comme suit :

« 1 / $\mathbf{K}_1$ et $\mathbf{K}_2$ ordonnent en systèmes déductifs formalisés les thèses constituant une partie du fondement logique de la connaissance se proposant de diriger l'action, thèses auxquelles nous donnons en conséquence le nom de "logique des propositions normatives" ;

« 2 / Les deux systèmes présentent en même temps – vu l'analogie entre la logique des propositions modales et celle des propositions normatives – un essai partiel d'axiomatisation de la logique des propositions modales d'Aristote (carré logique, table des équivalences, fragment de syllogistique » (*Études de logique déontique,* p. 52-53). $\mathbf{K}_1$ contient des variables nominales, représentant des noms singuliers de sujets d'action, des noms singuliers d'action. Ces noms ainsi que leur relation sont susceptibles de différentes négations. Ainsi, aucune confusion n'est possible entre « a doit ne pas faire A », et « a ne doit pas faire A », « a doit faire non-A », etc. Il ne s'agit pas là, comme le suggère Bailhache (p. 20, n. 1), de « simples confusions linguistiques ».

Par ailleurs, l'auteur estime que, précisément parce que contenant des variables nominales, son langage est plus riche que celui de von Wright, mais qu'il est aussi plus pauvre parce qu'il ne contient pas des expressions comme « A → B », « *O* (A → B) », etc. Il se félicite néanmoins de ne pas les avoir introduites car c'est justement à cause de leur inexistence qu'il échappe aux paradoxes de l'implication.

Le projet de cette démarche est de toute évidence une réplique à Ross. Il s'agit en effet de construire un calcul *propositionnel* des normes, c'est-à-dire une logique aléthique, dont les propositions sont vraies ou fausses selon leur adéquation à des *faits normatifs.* Les normes ont une portée

ontologique dont les fondements sont à trouver dans une métaphysique d'inspiration thomiste.

À cette « logique-connaissance », Kalinowski oppose « la logique à la manière des mathématiciens » (titre du chap. IV de sa *Logique des normes*), ou la « logique-construction ». Celle-ci cherche à élargir un système formel déjà existant en système déontique, « recourant à cet effet à des transpositions ou à des transformations plus ou moins aprioriques et mécaniques, voire combinatoires » (*Études de logique déontique,* p. 41). Et de mentionner « l'histoire des "innombrables" systèmes de Georg Henrik von Wright [...] sur ce point très significative, leur auteur étant toujours en mal de transformation du dernier en date de ses calculs déontiques afin d'en assurer l'accord avec nos intuitions et en rendre ainsi possibles l'interprétation et l'application » *(ibid.)*. Et, il est vrai, von Wright reconnaît que son parcours a connu pas mal de revirements (« My journey through the landscape of deontic logic has had many twists and turns ») (*Practical Reason*, p. 265).

Autant Kalinowski s'est toujours déclaré satisfait de son travail de 1951-1953, autant von Wright se déclare insatisfait de ses recherches. C'est pourtant ce dernier qui influencera la grande majorité des auteurs déonticiens.

La logique modale déontique se présente comme un développement du calcul propositionnel parallèle à celui qu'opère la logique modale (aléthique). Ainsi, soit un système modal aléthique **T.** Il comporte les règles d'inférence et les lois logiques du calcul propositionnel et, en outre, un minimum de définitions et d'axiomes.

Définition de M : $Mp = df \sim N \sim p$.

Ax. 1 : $N(p \rightarrow q) \rightarrow (Np \rightarrow Nq)$.

Ax. 2 : $Np \rightarrow p$.

Règle de nécessitation : si α est une thèse, $N\alpha$ l'est également.

Règle d'extensionnalité : si $\alpha \leftrightarrow \beta$ est une thèse, $N\alpha \leftrightarrow N\beta$ l'est également.

Dans la version déontique **DT**, la règle de nécessitation deviendrait règle d'obligation. Si α est une thèse, $O\alpha$ l'est également.

DT exigerait en outre le remplacement sans plus de N et M par O et P. Or, il n'en est rien, si du moins on veut que le système soit « sain ». La version déontique de l'axiome 2 « ne peut pas » être $Op \rightarrow p$, mais « doit » être $Op \rightarrow Pp$, et ceci en vertu de la *précarité* de la norme. Que p soit obligatoire n'implique pas que p soit le cas, car il appartient à la norme de pouvoir être transgressée. Ainsi :

$$M(Op \,\&\, \sim p)$$

mais non

$$P(Op \,\&\, \sim p).$$

On peut se demander si la notion de précarité de la norme est extra-logique. Rien ne nous empêche d'admettre $Op \rightarrow p$ comme axiome, mais il faut être conscient en ce cas de construire un « système idéal » totalement inadapté aux « faits » déontiques, moraux ou juridiques.

Dans le système DT, nous pourrons déduire :

$$O(p \,\&\, q) \rightarrow (Op \,\&\, Oq)$$

$$P(p \,\&\, q) \rightarrow (Pp \,\&\, Pq)$$

$$P(p \vee q) \rightarrow (Pp \vee Pq)$$

Un des systèmes de von Wright a comme axiome $P(p \vee q) \leftrightarrow (Pp \,\&\, Pq)$, qui traduirait mieux la réalité extra-logique de la permission : si j'ai la permission de lire ou d'écrire, j'ai la permission de lire mais aussi celle d'écrire. Il s'agit en ce cas de la permission de libre choix. (Notons que la disjonction étant inclusive, $Pp \vee Pq$ n'exclut pas $Pp \,\&\, Pq$; simplement, elle ne s'y limite pas.)

Presque tous les systèmes axiomatiques sont confrontés à des paradoxes. Reprenant l'implication matérielle du calcul propositionnel, ils héritent forcément des paradoxes $\sim p \rightarrow (p \rightarrow q)$ et $q \rightarrow (p \rightarrow q)$. Mais d'autres paradoxes ont surgi dont – qui s'en étonnerait ? – celui énoncé par Ross lorsqu'il voulait montrer l'impossibilité d'une logique non propositionnelle.

$Op \rightarrow O(p \vee q)$ est incontestablement une thèse, mais elle a donné lieu à l'exemple suivant : « S'il est obligatoire de poster cette lettre, il est obligatoire de la poster ou de la brûler. » (Notons que l'exemple suivant est beaucoup moins choquant : « S'il est obligatoire de poster cette lettre, alors il est obligatoire de la poster ou de la remettre en main propre. ») Une pragmatique s'inspirant des échelles argumentatives de Ducrot opterait d'ailleurs en faveur de la remise de la lettre. Selon von Wright, le paradoxe serait évitable à condition d'entendre la permission comme libre choix, mais il admet que cela mènerait à des absurdités comme $Op \rightarrow Pq$: s'il y a une situation obligatoire, n'importe quoi est permis (or, qu'il y ait au moins une obligation – ou interdiction – est une exigence minimale, car un système où il n'y aurait *que* des permissions n'est en rien normatif). Le paradoxe ne devrait pas troubler plus que la simple disjonction inclusive. Pragmatiquement, on ne dit pas que Jean est dans la cave ou dans le jardin si on sait qu'il est dans la cave.

Autre paradoxe est celui de « l'obligation dérivée » *(commitment),* qui est la version déontique du paradoxe de l'implication matérielle $\sim p \rightarrow (p \rightarrow q)$:

$$O \sim p \rightarrow O(p \rightarrow q).$$

Si p est interdit, alors l'accomplissement de p nous oblige à n'importe quoi. Or, en vertu du principe de précarité, rien n'empêche la transgression d'un interdit.

L'expression $O \sim p \rightarrow O \sim (p \,\&\, q)$ quant à elle, traduit le paradoxe du bon Samaritain. Car pour bonne que soit l'action q, elle a lieu dans le contexte d'une action interdite $O \sim p$. Et si, pris de

remords, c'est le voleur qui vient au secours de sa victime, il suffira de parler du paradoxe du brigand. Le caractère paradoxal réside en ce que une action bonne devient interdite, mais cela seulement dans un contexte où un interdit a préalablement été transgressé. Par ailleurs, il ne suffit pas que l'action soit bonne – cela relève de la morale et non de la déontique : il faut qu'elle soit obligatoire.

Le paradoxe de « l'obligation réparatrice » *(contrary-to-duty imperative)*, présenté par Chisholm en 1963, porte encore sur l'implication matérielle et donc sur la disjonction inclusive.

Soit :

(1) Op

(2) $O(p \rightarrow q)$

(3) $\sim p \rightarrow O \sim q$

(4) $\sim p$

(1) Il faut se porter au secours de ses voisins.
(2) Il faut que si on y va, on le dise aux voisins.
(3) Mais si on n'y va pas, il faut ne pas dire qu'on vient.
(4) On n'y va pas.

De (1) à (2), on infère Oq, mais (3) et (4) permettent d'inférer $O \sim q$. Nous obtenons donc Oq et $O \sim q$, alors que Oq implique $\sim O \sim q$.

Tous ces paradoxes ne sont *que* des paradoxes, et même des faux paradoxes si par là nous voulons dire qu'ils heurtent l'opinion, mais non la raison (cf. Gardies, « Logique déontique et droit », p. 104, in *Les Fondements logiques de la pensée normative*). Ils montrent en tout cas qu'il faudrait disposer d'un formalisme incluant des variables pour classes d'agents et d'actes ainsi que des constantes et variables temporelles. Ainsi par exemple, il va de soi que le bon Samaritain arrive après qu'un acte mauvais a été commis par quelqu'un d'autre et que, dans la version du paradoxe du brigand, celui-ci « n'est plus le même homme ».

Réduire la logique déontique à la modale aléthique est évidemment séduisant. Pareille réduction va plus loin que le constat d'un parallélisme, puisqu'elle le supprime. C'est en ce sens que va la tentative d'Anderson qui, renonçant à l'implication matérielle, fait recours à l'implication stricte $N(p \rightarrow q)$. Le conséquent de l'implication est **S**, c'est-à-dire une proposition énonçant qu'une sanction – peu importe laquelle – a lieu (« The Formal Analysis of Normative Systems », *in* Rescher N., *The Logic of Decision and Action*, p. 147-213). Il peut ainsi définir l'obligation en termes modaux certes, mais aléthiques :

$Op =_{df} N(\sim p \rightarrow \mathbf{S})$, ou, ce qui revient au même

$Pp =_{df} M(p \;\&\; \sim \mathbf{S})$.

Une fois de plus, c'est une évidence extralogique qui, pour correspondre à la « réalité » normative, nous fait accepter comme axiome :

$M \sim \mathbf{S}$.

Il se fait que la sanction s'impose mais qu'elle ne s'applique pas toujours. Ou qu'elle est appliquée en cas de non-transgression de la norme. Avatar du principe de précarité ?

Pour séduisante qu'elle soit, la démarche d'Anderson a suscité des critiques tant logiques que métaphysiques. Que la sanction ne suive pas *nécessairement* la transgression a rendu la sanction symbolique : désapprobation – à la limite, mauvaise conscience – (mais le « bon mal-faiteur » a-t-il des scrupules ?). Selon Kalinowski, deux objections au moins peuvent être faites au projet d'Anderson : la circularité de la réduction, puisque la notion de sanction relève déjà de la déonticité ; la *naturalistic fallacy*, en ce sens qu'on croit pouvoir réduire le devoir-être à des faits.

Il y a peut-être une circularité autre encore que celle relevée dans la notion de sanction. Car on demande aux foncteurs M et N d'exprimer non la possibilité ou la nécessité d'une sanction mais le fait de sa légitimité, ou de son autorisation. Nous ne quittons donc pas la déontique. Enfin, on peut s'interroger sur la pertinence de l'implication, même stricte, et sur sa structure syntaxique. Souvent le langage naturel ne fait pas de distinction entre « il est nécessaire que p implique q » et « p implique nécessairement q ». Sans affirmer que le formalisme doit être la transcription de la syntaxe naturelle, ne peut-on tout de même pas dire que $p \rightarrow Nq$ est un candidat plausible de telle sorte que la définition de l'obligation ne ferait plus appel à l'implication stricte :

$Op =_{df} \sim p \rightarrow N\mathbf{S}$.

Cela n'est pas sans évoquer les difficultés rencontrées en 1951 par von Wright où $O(A \rightarrow B)$, analogue déontique de l'implication stricte, était correct, mais où $A \rightarrow OB$ ou des expressions avec itération de foncteurs déontiques étaient des expressions mal formées. Elles l'étaient effectivement parce que A et B étaient des noms d'action (par ex. le meurtre de Jules César) ou des types d'action (tuer), non des propositions. Sous la critique de divers auteurs, il a suffi à von Wright de construire une logique pour propositions ou pour énoncés concernant des normes, et l'expression $O(p \rightarrow q)$ est vite apparue inadéquate pour exprimer une obligation conditionnelle. Lui préférer l'expression « mixte » $p \rightarrow Oq$ n'éludait pas l'implication matérielle. Aussi von Wright propose-t-il en 1968 *(An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action)* un nouvel opérateur, dyadique. L'obligation est définie à partir de la permission :

$O(\text{-/-}) =_{df} \sim P(\sim \text{-/-})$,

où les tirets figurent pour des expressions du calcul propositionnel. $O(p/q)$ se lit alors « p est obligatoire, à condition que q ». L'opérateur « -/- » renvoie clairement vers une logique de temps et de l'action. Ainsi, grâce à l'introduction d'un opéra-

teur *T*, *pTq* se lisant « *p*, et ensuite *q* », *d*(*pTq*) indiquera que (*pTq*) est accompli (*do*) ; *f*(*ptq*) au contraire indique qu'on s'en abstient (*forbear*). *Od*(~ *pTp*) signifie alors qu'il est obligatoire de faire en sorte que *p* soit le cas. La « norme-négation » de *Od*(~ *pTp*) sera *Pf*(~ *pTp*) (cf. von Wright, *Norm and Action*).

Le développement de la « sémantique des mondes possibles » (Kripke et Hintikka) a permis de penser à nouveaux frais les rapports entre logiques modales aléthique et déontique. Il ne s'agit plus de réduire la déontique à l'aléthique, mais d'en faire un cas particulier. L'avantage de cette sémantique sur la méthode axiomatique est que pour toute expression, la structure syntaxique suffit pour montrer, par un procédé algorithmique, que l'expression est valide ou non. « L'originalité des procédures Kripke-Hintikka tient à ce qu'elles réussissent à extensionnaliser le *conditionnel*, en prenant le parti de considérer ce mode comme un *indicatif dans le possible* » (J.-L. Gardies, *op. cit.*, p. 106). En admettant qu'une pluralité de mondes possibles soit pensable (à partir de notre monde), on dira que *p* est nécessaire si *p* est vrai dans tous les mondes possibles et que *p* sera possible si *p* est vrai dans au moins un monde. (Faut-il que ce soit dans un monde alternatif ?) Cela suppose évidemment une relation entre notre monde et ses variantes possibles. Peu importe comment nous nommons cette relation, il suffit d'en connaître les propriétés dans chaque système. Ainsi, di Bernardo propose que la relation d'accessibilité à un autre monde puisse se limiter à la « concevabilité » de ce monde (« Semantics for Normative Systems », p. 46, in *Les Fondements logiques de la pensée normative*). (Nous préférerions parler d'un monde « pensable » même si chez Kant, pareil monde n'est pas accessible mais *doit* seulement pouvoir l'être.)

Considérons le système **T** (p. 374). La relation binaire d'accessibilité entre mondes possibles y est sérielle (c'est-à-dire que dans tout monde, il y a moyen d'accéder à un autre monde) et réflexive, puisque *Np* → *p*. Tout monde y est accessible à lui-même, puisqu'il est une variante possible de lui-même (cf. Bailhache, *op. cit.*, p. 36). Si nous ajoutons au système **T** l'axiome *Np* → *NNp*, nous obtenons alors le système **S4** de Lewis. La relation d'accessibilité y est transitive, car « les caractères d'un monde déjà caractérisé à partir d'un premier sont en quelque sorte contenus dans les caractères de ce premier monde » (*ibid.*). Le système **S5** ajoute à **T** l'axiome *Mp* → *NMp*. À la réflexibilité et la transitivité s'ajoute ici la symétrie, c'est-à-dire que les mondes accessibles à partir d'un monde donné sont équivalents. En « transposant » cette sémantique des mondes possibles (parce que accessibles dans certaines limites) à la logique déontique, il suffira de « concevoir » parmi tous les mondes accessibles ceux qui sont, en outre, « permissibles » ou « admissibles » parce que « bons ».

Remarquons que la relation de permissibilité, comme celle d'accessibilité, se fait à partir de « notre monde ». Même la notion de nécessité était déjà, ainsi, relativisée. Mais dans le cas d'une interprétation déontique, il faut probablement une pluralité de « nos » mondes, due à la diversité des institutions juridiques, morales, politiques, etc. La relativité de l' « obligatoriété » est plus grande que celle de la nécessité, et rendra possibles les conflits de devoirs et de permissions. Sera obligatoire dans le système **DT** ce qui est vrai dans tous les mondes admissibles, et permis ce qui l'est dans au moins un. Mais voici que reparaît le principe de précarité. Il ne suffit pas qu'un état de choses soit le cas dans « notre » monde réel pour qu'il soit permis. Ainsi la relation de permissibilité ne sera-t-elle pas réflexive (ce qui équivaudrait à accepter *Op* → *p*) mais seulement sérielle.

Le système **DS4** ajoute à **DT** l'axiome *OP* → *OOp*. La relation y est transitive, ce qui signifie que si la chaîne des mondes alternatifs permis est une suite ordonnée de projets. allant de la réalisation d'obligations élémentaires à la réalisation d'obligations plus complexes et élevées, on continue à respecter les obligations initiales (cf. di Bernardo, *op. cit.*, p. 53).

Le système **DS5** *inclura l'axiome Pp* → *OPp*. Tous les mondes, admissibles à partir du nôtre (ou d'un des nôtres), directement ou par l'intermédiaire d'autres mondes permissibles, sont équivalents, c'est-à-dire permissibles entre eux. Mais en vertu du principe de précarité présent en **DT**, le monde « réel » en est exclu. C'est dire que par rapport à notre monde, tous les mondes déontiquement admissibles se valent ; ils sont les *meilleurs* mondes possibles par rapport au(x) nôtre(s). Mais étant équivalents, on pourrait passer à l'affirmation de leur identité et donc parler *du* meilleur des mondes possibles, et ce n'est par principe pas le nôtre !

Cela évoque évidemment le *règne des fins* de Kant. Certes, ce règne des fins est unique, pour d'autres motifs que l'équivalence d'une pluralité de mondes parfaits. C'est l'exigence d'universalité qui pose forcément comme unique ce monde pensable. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs,* Kant note que « la téléologie considère la nature comme un règne des fins ; la morale, un règne possible des fins comme règne de la nature » (2[e] sect., note). Cela signifie peut-être que le règne des fins est un univers où tous les mondes accessibles sont également admissibles et donc, que dans tout monde déontologiquement « parfait », il y aurait coïncidence (identité ?) entre lois naturelles ou physiques, et lois déontiques. Le principe de Leibniz *Np* → *Op* affirme dès lors que nécessité fait loi parce que l'ensemble des mondes permissibles est inclus dans celui des mondes accessibles et la distinction entre être et devoir être disparaît. Mais il faut se souvenir de la distinction entre

« agir conformément au devoir » et « agir par devoir » et opposer à l'optimisme leibnizien le prudent principe kantien de la possibilité du devoir $Op \rightarrow Mp$, ou mieux, comme le suggère avec pertinence Hintikka, $O(Op \rightarrow Mp)$ (« Deontic Logic and its Philosophical Morals », in *Models for Modalities*, p. 199). Nous ne vivons pas dans le meilleur des mondes possibles, mais celui-ci doit être pensable comme obligatoire.

Qu'en est-il de l'apport éventuel de la logique déontique au droit ? Nous n'évoquerons que deux problèmes. Le problème des « lacunes » est bien connu des juristes : la consistance et la complétude du droit – dans la mesure où le droit se veut système – n'est pas tant à charge du législateur que de l'interprète (théoricien ou praticien). Non seulement le législateur ne peut pas prévoir tous les cas obligatoires ou interdits, il n'abroge pas non plus toujours *explicitement* certaines dispositions. Concrètement, cela signifie que, d'une part, il n'a pas à prévoir ce qui est permis (au sens de ni obligatoire ni interdit), mais qu'il devrait *permettre explicitement* ce qu'il abroge ou ce à quoi est dérogé. La permission peut être implicite ou explicite selon qu'elle est ou non simple absence d'interdiction. Or, la simple absence d'interdiction permet l'interdéfinissabilité de O et de P. Il est donc normal que, à cause de l'analogie avec N et M, la logique déontique ait été séduite par cette conception « faible » de la permission. S'il y a interdéfinissabilité, tout acte ou fait aura un statut normatif ; ne comportant que le permis ou l'interdit, le « système » sera *clos*. Il sera *ouvert* s'il comporte ou n'exclut pas des états de chose ou des actes qui ne sont ni permis, ni interdits.

Est permission faible, ce qui n'est pas interdit. *Nullum crimen sine lege*. La permission forte ou explicite suppose que le « système » soit ouvert et que la permission soit en fait l' « annulation » ou la « levée » d'une interdiction préalable. Il s'agirait en ce cas de ce que les juristes qualifieraient d'abrogation.

L'écart entre une logique déontique qui, pour être pertinente, devrait formaliser temps, agents, destinataires, actes, etc., et la pratique du droit, rappelle le débat entre logique juridique, d'une part, et argumentation et pragmatique, d'autre part. Concluons donc par l'introduction à l'*Essai sur la logique déontique* de Bailhache, pénible pour les juristes et moralistes supposés non logiciens :

« En excluant les conflits de devoirs, nous ne voudrions pas laisser penser que nous nous figurons la *réalité normative* exempte de toute absurdité, loin de là. Mais [...] nos systèmes rejettent les conflits de devoirs par-delà la barrière de l'admissibilité des intuitions. Cela présuppose bien entendu une *conception entièrement rationnelle de la pensée*, la contradiction, le conflit de devoir ne sont pas pensables. Je ne veux pas dire qu'ils ne puissent pas surgir dans "la vie déontique" de tous les jours. Mais mon avis est que, sitôt les données de la situation correctement formulées, ces scandales disparaissent d'eux-mêmes de la pensée authentique » (Bailhache, p. 10).

► ALCHOURRON C. E. & BULYGIN E., *Normative Systems*, Vienne/New York, 1971. — ANDERSON A. R., « A Reduction of Deontic Logic to Alethic Logic », *Mind*, 67, 1958. — AQVIST L., « Good Samaritans, Contrary-to-Duty Imperatives and Epistemic Obligations », *Noûs*, 1, 1967. — BAILHACHE P., *Essai de logique déontique*, Paris, Vrin, 1991. — GARDIES J.-L., *Essai sur les fondements* a priori *de la rationalité morale et juridique*, LGDJ, 1972 ; *L'Erreur de Hume*, Paris, PUF, 1987. — GENSLER H. J., *Formal Ethics*, Londres, Routledge, 1996. HILPINEN R. éd., *Deontic Logic : Introductory and Systematic Readings*, Dordrecht, 1971 ; *New Studies in Deontic Logic. Norms, Actions and the Foundations of Ethics*, Dordrecht, 1981. — HINTIKKA J., « Deontic Logic and its Philosophical Morals », *Models for Modalities*, Dordrecht, 1969. — KALINOWSKI G., *Études de logique déontique I* (1953-1969), LGDJ, 1972 ; *La Logique des normes*, Paris, PUF, 1972. — KALINOWSKI G. & SELVAGGI F. éd., *Les Fondements logiques de la pensée normative*, Rome, Analecta Gregoriana, 1985 ; *Ratio Juris*, vol. 4, n° 3, 1991. — PRIOR A. N., « The Paradoxes of Derived Obligation », *Mind*, 63, 1954. — ROYAKKERS L. M. M., *Extending deontic logic for the formalisation of legal rules*, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers, 1998. — WEINBERGER O., *Alternative action theory : simultaneously a critique of Georg Henrik von Wright's practical philosophy*, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers, 1998. — WRIGHT G. H. VON, *Norm and Action*, Londres, 1963 ; « An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action », *Acta Philosophica Fennnica*, 21, 1968 ; *Practical Reason*, Basil Blackwell, 1983.

Jan DE GREEF

→ *Aristote ; Causes de l'action ; Dilemmes moraux ; Impératifs ; Loi ; Moyen Âge ; Normes et valeurs ; Pratique*

DÉONTOLOGIE

Étymologiquement science du devoir, le terme « déontologie », a été créé par J. Bentham (*Deontology or the science of morality*, 1834) et employé, par la suite, par les utilitaristes pour désigner l'étude empirique de ce qu'il convient de faire dans une situation sociale déterminée. Cependant, l'usage de cette notion s'est rapidement circonscrit au domaine professionnel et fait allusion, dans le langage courant, à l'ensemble des devoirs liés à l'exercice d'une profession. Ces devoirs qui reposent sur une pratique et des valeurs partagées, trouvent leur origine dans la dissymétrie initiale de la rencontre entre le professionnel détenteur d'une compétence technique qui lui confère un pouvoir exorbitant et l'usager qui, de ce fait, se trouve sous sa dépendance. Concrètement, la déontologie se présente comme un ensemble de règles exprimées de façon formelle et explicite et dont la transgression est susceptible de sanction. Cette formalisation de la déontologie et sa traduction en termes de droit positif nous permettront de la différencier, ici,

de l'éthique professionnelle. Celle-ci revêt des formes plus diffuses et vise, au-delà du maintien de l'intégrité et de la cohérence d'une pratique, à la recherche et à la défense des intérêts des individus non professionnels qui y sont confrontés. L'éthique professionnelle a, en effet, une fonction critique qui n'est que partiellement reflétée dans la déontologie. Ainsi, les règles déontologiques tendent plus à imposer une réponse dans les situations problématiques que peut rencontrer le professionnel dans l'exercice de son métier qu'à exposer et arbitrer les dilemmes moraux que ces situations peuvent engendrer. Certaines valeurs imposées par une déontologie, comme le caractère général et absolu du secret professionnel, peuvent, en effet, entrer en conflit avec les valeurs recommandées par la morale commune ou une autre éthique professionnelle, si leur respect a pour effet de causer un préjudice à un tiers ou à l'ensemble de la société. Ce paradoxe d'une possible opposition entre morale professionnelle et morale générale est une illustration de deux questions débattues aujourd'hui au sein de la philosophie morale. L'une a trait à l'idée d'une « moralité des rôles » selon laquelle les devoirs seraient définis en fonction du rôle que l'on occupe dans la société, l'autre postule l'existence d'un « pluralisme moral » fondé sur une incompatibilité entre certains biens et certaines valeurs (Canto-Sperber, 1999).

Traditionnellement liés aux professions libérales, les codes de déontologie se sont multipliés ces dernières décennies et couvrent désormais des secteurs aussi divers que le sport, la publicité ou la Bourse. Ce phénomène a été associé, chez certains auteurs, à la remise en cause du monopole étatique de la production du droit qui fait l'objet d'importants débats au sein des sciences sociales. En effet, les règles déontologiques – tant par leurs sources étroitement liées aux groupes professionnels que par leur inscription particulière dans l'ordre juridique – ont pu se prêter à la formulation d'hypothèses allant à l'encontre de la théorie générale du droit et de l'État. Afin de rendre compte des principaux traits de ce débat et de mieux cerner sa signification politique, nous tenterons, ici, d'examiner certains aspects de la déontologie en tant que production normative.

Déontologie et morale

Ce qui permet d'affirmer que les règles déontologiques sont des règles juridiques et non des normes morales ne tient pas à leur contenu. Les devoirs que les codes de déontologie imposent aux professionnels reposent, en effet, sur des valeurs morales à vocation universelle telles que l'humanité, le désintéressement, la probité, l'honneur, la loyauté, la confraternité. La morale et la déontologie ont également en commun d'exercer une contrainte sur le comportement des individus, mais la nature de cette contrainte est différente et c'est en cela qu'elles se distinguent. La contrainte qu'exerce la morale se traduit par le trouble de la conscience du sujet ou la désapprobation sociale plus ou moins diffuse. Les actes contraires aux règles déontologiques sont, en revanche, sanctionnés par des instances reconnues au sein des groupements professionnels. Ces autorités prononcent des sanctions préétablies, pouvant aller du blâme à l'interdiction d'exercice de la profession lorsque celle-ci est réglementée par la loi. La sanction de la règle déontologique est donc *un acte de contrainte socialement organisé*, c'est-à-dire déterminé de façon précise, et dirigé envers le contrevenant selon une certaine procédure, par une instance spécialisée à qui a été confié ce pouvoir. Or, ces critères sont ceux qu'utilise Hans Kelsen dans sa *Théorie pure du droit* pour caractériser la contrainte spécifique au droit. Une règle juridique ne peut, en effet, être définie par son contenu, toute norme sociale qui pose comme obligatoire une certaine conduite humaine pouvant être intégrée au droit. Elle ne peut, non plus, être caractérisée par sa source, la coutume, par exemple, pouvant être aussi bien à l'origine d'une norme morale que juridique. Pourtant, les thèses qui ont tenté de remettre en cause l'inscription des règles déontologiques dans l'ordre juridique étatique ont précisément fait prévaloir, dans leur argumentation, le contenu et les sources de la déontologie sur la contrainte qu'elle exerce.

Déontologie et pluralisme juridique

Les auteurs qui se sont intéressés à l'inflation récente des règles déontologiques dans les pays occidentaux interprètent couramment ce phénomène, du point de vue sociologique, comme une manifestation d'autonomie vis-à-vis de la société civile et de l'État que toute organisation professionnelle cherche à acquérir par un système de régulation interne placé sous son contrôle (Terrenoire, 1991). Les analyses juridiques mettent également l'accent sur le caractère d'autorégulation et d'autodiscipline que présente la déontologie et y voient la confirmation de l'existence d'ordres juridiques privés distincts de l'ordre juridique étatique (Decoopman, 1989 ; Osman, 1995). La déontologie est ainsi présentée comme une illustration parfaite des théories qui ont été élaborées sur le pluralisme juridique. C'est Santi Romano (*L'ordre juridique*, 1918) qui, en opposition au positivisme normativiste, a systématisé la thèse du pluralisme juridique dans une perspective de théorie générale du droit. Cet auteur soutient que le droit, avant d'être norme est organisation, structure. Ce qui confère au droit son aspect fondamental et premier, c'est l'institution en laquelle il se concrétise et non les normes et leurs sanctions qui n'en sont qu'un aspect dérivé et secondaire. L'auteur en déduit que tout corps social est droit et que l'État constitue une entité qui ne se distingue pas fondamentalement des autres entités qui méritent également la qualification d'ordre juridique. La thèse du pluralisme juridique a été défendue en France

par Gurvitch (*L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit,* 1935) et a été reprise et développée par un important courant de l'anthropologie juridique contemporaine. Les tenants de cette théorie entendent ainsi dénoncer le *monisme juridique* des sociétés modernes, qui, en identifiant le système juridique à l'État, procéderaient en fait à une occultation du droit (Rouland, 1988). Les études entreprises par la sociologie juridique sur les mutations contemporaines de la régulation juridique font également le constat d'une multiplicité de lieux de production et de gestion de la norme juridique remettant en cause le modèle pyramidal de production du droit par l'État (Commaille, 1991). Le pluralisme serait le concept clé d'une conception postmoderne du droit se caractérisant par l'« interlégalité » ou le croisement de différents ordres juridiques (Sousa Santos, 1991).

Les limites et les paradoxes du pluralisme juridique

En réalité, la conception qui voudrait, à la lumière du pluralisme, présenter la déontologie comme un ordre juridique autonome, distinct de l'ordre juridique étatique, ne résiste pas à une analyse en termes de droit positif. Les règles déontologiques n'acquièrent, en effet, une juridicité que lorsqu'elles sont prises en considération par le système juridique global, que ce soit par le biais d'une reconnaissance législative ou par la jurisprudence. Ce n'est qu'alors que ces normes intègrent l'ordre juridique étatique, le seul à pouvoir leur conférer leur validité. Hans Kelsen *(ibid.)* a montré que l'ordre juridique se distingue des autres ordres normatifs, en ce qu'il est un ordre de contrainte qui impose sa volonté par une sanction valide. Cette validité qui octroie une valeur obligatoire à la norme ne dépend pas de son contenu mais de la place qu'elle occupe dans la hiérarchie des normes et de la validité de la norme supérieure qui lui transmet sa propre validité. Ainsi, quand la loi organise officiellement une profession en ordre doté d'un pouvoir réglementaire et disciplinaire, celui-ci n'édicte ses règles déontologiques qu'en vertu d'une délégation expresse de l'État qui garde un contrôle sur leur contenu et leurs sanctions. Lorsque les règles déontologiques émanent spontanément et directement des groupements professionnels, leur force obligatoire a la même source que celle d'une convention à laquelle adhèrent volontairement les membres de la profession. Ces règles sont juridiques parce que leur contrôle est soumis aux tribunaux judiciaires qui peuvent prononcer la nullité de certaines dispositions si elles sont contraires à l'ordre public ou incompatibles avec les libertés garanties par le droit. Même lorsque ces règles n'ont qu'un caractère de recommandation, le juge peut leur conférer le statut de source de droit en les considérant comme des coutumes s'imposant aux professionnels. De même, lorsque les instances professionnelles prononcent des sanctions disciplinaires, les tribunaux judiciaires exercent un contrôle sur leurs sentences. Ils peuvent ainsi annuler une décision si la réalité du fait prétendument contraire à une règle déontologique n'a pas été établie ou si les droits de la défense n'ont pas été respectés. Ainsi, l'efficacité des règles déontologiques est étroitement liée à leur réception par l'ordre juridique étatique. L'autonomie de la déontologie est donc tout à fait relative et n'est, en définitive, qu'octroyée par l'État qui garde le contrôle de l'exercice que fait la profession de ses droits internes. Paradoxalement, en contrôlant par le biais de la déontologie des règles émanant d'une pratique et de valeurs propres à un groupe social déterminé, l'État étend sa puissance dans un domaine qui aurait dû, *a priori,* lui échapper. Cette observation contredit l'hypothèse du déclin du rôle régulateur de l'État. Elle s'inscrit, en revanche, dans ce qui a été analysé comme un changement des modalités d'action de l'État marqué par une participation de plus en plus grande des groupes à la confection du droit étatique (C.-A. Morand, 1999), et par la tendance de celui-ci à passer du registre de la direction autoritaire des conduites à celui de la recherche du consentement à la norme (J.-B. Auby, 1991).

► AUBY J.-B., « Prescription juridique et production juridique », in *Normes juridiques et régulation sociale*, Paris, LGDJ, 1991, p. 159-170. — CANTO-SPERBER M., « Philosophie morale et éthique professionnelle », in *Secrets professionnels*, Paris, Autrement « Essais », 1999, p. 103-117. — CHAZEL F. & COMMAILLE J., *Normes juridiques et régulation sociale,* Paris, LGDJ, 1991. — DANOVI R., *Essai sur la déontologie*, Bruxelles, Bruylant, 2002. — DAVIS M. & MILLS J., « Professional Ethics », *The International Journal of Applied Philosophy*, 1999, vol. 13, nº 2, p. 139-164. — DECOOPMAN N., « Droit et déontologie », in *Les usages sociaux du droit*, Paris, PUF, 1988, p. 87-105. — KELSEN H., *Théorie pure du droit*, 2e éd., trad. fr. Ch. Eisenman, Paris, Dalloz. 1962. — KOEHN D., *The Ground of Professional Ethics,* New York, Routledge, 1995. — MACNIVEN D., *Moral Expertise : Studies in Practical and Professional Ethics*, New York, Routledge, 1990. — MORAND C.-A., *Le droit néo-moderne des politiques publiques,* Paris, LGDJ « Droit et société », 1999. — OSMAN F., « Avis, directives, code de bonne conduite, recommandations, déontologie, éthique, etc. : réflexion sur la dégradation des sources privées du droit », *Revue trimestrielle de droit civil,* 1995, nº 3, p. 509-531. ROMANO S., *L'ordre juridique,* 1918, trad. fr. L. François & P. Gothot, Paris, Dalloz, 1975. — ROULAND N., *Anthropologie juridique,* Paris, PUF, 1988, p. 74-107. — ROWSON R., *An introduction to personal and professional ethics : morality explained,* Londres, J. Kingsley, 1999. — SOUSA SANTOS B., « Pour une conception postmoderne du droit », *Droit et société,* nº 10, 1988, p. 363-387. — TERRENOIRE J.-P., *Sociologie de l'éthique professionnelle, Sociétés contemporaines,* nº 7, 1991, p. 7-33. — VINCENT G., *Responsabilité professionnelle et déontologie*, Paris, L'Harmattan, 2002. — WALZER M., *Spheres of Justice. Defence of Pluralism and Equality,* New York, Basic Books, 1983, trad. fr. P. Engel, *Sphères de justice,* Paris, Le Seuil, 1997. — WUESTE D., *Professional Ethics*

and Social Responsability, Lanham, Rowman and Littlefield, 1993. — Coll. : « Déontologie et discipline professionnelle », *Archives de philosophie du droit*, Paris, Sirey, 1953-1954.

Danièle SIROUX

→ *Affaires ; Déontologisme ; Éthique appliquée , Impératifs ; Professionnelle (éthique).*

DÉONTOLOGISME

L'utilisation, en français, des termes « déontologisme » et « déontologique », au sens où cet article entend les discuter, est récente. Nous ne traiterons pas, en effet, de la « déontologie », entendue comme éthique spécifique appliquée à une profession. Nous traiterons au contraire d'un important courant des théories morales contemporaines, courant que désignent les termes anglais de *deontology, deontological* et *deontologist.*

Le terme *deontology* dérive du grec : *deon* / δέον (devoir) et *logos* / λόγος (science). En général, on entend par une éthique déontologique une éthique qui soutient que certains actes sont moralement obligatoires ou prohibés, sans égards pour leurs conséquences dans le monde.

Le déontologisme kantien

Le premier philosophe qui a défendu explicitement une éthique déontologique est Kant : un acte est moralement bon si et seulement s'il est accompli « par devoir », ou par « respect pour la loi ». Il s'agit d'une véritable rupture opérée par le formalisme kantien par rapport à toute tradition qui cherche à déterminer un « bien » extérieur à la volonté. Le respect pour la loi doit prévaloir sur toute considération concernant le bien-être ou le bonheur de l'agent moral ou des autres personnes. La volonté prend alors la place que le « désir raisonnable » occupait dans les éthiques d'inspiration aristotélicienne. Le désir se comprend en effet par son « but » ou son *telos,* alors que la volonté est déterminée par son rapport au devoir ou à la loi. Nous ne pouvons pas définir le bien comme la satisfaction de nos désirs, car, comme les objets de la faculté de désirer sont nombreux et varient selon les individus, il est impossible de donner une définition claire et univoque du bien. De plus, le choix d'un principe matériel nous oblige à rester au niveau des motivations empiriques. Mais la conscience du devoir implique la liberté et la détermination de la volonté par la raison. L'éthique kantienne du devoir apparaît ainsi comme une formulation rigoureuse du déontologisme moral.

Il faut noter également que c'est Kant qui introduit de la façon la plus explicite le thème de l'universalité : les règles morales sont universellement valides et ne peuvent admettre d'exceptions. L'exigence d'universalité, sous ses différentes versions, constituera un des thèmes fondamentaux des éthiques modernes – et pas seulement des éthiques déontologiques.

Le déontologisme contemporain

Le déontologisme contemporain, fortement inspiré par Kant, a néanmoins pris ses distances par rapport à la systématique du criticisme et par rapport à sa conception de la raison pratique. Il a de plus développé une argumentation très diversifiée, à la fois pour défendre le caractère contraignant des impératifs moraux et pour se différencier aussi bien des théories conséquentialistes que des théories d'inspiration aristotélicienne.

Avant de rentrer dans ces débats, il est utile de présenter une description schématique des positions adoptées par les éthiques déontologiques.

La valeur intrinsèque des actes. Ceux qui défendent une position déontologique croient qu'il y a des actes absolument obligatoires et également certaines sortes d'actes qui sont mauvais en eux-mêmes, et qui « constituent donc des moyens moralement inacceptables de poursuivre des fins, même si ces fins sont moralement admirables ou moralement obligatoires » (Davis, 1993, 205). Le déontologisme représente ainsi une position « absolutiste », position qui « sous-tend un type de jugement moral valide et fondamental, qui ne peut pas être réduit à – ou dépassé par – d'autres principes » (Nagel, 1988, 54).

Le respect des droits. Les devoirs, positifs et négatifs, sont souvent – mais pas toujours – liés à une conception des « droits » subjectifs : un acte immoral, du point de vue déontologique, est aussi un acte qui viole un droit d'autrui. Une des manières, en effet, de justifier le caractère absolu des devoirs et des prohibitions, c'est de les référer au caractère absolu des droits de l'homme. La perspective des droits oppose de la façon la plus claire le déontologisme au conséquentialisme, car les droits ne constituent pas des éléments *de* la situation, qui peuvent être appréciés en fonction de leurs résultats, mais des contraintes *sur* la situation. Ils ne peuvent pas être instrumentalisés. « Les droits ne déterminent pas un classement social mais fixent les contraintes à l'intérieur desquelles un choix social doit être effectué, en excluant certaines possibilités, en en imposant d'autres, et ainsi de suite » (Sen, 1993, 166).

Cette formulation des contraintes à partir d'une conception libérale des droits subjectifs caractérise une grande partie du déontologisme contemporain, principalement dans sa version de philosophie politique et dans son inspiration juridique.

Les règles et les contraintes. Que ce soit à partir de l'idée de respect de la loi, de droits absolus ou de l'agir par devoir, l'éthique déontologique

met en avant, plutôt qu'une vision de l'agir « bien », ou de la « vie bonne », une conscience des limites : règles, lois, prohibitions, limitations, normes. Le caractère obligatoire ou la normativité deviennent alors les caractéristiques principales de la moralité.

Les contraintes déontologiques sont habituellement *formulées négativement*, sous la forme de prohibitions : « tu ne tueras pas », « tu ne mentiras pas ». Cette caractéristique logique n'est pas secondaire. Les formulations positives ne sont pas équivalentes ou impliquées par les formulations négatives : ainsi « tu ne mentiras pas » n'implique pas « tu diras la vérité » ; et « tu ne blesseras pas l'innocent » n'implique pas « tu donneras assistance à ceux qui en ont besoin », car, du point de vue de l'action, il est possible de satisfaire une injonction négative, mais pas une injonction positive, toujours indéterminable.

Il résulte également de cette forme négative des contraintes déontologiques – et pour les mêmes raisons – que leur extension est strictement limitée. Tout ce qui se trouve en dehors des limites imposées par l'injonction n'est pas interdit.

L'intention. Pour beaucoup de déontologistes, ce qui dans l'action en général doit être retenu comme trait « moral », c'est son intention. On rejoint ici le célèbre « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une *bonne volonté* » (Kant, 1785, 1re section). C'est ce qui permet de dire par exemple qu'un mensonge est une sorte d'acte différente d'un manque à dire la vérité. « Car les mensonges sont nécessairement intentionnels (comme des tentatives de tromperie), mais les manques de révéler la vérité ne le sont pas car ils n'ont pas nécessairement la tromperie pour objet » (Davis, 1993, 210). Si nous choisissons simplement de ne pas agir pour empêcher qu'un mal arrive aux autres, ou si le mal qui leur arrive est seulement une conséquence de notre action, notre action n'est pas une violation de la contrainte déontologique. On ne viole une contrainte déontologique qu'intentionnellement.

Remarquons que cette conception éthique renvoie également à d'anciennes discussions, familières à la théologie scolastique, entre conséquences voulues ou visées, et conséquences non voulues, mais parfois concomitantes (effets secondaires). Cette distinction est essentielle dans la discussion concernant la licéité des moyens utilisés pour accomplir son devoir, et dans la question des actes « à double effet ».

Déontologisme et conséquentialisme

Nous ne pouvons comprendre l'importance du déontologisme contemporain qu'en le situant par rapport à deux types d'orientations morales auxquelles il s'oppose explicitement : d'une part les morales conséquentialistes, d'autre part les éthiques du bien ou de la vertu.

Selon un premier point de vue, les théories morales sont divisées en deux types : les théories conséquentialistes et les théories non conséquentialistes. Certains (Pettit, 1993) ramènent cette première distinction à celle qui existe entre théories téléologiques et non téléologiques. Bien qu'il y ait une analogie de structure entre conséquentialisme et téléologisme, l'accentuation est néanmoins différente. Les théories téléologiques sont plus préoccupées de définir le bien *(a priori)* qui doit être visé, tandis que les théories conséquentialistes peuvent évaluer les conséquences de l'action selon une pluralité de critères. On pourrait dire par exemple, pour reprendre la terminologie wébérienne, que la rationalité en valeur est plutôt téléologique alors que la rationalité en finalité est plutôt conséquentialiste, dans la mesure où l'organisation fin-moyen de la première subordonne les moyens à une fin donnée, alors que la seconde discute également des fins elles-mêmes (cf. par ex. Weber, 1971, 22-23). Quoi qu'il en soit de cette distinction, le « déontologisme » s'oppose autant au conséquentialisme qu'au téléologisme.

Le conséquentialisme dit que l'acte juste dans une situation donnée est celui qui « produira le meilleur résultat général, tel qu'il est jugé à partir d'un point de vue impersonnel qui donne un poids égal aux intérêts de tous » (Scheffler, 1988, 1). La moralité consiste à maximiser le bien et minimiser le mal. La version la plus familière du conséquentialisme est l'utilitarisme. Mais on peut y rattacher aussi, par exemple, l'idée d'une éthique de la responsabilité – opposée à l'éthique de la conviction (cf. Weber, 1959).

Une manière de différencier conséquentialisme et déontologisme est d'opposer, comme le fait Pettit, « honorer » une valeur et la « promouvoir » (par exemple, honorer personnellement la valeur « fidélité à la famille », ou la promouvoir par une action politique, au risque de l'honorer moins soi-même). Pour le conséquentialisme, l'agent honorera les valeurs seulement dans la mesure où les honorer est nécessaire pour les promouvoir. « Les opposants au conséquentialisme, de leur côté, tiennent qu'au moins certaines valeurs demandent à être honorées, qu'elles soient ou non par là promues » (Pettit, 1994, 231).

Trois objections principales ont été faites au conséquentialisme du point de vue déontologique.

1) La première a été formulée de la façon la plus claire par Rawls (1971) : l'utilitarisme ne se soucie pas des questions de justice et d'équité dans la distribution des biens. En soulignant le caractère déontologique de sa théorie, Rawls l'a opposée aux théories conséquentialistes de la justice – et en particulier, à l'utilitarisme, qu'il considère comme une théorie téléologique visant à promouvoir une conception déterminée du bien (comme maximisation de l'utilité totale ou moyenne), sans imposer

de restrictions aux moyens à mettre en œuvre. Il en résulte que l'utilitariste peut admettre le sacrifice d'un individu si cela permet de maximiser le bien global. Rawls montre qu'une telle conséquence va à l'encontre d'une de nos intuitions morales fondamentales : celle de la valeur individuelle irréductible de chaque personne en tant que telle. La priorité lexicographique du premier principe (le droit à un ensemble égal de libertés) sur une juste distribution des biens et des chances affirme la priorité absolue des principes déontologiques et leur incommensurabilité par rapport à tout calcul utilitariste.

2) La deuxième objection porte sur le caractère inacceptable de certains actes auxquels on peut être amené si l'on doit toujours faire tout acte qui augmente l'utilité générale (Nagel, « War and Massacre », 1988). Les déontologistes soutiennent qu'il y a des actes qui sont absolument interdits : il y a des *agent-relative constraints*, des contraintes déontologiques qui s'imposent à tout sujet moral – ou des *agent-centred restrictions* selon la formulation de Scheffler (1982), des restrictions qui s'adressent à l'agent moral et qui ont pour fonction de nier que l'on soit toujours *autorisé* à réaliser le meilleur résultat disponible, quelles que soient les conséquences moralement positives que l'on puisse en attendre, ou quelles que soient les catastrophes qui peuvent résulter du refus absolu de faire telle ou telle chose.

3) La troisième objection fait valoir que le conséquentialisme est une doctrine trop exigeante : s'il faut toujours faire tout ce que l'on peut pour augmenter le bien global, on doit non seulement sacrifier son propre intérêt, mais on risque de mettre en danger son propre équilibre. De ce point de vue, le déontologisme est moins exigeant : les contraintes déontologiques, comme nous l'avons vu, sont strictement limitées. Dès lors, il y a des actes qui ne sont pas obligatoires, qui ne peuvent pas être exigés : il y a des *agent-relative permissions,* qui rendent l'accomplissement d'un acte optionnel – ou des *agent-centred prerogatives* (Scheffler, 1982), dont la fonction est de nier que l'on soit toujours *obligé* de réaliser le meilleur résultat disponible. Pour un déontologiste, un acte peut être permis sans être la meilleure option.

Il est à remarquer que la critique des théories morales trop exigeantes a été faite également par B. Williams (1973), mais à l'encontre des théories universalistes en général, conséquentialistes ou déontologiques, en suggérant qu'elles mettaient en danger l' « intégrité » de la vie morale des personnes.

L'âpreté du débat a entraîné de nombreux essais de positions de compromis. On peut considérer, par exemple, que la justice est un des éléments du bien-être général. Ainsi, T. M. Scanlon (1988) donne une justification conséquentialiste mais non utilitariste des droits déontologiques : « Les droits eux-mêmes ont besoin d'être justifiés d'une certaine manière, et comment le faire autrement qu'en faisant appel aux intérêts humains que leur reconnaissance promeut et protège ? » (Scanlon, 1988, 74).

De même, le *conséquentialisme de la règle* semble une position de compromis. Alors que le *conséquentialisme de l'acte* est la théorie selon laquelle on doit toujours accomplir les actes dont le résultat sera au moins aussi bon (bien) que le serait celui de tout acte alternatif, le *conséquentialisme de la règle,* au moins selon une de ses versions, soutient que nous devrions toujours accomplir les actes qui sont conformes à un ensemble de règles, étant entendu que la conformité générale à ces règles aura un résultat au moins aussi bon que l'aurait la conformité à tout autre ensemble de règles.

Il demeure néanmoins une certaine irréductibilité des positions. Le conséquentialiste peut défendre l'idée que « ne pas faire de tort à autrui » est un élément important si l'on veut obtenir à long terme les meilleurs résultats. Mais il est difficile de justifier de ce point de vue qu'en *certaines* occasions, infliger un mal n'aura pas le meilleur résultat global. Le conséquentialisme adopte rarement une attitude suffisamment cohérente pour s'opposer à *toute* restriction déontologique, surtout dans le cas où celles-ci font partie de la morale commune.

De ce point de vue, les positions qui semblent les plus acceptables sont celles qui adoptent un « déontologisme modéré », reconnaissant la complexité de la vie morale et le caractère différencié des « raisons d'agir ». Il en est ainsi, par exemple de Ch. Larmore (1987, 1993) ou T. Nagel (1986, 1988, 1991). « Le sens commun suggère que chacun de nous doit vivre sa propre vie (autonomie), donner une attention spéciale à certains autres (obligation), avoir un intérêt significatif pour le bien général (valeurs neutres), et traiter décemment les gens avec qui il a affaire (déontologie). Il suggère aussi que ces buts peuvent produire de sérieux conflits intérieurs » (Nagel, 1986, 166).

Le juste et le bien

Un des conflits qui peut surgir est celui entre les exigences de la justice et celles de la réalisation d'une vie bonne. Les théories morales ne sont pas seulement conséquentialistes ou non conséquentialistes. Elles sont constituées également de deux composantes : une théorie du bien et une théorie du juste. Cette distinction permet de différencier les théories morales qui, comme le déontologisme, donnent la priorité au juste sur le bien, de celles qui, comme les éthiques de la vertu ou de la vie bonne, accordent la priorité du bien sur le juste.

Il est important pour comprendre l'opposition des éthiques du bien aux éthiques déontologiques d'avoir à l'esprit que les éthiques conséquentialistes aussi bien que les éthiques déontologiques sont à prétentions universalistes, et que, par ailleurs, les éthiques conséquentialistes aussi bien que les éthiques du bien sont « téléologiques » ou « perfec-

tionnistes » : elles déterminent quel est le type de bien (bien-être, vie bonne, conception religieuse de la vie, etc.) que nous devons viser et réaliser, alors que les éthiques déontologiques visent à déterminer ce que l'on doit faire – et surtout ce que l'on ne peut pas faire – indépendamment des résultats et des conceptions de la vie bonne.

L'opposition au déontologisme a pris une forme particulièrement aiguë dans le champ de la philosophie politique et à travers les critiques que les « communautariens » (tels M. Sandel, A. MacIntyre ou Ch. Taylor) et des philosophes aristotéliciens attentifs au sens d'une vie réussie (tel B. Williams) ont adressées au libéralisme déontologique.

La priorité du juste sur le bien est caractéristique de la pensée morale moderne. Elle est centrale dans la tradition kantienne, mais elle est acceptée également par l'utilitarisme qui, dans la tradition morale anglo-saxonne, a constitué l'alternative la plus forte au kantisme. La position de l'utilitarisme peut sembler, de ce point de vue, incohérente. En effet, d'une part, il s'agit d'une théorie téléologique (le bien est déterminé *a priori*) ; d'autre part, il s'agit d'une théorie universaliste défendant une certaine priorité du juste sur le bien. En fait, l'utilitarisme identifie le juste avec la maximisation du bien(-être) global. De ce point de vue, les principes de justice sont bien universalistes, mais ne tiennent pas compte de la pluralité des conceptions du bien.

Rawls, qui a critiqué l'utilitarisme au nom d'une conception déontologique de la morale et de la politique, a lui-même été critiqué par ceux qui estiment que les conceptions du bien sont premières par rapport aux exigences de justice. Rawls soutenait en effet que sa théorie devait fixer les conditions générales de la poursuite du bien, et non s'occuper de l'évaluation des conceptions particulières du bien ni de l'usage que chaque individu pouvait faire de ses ressources légitimes (1971, § 15). La seule chose importante pour la théorie de la justice est que le choix sous les conditions du *voile d'ignorance* nous oblige à considérer les autres comme des fins et non pas comme des moyens, c'est-à-dire à reconnaître dans chaque individu une source de prétentions rationnelles et raisonnables et non pas une ressource à utiliser dans la quête de notre propre conception du bien (1971, § 29). C'est cette obligation, radicale, qui permet de classer la *Théorie de la justice* comme une théorie déontologique.

La question est alors de savoir si une théorie morale strictement déontologique est compatible avec les réquisits d'une vie morale significative. La critique communautarienne estime que le rigorisme déontologique, son formalisme et son abstraction reposent sur une anthropologie ou sur une psychologie morale défectueuses. On peut noter de plus que la plupart des critiques communautariennes au déontologisme sont en même temps des critiques au conséquentialisme. Ce qui, dans un cas comme dans l'autre, est mis en question, c'est l'universalisme abstrait.

Cette critique visait surtout la théorie politique du libéralisme. Mais il est à remarquer qu'il n'y a pas coïncidence entre les positions déontologiques et les positions libérales. Le déontologisme recouvre un aspect de la pensée libérale : l'attachement aux droits fondamentaux et l'exigence absolue de respecter la liberté des individus (premier principe de Rawls). Mais l'idée complémentaire selon laquelle l'intérêt fondamental de l'individu est de pouvoir choisir librement sa conception de la vie bonne est étrangère au déontologisme en tant que tel. Néanmoins, dans la mesure où, du point de vue politique, la priorité est donnée aux caractéristiques intrinsèques des procédures par rapport aux conséquences de ces procédures, on peut dire que nous avons un « déontologisme politique ». Dworkin qualifie d'indépendante une telle conception de la justification des institutions politiques parce qu'elle est indépendante de leurs conséquences, alors que la conception conséquentialiste est, elle, dépendante (Dworkin, 1987, 18).

Si l'on en reste aux aspects strictement moraux de l'opposition entre les éthiques déontologiques et les éthiques du bien, de la vie bonne ou de la vertu, on peut retenir deux types de critiques du déontologisme. L'une, défendue par exemple par B. Williams, tente de montrer qu'une attitude déontologique peut être justifiée au nom de principes non universalistes, mais en vue de sauvegarder l'intégrité de sens de la vie morale d'une personne. L'autre est la tentative de conciliation amorcée par T. Nagel.

B. Williams a pris position contre les éthiques universalistes – utilitaristes et déontologiques – au nom d'une psychologie morale qu'il veut plus « naturaliste », ou plus réaliste, intégrant des « notions éthiques denses » se rapportant par exemple « aux vertus, aux vices, aux genres d'action qu'on admire ou qu'on méprise, et ainsi de suite » (Williams, 1994, 127). On pourrait interpréter ces notions éthiques denses comme une extension des obligations ou contraintes déontologiques, mais leur justification n'est pas du tout kantienne. Un exemple le fera comprendre clairement (Williams, 1973, 97-98) : dois-je accepter de travailler dans un laboratoire qui fabrique des armes chimiques et biologiques, cela contre mes convictions, mais en sachant que si je n'accepte pas le poste quelqu'un d'autre le prendra qui y travaillera avec encore plus de zèle ? Williams refuse ce calcul utilitariste. Mais il ne fait pas non plus appel à un « devoir » ou un « principe » abstraits. Il estime qu'accepter le poste serait aller à l'encontre de mes projets et du sens que je donne à mes actions : ce serait une atteinte à mon « intégrité ». Faire appel à des motifs exclusivement universalistes entraîne « une forme de dissociation ou d'aliénation » (1994, 119).

Un défenseur modéré du déontologisme est T. Nagel. En réponse à des thèses comme celle de Williams, Nagel considère que les morales impartiales et universelles ne peuvent être aliénantes car elles sont supposées répondre à quelque chose de très important en nous. Elles ne sont pas imposées de l'extérieur, mais elles correspondent à une dimension qui fait partie de notre psychologie (cf. Nagel, 1986, 198). Le pluralisme des raisons que défend Nagel implique qu'il n'y a pas de conflit de principe entre par exemple les exigences déontologiques et les calculs des conséquences. Si l'adhésion générale aux contraintes déontologiques produisait systématiquement des résultats désastreux à long terme, nous ne pourrions pas les accepter (Nagel, 1986, 177). De même, s'il y a souvent conflit entre les exigences de la morale et celles de la vie bonne, et si l'on doit refuser les doctrines qui – tel le nietzschéisme – soumettraient entièrement les règles morales aux visées de la vie bonne, on ne peut construire un déontologisme moral qui ne tiendrait pas compte de l'ensemble des contextes qui donnent sens à l'action (Nagel, 1986, p. 195).

Difficultés

Des questions comme celles de Williams ou de Nagel rendent sensible le fait qu'une position déontologique absolue se heurte à de redoutables difficultés. Nous laisserons de côté ici la question de la viabilité pratique d'un déontologisme strict pour nous concentrer sur les difficultés conceptuelles.

La question de savoir comment on peut déterminer quels sont les actes obligatoires ou les choses intrinsèquement mauvaises n'est pas résolue de façon satisfaisante par les théories déontologiques classiques. On considère souvent que la justification ultime des croyances déontologiques dans le caractère absolu des principes moraux, ou des obligations morales, est « intuitive ». Et l'on qualifie les doctrines déontologiques de théories morales *intuitionnistes.* Les intuitionnistes estiment que les êtres humains possèdent une « conscience morale, qui les rend capables de discerner directement ce qui est moralement bien ou mal » (Canto, 1994, 12). Les déontologistes contemporains auraient toutefois tendance à parler de « sens commun » plutôt que d'intuition immédiate. Le fait qu'il n'y ait pas d'accord universel sur les valeurs ou les principes montre que les « intuitions » sont plutôt des croyances. L'appel à la « compréhension morale ordinaire » n'est pas un appel à une intuition innée, mais plutôt un appel à des « traditions » morales particulières. Nagel, par exemple, fait appel aux intuitions morales communes pour dresser une liste des actes moralement contraignants (Nagel, 1986, 176). Mais il ne s'agit plus, alors, d'un fondement théorique satisfaisant pour le déontologiste qui affirme que les devoirs ou les principes sont absolus.

Parfois, les déontologistes, dans la mouvance du criticisme, veulent dériver les devoirs de « principes » plus fondamentaux. Par exemple, ils se réfèrent à l'impératif kantien de respecter toute personne en tant que personne, ou tout individu comme agent rationnel (cf. Fried, 1978). Mais la notion de respect de la personne « en tant qu'être rationnel » n'est pas claire. Par exemple, mentir est mal mais pas refuser la vérité à « des enfants, des fous, et ceux dont l'esprit a été affaibli par l'âge ou la maladie », si c'est dans « un but bienveillant » (Donagan, 1977, 89). D'autre part, le respect de la personne implique-t-il un engagement positif pour assurer les conditions du respect ? De façon plus générale, la question d'un « fondement absolu » de l'éthique est cruciale pour un déontologisme qui se veut lui aussi absolu mais est aujourd'hui, comme toutes les questions de fondements, problématique (cf. Ferry, 1994).

Malgré les développements sophistiqués du déontologisme contemporain, les critiques classiques (celles de Hegel ou de Stuart Mill) de l'éthique kantienne restent en partie valables. Critiques du *formalisme,* dans la mesure où le principe d'universalité (ou d'universalisation) n'est ni suffisamment discriminant, ni susceptible de stipuler des devoirs concrets. Critiques de l'*abstraction* : les principes sont trop abstraits pour guider l'action. Critiques du *rigorisme* : les règles sont absolues et donc rigides ; elles ne peuvent rendre compte de la particularité des cas. Ces critiques néanmoins ne peuvent être considérées comme pertinentes que vis-à-vis d'un déontologisme empruntant son modèle de rationalité aux lois de la nature. On pourra au contraire soutenir que le formalisme et l'abstraction des principes, dans la mesure où ceux-ci ne fournissent pas un ensemble détaillé d'instructions, sont justement ce qui permet et appelle jugement et délibération.

Il y a enfin les problèmes d'interprétation. Pouvons-nous être sûrs de connaître exactement quelles sont les lois morales qui doivent contraindre notre conduite ? Si certaines valeurs doivent être absolument respectées, cela suppose que l'agent sera toujours en position de savoir avec certitude si telle action a ou n'a pas les propriétés spécifiques qui la constituent comme valeur absolue. Cette indétermination se révèle de la façon la plus claire dans les cas de « conflits de devoirs » ou « conflits de droits ». Dans de tels cas, et d'un point de vue strictement déontologique, nous ne pouvons plus agir moralement. Face à ces indéterminations, les positions déontologiques ont souvent tendance à se réfugier dans le légalisme.

Déontologisme procédural

Si l'on doit renoncer à l'intuition et aux traditions comme fondement ou comme clé d'interprétation, et si l'on veut éviter les critiques d'irrationalisme, de subjectivisme, d'émotivisme ou de scepticisme, le chemin est étroit pour soutenir encore une perspective déontologique. Or celle-ci semble bien une des perspectives morales fonda-

mentales et l'on ne pourrait l'abandonner qu'à un prix élevé. Comme le disait Nagel, « bien qu'il puisse y avoir d'autres principes exactement aussi fondamentaux, il est particulièrement important de ne pas perdre notre confiance dans nos intuitions absolutistes, car elles sont souvent la seule barrière devant l'abîme des apologétiques utilitaristes pour le meurtre à grande échelle » (Nagel, 1988, 54).

Les perspectives déontologiques les plus satisfaisantes aujourd'hui se trouvent sans doute dans ce qu'on pourrait appeler un déontologisme « procédural » – qui est un déontologisme « modéré » – et dont, à des titres divers, John Rawls et Jürgen Habermas sont les représentants les plus significatifs.

La *Théorie de la justice*, en 1971, apparaissait clairement comme une théorie déontologique à prétention universaliste. Mais en même temps, et au moins selon un de ses aspects, elle était aussi une théorie « procédurale » de la justice dans la mesure où la détermination des principes de justice résultait d'une discussion hypothétique menée derrière un voile d'ignorance. Rawls ne faisait ici que reprendre et affiner une composante des traditions déontologiques : celle du contractualisme, c'est-à-dire l'idée que la détermination des obligations morales (au moins d'un point de vue politique) ne peut qu'être le résultat d'un accord des volontés, et que cet accord doit sinon être le résultat, du moins être trouvé à partir d'une discussion entre individus rationnels.

L'évolution de la pensée de Rawls l'a amené à réduire les prétentions universalistes de sa théorie et à reconnaître que les principes de justice correspondent essentiellement aux valeurs les plus généralement reconnues dans les sociétés modernes et pluralistes ayant un système constitutionnel libéral et démocratique. Dans cette version déontologique modérée, il y a aussi une extension du domaine de procéduralisation. Il ne s'agit plus seulement de trouver une méthode de construction des principes de justice, mais d'instaurer une méthode générale d'élaboration des conditions sous lesquelles il sera possible de constituer une société bien ordonnée, acceptable par des personnes qui entretiennent des conceptions très différentes du bien.

Certes, il reste une ambiguïté : celle de savoir si la discussion généralisée est une méthode de découverte des principes ou une méthode d'élaboration. Comme la description par Rawls de la psychologie morale reste une description substantielle, la première hypothèse semble la plus adéquate. Mais, par ailleurs, la description de la société moderne comme une société dont la légitimité est due aux règles procédurales de justice suggère au contraire la seconde hypothèse.

Cette ambiguïté est levée par Habermas et son éthique de la discussion. L'éthique habermassienne est clairement déontologique : les normes morales sont des principes contraignants, des obligations qui s'adressent aux individus de façon stricte. Mais le sens du principe moral n'est pas un absolu donné, il s'explique au contraire « à partir du contenu des inévitables présuppositions d'une praxis argumentative qui ne peut être menée à bien qu'en commun avec d'autres » (Habermas, 1992, 95). L'élaboration des principes moraux est donc le résultat d'une procédure de discussion réelle – ou pour le moins reste sous le contrôle d'une éventuelle discussion réelle. Les principes moraux ainsi constitués se différencient explicitement des impératifs instrumentaux et des obligations issues des conceptions de la vie bonne, même si ces contextes différents doivent être pris en charge dans la délibération morale.

Habermas cependant ne tranche pas nettement entre déontologisme et conséquentialisme. Une de ses formulations les plus célèbres du principe U (d'universalisation) est la suivante : « Toute norme valide doit satisfaire la condition selon laquelle *toutes* les personnes concernées peuvent accepter les conséquences et les effets secondaires que (de manière prévisible) le fait que la norme a été *universellement* observée peut avoir sur la satisfaction des intérêts de *tout un chacun* (et les préférer aux répercussions des autres possibilités connues de règlement) » (Habermas, 1986, 86-87, trad. modifiée).

Accepter aujourd'hui un déontologisme cohérent mais non « excluant » suppose que les problèmes d'indétermination de l'interprétation soient réglés par une procéduralisation plus exigeante aussi bien de la production que de la justification et de l'application des normes.

► BERTEN A. *et al.*, *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997. — CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — DARWALL S. éd., *Consequentialism*, Malden (MA), Blackwell Pub., 2003. — DAVIS N. A., « Contemporary deontology », *in* SINGER P. éd., *A Companion to Ethics*, Oxford & Cambridge (Mass.), Blackwell, 1993, p. 205-218. — DONAGAN A., *The Theory of Morality*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1977. — DRIVER J., *Uneasy virtue*, New York, Cambridge Univ. Press, 2001. — DWORKIN R., *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995 (trad. de *Taking Rights Seriously*, 1975) ; « What is equality ? part IV : political equality », *University of San Francisco Law Review*, vol. 22, 1987 ; « Foundations of Liberal Equality », *in* PETERSON G. B. éd., *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, Univ. of Utah Press, 1990, p. 1-119. — FERRY J.-M., *Philosophie de la communication*, vol. I, Paris, Le Cerf, 1994. — FRIED C., *Right and Wrong*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1978. — HABERMAS J., *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Le Cerf, 1986 ; *De l'éthique de la discussion*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1991, trad. M. Hunyadi, Paris, Le Cerf, 1992. — HOOKER B., *Ideal code, real world : a rule-consequentialist theory of morality*, New York, Oxford Univ. Press, 2000. — KANT E., *Fondement de la métaphysique des mœurs (1785)*, trad. et introd. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1964 ; *Critique de la raison pratique (1788)*, trad. Picavet, Paris, PUF, 1943. — KORSGAARD C., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996 ; *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — LARMORE C., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Univ. Press, 1987 ; *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993.

— NAGEL T., *Mortal Questions*, Cambridge, Univ. Press, 1979 (trad. fr. P. & C. Engel, *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1985) ; *The View from Nowhere*, New York, Oxford Univ. Press, 1986, chap. IX (trad. fr., Paris, L'Éclat, 1993) ; « War and Massacre », *in* SCHEFFLER S. éd., *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Univ. Press, 1988, p. 51-73 ; *Equality and Partiality*, New York / Oxford, Oxford Univ. Press, 1991 (trad. fr. C. Beauvillard, *Égalité et partialité*, Paris, PUF, 1994). — ODERBERG D. S., *Moral Theory. A Non consequentialist Approach*, Oxford, Basil Blackwell, 2000. — O'NEILL O., *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — PETTIT P., « Consequentialism », *in* SINGER P. éd., *A Companion to Ethics*, Oxford/Cambridge (Mass.), Blackwell, 1993, p. 230-240. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press (trad. fr. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987) ; « La Théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », *in* AUDARD C. *et al.* éd., *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Le Seuil, 1988, p. 279-317. — REATH A., HERMAN B. & KORSGAARD C., *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — SCANLON T. M., « Rights, Goals, and Fairness », *in* SCHEFFLER S. éd., *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Univ. Press, 1988, p. 74-92. — SCHEFFLER S. éd., *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Univ. Press, 1988. — SEN A., « Les droits et la question de l'agent », & *Éthique et Économie*, Paris, PUF, 1993, p. 117-158. — THOMSON J. J., *Goodness & advice*, Princeton (NJ), Princeton Univ. Press, 2001. — WEBER M., *Économie et Société*, t. I, Paris, Plon, 1971 ; *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959. — WILLIAMS B., « A Critique of Utilitarianism », *in* SMART J. J. C. & WILLIAMS B. éd., *Utilitarianism : For and Against*, Cambridge, Univ. Press, 1973, p. 82-118 ; « Persons, Character, and Morality », trad. fr. in *La Fortune morale*, Paris, PUF, 1994 ; « La modernité et l'échec de la morale », *in* CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994, p. 111-132. — WOOD A. W., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999.

André BERTEN

→ *Conséquentialisme, Dilemmes moraux ; Discussion ; Habermas ; Kant ; Rawls.*

DÉPENDANCE → Drogue ; Vieillesse

DESCARTES René, 1596-1650

René Descartes, né à La Haye, bourg de Touraine, le 31 mars 1596, mort à Stockholm le 11 février 1650, est considéré comme le fondateur de la philosophie moderne. Après de brillantes études au collège de La Flèche (1607-1615), il obtient à Poitiers son baccalauréat et sa licence en droit (1616), puis quitte la France pour parcourir l'Europe, « voir des cours et des armées », et « fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions ». Voyageant sous le « masque » du soldat, il fait en novembre 1618 la rencontre d'Isaac Beeckman, « physico-mathématicien » qui l'instruit dans les sciences nouvelles et éveille sa vocation scientifique, avec, en mathématiques, des résultats spectaculaires. Le projet de réforme du corps des sciences conçu en novembre 1619 (au cours du séjour dans le « poêle ») avec les premiers principes de la méthode (formulés dans le traité inachevé des *Règles pour la direction de l'esprit*) ne verra pourtant son aboutissement que des années plus tard. Après deux années parisiennes (1625-1627) au cours desquelles il rencontre notamment Guez de Balzac, le Père Mersenne et le cardinal de Bérulle, Descartes s'installe aux Pays-Bas où il séjournera presque continûment, à l'écart du monde mais en constante correspondance avec les cercles savants, jusqu'en 1649. La condamnation de Galilée (1633) le dissuadant de publier le traité de physique *(Le Monde)* auquel il a travaillé depuis 1629, il imagine de présenter sa philosophie par échantillons, non sans retracer d'abord, selon la demande de Bérulle, « l'histoire de son esprit ». Le *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, suivi des *Essais de cette méthode (la Dioptrique, les Météores et la Géométrie)*, paraîtra donc, en français et sans nom d'auteur, en 1637. Ce n'est qu'après avoir ainsi « sondé le gué » que Descartes livrera sa métaphysique (*Meditationes de prima philosophia*, 1641), puis « un corps de philosophie » largement constitué, auquel ne manque que la physiologie animale et humaine (*Principia philosophiae*, 1644). La nouvelle philosophie, faisant de l'âme humaine une pure « chose qui pense », et soumettant les éléments et phénomènes du monde matériel à une causalité strictement mécanique, fait sensation mais n'est naturellement pas partout bien reçue. Les années 1642-1648 sont pour Descartes troublées par de longs démêlés avec les théologiens d'Utrecht, qui lui prêtent des opinions « fausses et absurdes » et l'accusent d'athéisme. Fin 1642, il rencontre Élisabeth de Bohême, princesse en exil, avec qui il entre en correspondance, en particulier sur les problèmes liés à l'union de l'âme et du corps et à la morale. C'est pour Élisabeth qu'il rédige en 1645-1646 sa dernière œuvre achevée, le *Traité des passions de l'âme*, remanié pour publication en 1649. En septembre de la même année, répondant non sans hésitations à l'invitation de la reine Christine, Descartes s'embarque pour Stockholm. Séduit par la personnalité de la reine, mais déçu par la vie de la cour, il meurt d'une pneumonie au milieu de l'hiver, sans avoir pu achever les travaux de physiologie et d'embryologie auxquels il avait consacré une partie de ses dernières années.

Descartes n'a nulle part, à ce qu'il semble, exposé « sa morale » comme il a livré – dans les *Méditations* puis dans les *Principes de la philosophie* – « sa métaphysique » ou « sa physique ». Et s'il évoque souvent, comme déjà élaborées, ces deux parties de sa philosophie, ainsi que la méthode qui en a permis l'élaboration, une telle expression, « ma morale », ne se rencontre sous sa

plume (cf. p. ex. à Mersenne, 9 janvier 1639, pt 1) que de manière exceptionnelle, et avec une implication subjective ou restrictive qui ne se trouve pas dans les autres cas.

La raison principale en est notoire. Dans l'arbre cartésien de la philosophie, dessiné par la Lettre-préface de 1647 à l'édition française des *Principes*, la morale figure comme la dernière branche – « j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse » (AT, IX-B, 14). À cette position ultime paraît associée une exception épistémologique. La connaissance métaphysique n'est authentique que si elle est d'emblée parfaite, autrement dit confirmée dans les conditions d'un doute radical ; et le traitement d'une seule question de physique requiert la disposition de tous les principes de la physique. En revanche, la constitution de la morale comme science étant précisément la fin de toute la philosophie, il semblera que le philosophe ne puisse, en traitant de morale (comme il est obligé de le faire tôt ou tard), s'installer d'emblée dans la scientificité recherchée. De fait, la troisième partie du *Discours de la méthode* (1637) n'a jamais prétendu livrer que « les principales règles d'une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure » (Lettre-préface, AT, IX-B, 15) : encore ne l'a-t-elle fait, dira l'auteur, que pour rassurer les Régents (*Entretien avec Burman*, AT, V, 178). Et tout ce que Descartes a écrit de morale au cours des années 1645-1647 à l'intention de la princesse Élisabeth, de l'ambassadeur Chanut et de la reine Christine, y compris le « petit traité des passions » remanié et publié en 1649, l'a été d'abord sans ambition affichée, pour répondre à leurs sollicitations. Avec ces nouveaux développements, sans doute est-on sorti du régime simplement « provisoire » du discours moral – si tant est qu'il ait uniment caractérisé les « trois ou quatre maximes » de 1637. Toutefois, rien n'indique formellement qu'avec les lettres à Élisabeth et le *Traité des passions*, la « plus haute et plus parfaite morale » annoncée par la Lettre-préface ait trouvé sa constitution ou sa préfiguration. De là, malgré l'autorité de tel ou tel développement (sur le souverain bien : *à Christine de Suède*, 20 nov. 1647 ; sur la générosité comme clé de toutes les vertus : *Passions*, art. 153 à 161), la difficulté d'écarter l'idée que la forte évocation de cette « morale parfaite » constituerait une promesse non tenue de l'œuvre cartésienne, analogue à celle qui a pu toucher l'invention de la « vraie médecine ».

Il faut pourtant craindre ici une erreur de perspective que trois remarques devraient prévenir.

Le mythe d'une morale par défaut

1) La « morale par provision » est d'abord dite telle comme ayant été formée (à la fin de 1619) bien avant que Descartes ne s'engage dans la construction de sa propre philosophie. La véracité de la présentation du *Discours* a été beaucoup discutée : du moins ne peut-on nier que cette « morale », considérée en elle-même, a vocation à constituer une doctrine minimale de l'action et de la réception des événements, susceptible d'être adoptée avant toute décision sur les principales questions de la morale, comme celle du souverain bien ou celle de l'usage des passions. Dans une situation où l'examen de telles questions apparaît comme impraticable sur-le-champ, une telle « morale », incomplète par définition (sinon paradoxale en son concept), s'impose pourtant comme la plus raisonnable qu'on puisse concevoir. Par rapport à cette même situation, elle est absolument fondée et assurée de sa validité – étant d'ailleurs « tirée de la méthode » présentée avant elle (*Discours*, Avant-propos, AT, VI, 1). Qu'elle soit adoptée « par provision », avant que les questions morales comme telles ne soient soumises à investigation méthodique, ne la destine donc pas à être abandonnée pour une doctrine toute différente, mais plutôt à être modifiée dans certaines de ses dispositions, et, pour le reste, confirmée et replacée dans l'ordre d'une réflexion plus complète.

De fait, parmi les « trois ou quatre maximes » de cette morale, seule est manifestement « provisoire » la première, qui prescrit de se régler, en toute chose non déterminée par les lois, les coutumes et la religion, sur « les opinions les plus modérées » dont témoignent « les mieux sensés » de ceux avec qui l'on a à vivre : comme il est immédiatement précisé (AT, VI, 27), l'on ne peut ici « [se] contenter des opinions d'autrui » qu'à défaut de pouvoir encore « employer [son] propre jugement à les examiner ». Mais ce jugement est destiné à étendre continûment sa propre compétence : aussi, revenant sur les règles du *Discours*, la lettre à Élisabeth du 4 août 1645 prescrira-t-elle simplement, en lieu et place de la première, que chacun « tâche toujours de se servir le mieux qu'il lui est possible de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie ». Pour la seconde maxime (« être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais... »), elle ne fait difficulté (cf. *à Reneri pour Pollot*, avril ou mai 1638, AT, II, 34-35) qu'en tant qu'elle s'applique à des actions fondées sur des opinions douteuses, qu'il faudra pourtant « suivre constamment », sans pour cela laisser « perdre aucune occasion d'en trouver de meilleures, en cas qu'il y en eût » (AT, VI, 27). Mais si l'éducation cartésienne du jugement a précisément pour fin d'optimiser les conditions intellectuelles de la décision, jamais l'incertitude du meilleur parti ne pourra disparaître absolument de la « conduite de la vie » : il y aura toujours des actions « qui ne souffrent aucun délai » (AT, VI, 25), des « rencontres où nous ne pouvons éviter le hasard d'être trompés » (*Passions*, art. 142), et donc de multiples cas où « l'on est contraint de hasarder » (*à Élisabeth*, mai 1646, *in fine*). Cette seconde

maxime, donc, ne pourra jamais perdre son fondement ni son utilité. Quant aux deux dernières, la chose est encore plus claire : qu'il faille « tâcher toujours plutôt à [se] vaincre que la fortune », et se trouver content, quoi qu'il arrive, du moment qu'on a fait de son mieux – cette doctrine néo-stoïcienne se retrouvera exactement aux articles 144 à 146 des *Passions*. Et enfin, que celui qui s'en trouve capable ne puisse mieux faire que « d'employer toute [sa] vie à cultiver [sa] raison, et [s']avancer autant [qu'il pourra] en la connaissance de la vérité », cela constitue proprement une évidence philosophique, rappelée par la suite en plusieurs autres textes, et autour de laquelle l'axiologie cartésienne trouvera à se réordonner.

2) Il y a chez Descartes un régime unitaire de la connaissance scientifique, qu'on peut ramener à celui d'une conception claire, distincte et ordonnée des choses connues. Pour autant, rien n'indique – et l'image de l'arbre des *Principes* est de nature à en faire douter – que toutes les sciences soient constituées ou constituables sur le même modèle, et par exemple, que la « plus parfaite morale » puisse s'exposer sur le même mode que la physique ou la métaphysique, ni d'abord qu'elle doive être *inventée* dans la même mesure. Bien que les premiers principes de la philosophie cartésienne aient été en quelque façon « connus de tout temps » (Lettre-préface, AT, IX-B, 10), ils ont été comme recouverts par les préjugés de l'enfance et de l'éducation, de sorte qu'on ne saurait parler d'une « connaissance commune » de la métaphysique ou de la physique. Mais il y a bien, comme dira Kant, une « connaissance commune de la moralité », qu'on peut rapporter aux notions du bien et du mal établies par Dieu comme objets de la lumière naturelle (cf. *Sixièmes réponses*, VI) : à ces notions correspondent différentes formes d'illustration, mais aussi les « lois communes de la société », pour autant qu'elles « tendent toutes à se faire du bien les unes aux autres, ou du moins à ne point se faire de mal », ce qui fait d'ailleurs qu'on doit les suivre « sans aucune dissimulation ni artifice » (*à Élisabeth*, janv. 1646, *in fine*). Ce qui est moralement bon ou mauvais se trouve donc désigné à nous de multiples manières, à telle enseigne qu'« on ne manque guère, faute d'avoir, en théorie, la connaissance de ce qu'on doit faire, mais seulement faute de l'avoir en pratique, c'est-à-dire faute d'avoir une ferme habitude de la croire » (*à Élisabeth*, 15 sept. 1645, *in fine*). Et c'est bien vainement que l'on entreprendrait de remettre cette connaissance en doute, comme si la question de savoir ce qui est bon et celle de savoir ce qui est « vrai et existant » pouvaient se poser exactement de la même manière et sur le même plan. Si le philosophe peut ici faire œuvre utile, elle consistera, d'une part, à montrer, après l'avoir expérimenté en lui-même, comment on peut parfaire son jugement sur les diverses « rencontres » de la vie *(ibid.)*, et, d'autre part, à « établir des fondements certains dans la morale » (*à Chanut*, 15 juin 1646), c'est-à-dire à déterminer exactement les conditions générales de la vie morale, et les premiers principes à retenir par ceux qui auront à cœur de « faire réflexion sur leurs actions » (*Passions*, art. 211). Mais la morale en tant que science philosophique *(Ethica)* n'aura nullement à reconstruire toute la morale entendue comme règlement des conduites humaines, dont toute une partie est déjà aussi solidement établie que possible, et toute une autre sans doute vouée à la contingence des lieux et des traditions.

3) Sur la physionomie de la « morale parfaite » en tant qu'objet de construction et d'exposition, Descartes n'a donné nulle indication d'aucune sorte. En tant que science, il est hors de doute que cette morale devra porter sur les « rencontres » de la vie, sur l'exercice du jugement qu'elles requièrent, et généralement sur la manière dont on peut se diriger soi-même à travers leur diversité ; ce qui fait qu'elle constituera tout à la fois une sagesse pratique, une méthode pour bien juger et une science de l'homme ou anthropologie au sens le plus extensif du terme. C'est toutefois précisément selon ce triple caractère qu'on peut s'interroger sur les modalités de sa présentation. En effet, quoique cette science soit destinée à garantir cette parfaite sûreté du jugement pratique que la *Règle I* (AT, X. 359 et 361) avait posée comme la fin des études, il ne saurait être question, pour la constituer, de dresser l'inventaire des rencontres possibles, et de discuter de chacune selon ses particularités. Non seulement l'exhaustivité est ici par principe inaccessible, mais l'excellence judicative qu'il s'agit ici d'acquérir implique la capacité de discerner sur la seule base de l'expérience acquise ce qui fait la nouveauté d'une situation et la manière pertinente d'y répondre. Il y a donc sans doute quantité de considérations – concernant en particulier les choses à rechercher, la constitution affective de l'homme, les comportements ordinaires des hommes, ou le pouvoir dont on peut disposer sur soi-même – qu'il est absolument nécessaire d'avoir assimilées, si l'on veut atteindre à cette perfection ; mais, toute parénétique étant ici exclue (de par l'autonomie intellectuelle accordée à un sujet moral dont la « bonne volonté », d'autre part, ne fait pas question), l'analyse systématique des situations, qui *est* la discipline en laquelle il faut s'exercer, n'est rien qui puisse être *présenté* en dehors de cet exercice. Est-ce alors comme méthode pour le jugement pratique que la « plus haute et plus parfaite morale » pourra se présenter ? Cela n'est pas davantage assuré, si cette méthode partage la condition générale de la méthode cartésienne, qui est de consister « plus en pratique qu'en théorie » (*à Mersenne*, 27 fév. 1637 (?), AT, I, 349). Et peut-être faudra-t-il dissocier ici le caractère « scientifique » du jugement, qui tient à la délimitation experte des données du problème et à leur parfaite inspection, de la possibilité d'exposer de manière didactique et

exhaustive les conditions et procédés qui rendent ce jugement possible. Dans ces conditions, la « morale parfaite », en tant que science, pourrait être acquise et exercée sans avoir nulle part son exposé – de même que la *Mathesis universalis*, dont Descartes a dit avoir poussé l'étude aussi loin que possible (*Règle IV*, AT, X, 379), n'est pourtant proprement exposée nulle part. Au reste, ces questions et hypothèses sont-elles bien nécessaires ? La « plus haute et plus parfaite morale » constitue le faîte d'un arbre dont on doit pouvoir un jour cueillir les fruits ; mais de ces « dernières parties de la philosophie » dont dépend sa « principale utilité », Descartes lui-même déclare qu'il « les ignore presque toutes » (AT, IX-B, 15). La constitution d'une « morale parfaite » est le but ultime vers lequel sont orientés les efforts du philosophe, ou, si l'on veut, l'Idée correspondant à ce but. À ce titre, il est nécessaire d'œuvrer pour sa réalisation, mais douteux et contingent que la réalisation complète en soit empiriquement possible.

De cette condition d'idéalité de la « morale parfaite », doit-on conclure que l'œuvre morale de Descartes avec tous ses développements sera restée vouée à un certain régime d'imperfection – celle, par exemple, qui caractérise le simple aménagement « définitif » de ce qui n'a d'abord été adopté que comme « provisoire » ? Tant s'en faut, et la conclusion contraire sera plus légitime, à savoir qu'au travers de tous ces développements, c'est la « plus haute et plus parfaite morale » qui n'a cessé de se construire. La « parfaite morale » est dite telle comme pouvant fournir sur toute question morale qui se présente une règle certaine et précise : l'indisponibilité d'une telle règle n'exclut nullement que des *parties* de cette morale ne soient d'ores et déjà constituées. Dans le fait, à partir du noyau des « trois ou quatre maximes » de 1637, la morale cartésienne s'est développée, sommairement parlant, sous les trois formes successives d'une théorie de la liberté (*Quatrième méditation* et textes apparentés), d'une théorie de la vie heureuse et du souverain bien (lettres de 1645-1647 à Élisabeth, Chanut, Christine de Suède), et d'une théorie des passions (*Les Passions de l'âme*, 1649). Malgré quelques hésitations à l'entrée du second, et deux rédactions successives pour le dernier, tous ces développements se sont accomplis dans la même plénitude philosophique à laquelle Descartes a su atteindre dans les autres parties de son œuvre. Leur succession elle-même n'est pas dépourvue de règle : elle représente une extension de la problématique morale depuis les simples dispositions pratiques d'un sujet défini par la recherche de la vérité, vers les conditions intellectuelles de la liberté de cette recherche, puis vers la vie affective et les conditions de la « béatitude naturelle », et enfin vers la substructure psycho-physiologique de cette vie et ses possibles modifications. Cette succession, autrement dit, est une descente dans la subjectivité incarnée, à travers les divers degrés de son incarnation – la vraie définition des modalités de l'union de l'âme et du corps étant seule à pouvoir fournir, au titre de la physique, des « fondements certains dans la morale ». La cohérence de la doctrine cartésienne considérée dans la diversité de ces registres sera sans doute matière à question, d'autant qu'aucun texte n'offre de ces développements une synthèse formellement équilibrée. Mais du moins, la plénitude et la continuité propres à la pensée de Descartes rendent possible une esquisse de cette synthèse, qui en l'occurrence renversera l'ordre régressif (ou analytique) dans lequel sa morale s'est constituée, pour partir de la condition de l'homme et en venir à la définition d'un idéal moral praticable.

Mécanisme et optimisme

D'après l'ordre cartésien du philosopher, une exacte connaissance de la physique doit fournir « des fondements certains dans la morale », parce qu'« il est besoin d'examiner en particulier la nature [...] des animaux, et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles » (Lettre-préface, AT, IX-B, 14). Toutefois, parmi les premières vérités de la morale, plusieurs relèvent directement de la métaphysique. Les plus notoires concernent la première définition de l'homme comme composé d'un esprit et d'un corps, la possibilité pour cet esprit de subsister hors de son union avec le corps, et la dépendance de tous les êtres et de toutes les choses du monde (n'excluant pas le libre arbitre humain) à l'égard du Dieu tout-puissant qui les a créés (cf. en particulier *à Élisabeth*, 15 sept. et 3 nov. 1645). Mais les deux vérités les plus déterminantes dans la perspective cartésienne en matière morale seront sans doute celles qui tiennent à l'impénétrabilité des fins de Dieu et à sa souveraine bonté. Avec la première en effet, pour autant qu'elle s'étend aux fins les plus générales de la Création, c'est particulièrement la définition de l'intention divine dans l'union de l'âme au corps de l'homme qui se trouve exclue de la compétence de notre raison. Et si les modalités déterminées de cette union peuvent toujours être discutées selon leurs avantages et inconvénients, du moins peut-on être assuré, par la seconde, que notre nature actuelle a été constituée par Dieu comme la meilleure absolument qu'il fût possible de nous accorder. La volonté de Dieu est sans nul doute que, par le droit usage de nos facultés, nous portions cette nature qu'il nous a donnée à son plus haut degré de perfection (*Méditations*, IV et VI) : pour autant, cette vie dans laquelle il nous appartient de le faire ne saurait être en elle-même considérée comme une longue épreuve, sanctionnée par un jugement et rendue nécessaire par la corruption d'une nature primitive. Et quoique l'espérance d'une autre vie après celle-ci soit à la fois rationnellement fondée (par la distinction réelle de l'âme et du corps) et

moralement régulatrice (pour notre appréciation des événements et le règlement de nos désirs), l'ignorance où nous sommes de l'état de notre âme après cette vie rendra déraisonnable tout effort pour s'en détacher (cf. *à Élisabeth*, 3 nov. 1645, AT, IV, 333). La vie présente, où « nous avons toujours plus de biens que de maux » *(ibid.)* reste donc dans une large mesure à elle-même son propre horizon, pour les mêmes raisons qui font de l'union de l'âme et du corps, telle qu'elle est « instituée de la nature », un fait absolument positif et en un certain sens indépassable.

Les conséquences anthropologiques sont très notables. Elles concernent d'abord la relation vivante entre l'âme et le corps, et ensuite les intérêts ou tendances constitutives de l'âme seule.

En premier lieu, si le corps auquel l'âme est jointe n'est plus simplement une matière en attente de forme, mais un système (« machine ») de parties matérielles organisé pour sa propre conservation, la sollicitation que ce corps peut exercer sur l'âme doit elle-même obéir à certaines lois et, très généralement, à une certaine économie. Il n'est pas ici question de nier que l'âme, par son union au corps, soit proprement plongée dans le sensible : elle l'est tellement qu'après le premier moment de cette union, elle reste longtemps sans pouvoir penser à autre chose (cf. en particulier *à *** (Hyperaspistes)*, août 1641, AT, III, 423-424). Il y a toutefois ici deux genres d'affections à distinguer. En effet, quant à ses perceptions sensibles et à ses appétits proprement physiques, une fois constituée la conscience empirique et sauf dérèglement de « la machine », l'âme les éprouvera très généralement dans les occasions pertinentes et au degré qui convient à la conservation du corps (*Méditation,* VI). Le problème se pose beaucoup plus nettement dans le cas des passions, qui sont les répercussions dans l'âme de certaines « émotions » physiologiques (du cœur et du sang) mécaniquement provoquées par certaines « impressions » du cerveau (cf. *Principes*, IV, art. 190, et *Passions*, art. 36 à 40). Car d'abord, le corps qui réagit ainsi par lui-même aux impressions reçues, et incite l'âme à consentir à certaines actions (*ibid.*, art. 40, 52, 137), n'étant déjà pas toujours le meilleur juge de la valeur des objets physiques (causes de plaisir ou de douleur) auxquels ces émotions se rapportent (art. 138), il ne le sera nullement, s'agissant de ceux qui ne l'intéressent pas en propre, et que seul désigne à sa réaction un certain principe d'association lié à la « mémoire corporelle » (art. 50, 107, 136). Et ensuite, il appartient aux passions, comme au plaisir et à la douleur, de faire paraître « presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont » (art. 138 ; cf. *à Élisabeth*, 1er et 15 sept. 1645), à telle enseigne que tout ce qui se présente alors à l'imagination « tend », peut-on dire, « à tromper l'âme » (art. 211, AT, XI, 487).

Pourtant, pas plus que les erreurs des sens ne doivent être majorées (hors doute hyperbolique), pas davantage ne faut-il voir dans les égarements causés par les passions un drame de la condition humaine. Les désirs des hommes sont certes le plus souvent mal réglés, car investis dans des choses qui ne dépendent pas d'eux et ne sauraient les contenter comme ils l'espèrent : à cet égard, on attend trop de la fortune, et trop peu de sa propre vertu (art. 144 à 146). Certes, les âmes les plus faibles sont continuellement emportées et déchirées par des passions contraires, qui les rendent « esclaves et malheureuses » (art. 48). Mais ces conditions ne doivent pas être surinterprétées. En tant que machine (en principe bien faite et fort efficace), le corps ne saurait tirer l'âme vers une condition ou vers un objet unique et déterminé, moyennant quoi, l'éloignant de sa destination naturelle, il constituerait un facteur de mal : il se borne à manifester ses propres besoins et à proposer, à une âme qui ne saurait, sauf dans quelques cas limites, perdre entièrement sa liberté de penser (art. 41), des réactions toujours fondées sur des expériences antérieures (art. 36). En conséquence, bien que l'opposition entre les mouvements que le corps (avec les « esprits animaux ») et l'âme (par sa volonté) impriment respectivement à la glande pinéale (siège principal de l'âme) soit ce qui a donné l'occasion d'imaginer des conflits intérieurs à l'âme (art. 47), le corps lui-même n'est pas à proprement parler responsable des passions, et n'est proprement source ou principe de concupiscence que de manière très limitée. Le problème des passions – qui sont en fait « presque toutes bonnes » (*à Chanut*, 1er nov. 1646), ou même « toutes bonnes de leur nature » (art. 211) – n'est pas un problème ontologique ou métaphysique, mais un problème intellectuel ou technique. Ce problème sera résolu lorsque, s'étant instruit de ce qui est suprêmement bon et important, et accoutumé à une certaine vigilance par rapport aux circonstances de la vie et aux émotions subséquentes, on aura révisé en soi tous les préjugés affectifs constitués depuis la prime enfance par l'enchaînement et la sédimentation proprement mécanique des affections du composé. Les passions ne seront par là nullement détruites, mais réorientées et « apprivoisées » (*à Élisabeth*, 1er sept. 1645, *in fine*), et ainsi rendues très utiles (*ibid.* et *à Chanut*, 1er nov. 1646). Et il n'est même pas jusqu'à « ceux qui ont les plus faibles âmes » qui – peut-on s'aventurer à imaginer – ne « pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire » (art. 50, *in fine*).

Les paradoxes de l'incarnation

En second lieu, l'âme elle-même qui est jointe au corps (*in utero*) peut bien lui être jointe avec toutes ses facultés (en particulier avec celle de former par elle-même certaines idées) : étant incapable d'en user immédiatement (comme de former

d'emblée ces idées), elle est aussi, au départ, vierge de toute intention et dépourvue de prédisposition particulière. Si la différence radicale de nature qui subsiste entre elle et le corps ne lui rend pas son union avec ce corps pesante et indésirable, son aptitude à être jointe au corps (à quoi répond la disposition du corps de l'homme à recevoir une âme) ne fait pas davantage de cette union l'objet par excellence de son désir. Dès les premiers moments de cette union, elle ressentira naturellement – selon l'institution de la nature – l'effet de certaines affections ou dispositions du corps, et sera conduite à partager d'une certaine manière ces dispositions (ou les réactions du corps à ces affections) : l'alimentation du fœtus donne ainsi matière aux « premières passions de notre vie » (art. 107 à 111 ; cf. aussi *à Chanut*, 1[er] fév. 1647). Mais l'âme n'est engagée dans une telle communauté d'affections (constituant proprement le ciment du composé) que sous la condition première d'une *surprise* qui restera, de toute émotion passionnelle, un élément ou facteur indispensable (art. 53) ; et si cette surprise (aussi confusément ressentie qu'on voudra) est associée, dans la vie prénatale, à certaines modifications de l'état intérieur du corps, il faut d'abord, peut-on penser, que l'événement de son union au corps ait causé dans l'âme la surprise la plus absolue. L'âme pourra bien alors rester longtemps captive de ses sensations et des appétits corrélatifs ; et elle pourra bien, d'un autre côté, s'habituer à ce corps si proche d'elle (art. 2) et apprendre à s'en servir : de sa relation à ce corps, et d'ailleurs aussi au monde qui l'environne, la dimension d'étrangeté (d'extranéité) qu'implique cette première surprise ne sera jamais entièrement effacée. C'est ainsi que l' « admiration » éprouvée « lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant » devra être dite « la première de toutes les passions » (art. 53), qui se trouve jointe à presque toutes les autres (art. 72) – ce à quoi, semble-t-il, nul avant Descartes n'avait songé. Que ce corps auquel l'âme est si étroitement jointe soit pourtant tout autre chose qu'elle, et qu'avec lui, elle soit au monde, sans être elle-même précisément chose du monde (physique) : ce double paradoxe ontologique est chose dont toute l'expérience de l'âme devra rester marquée, y compris sous ses formes les plus élémentaires et les moins philosophiques.

L'importance fondamentale en peut être soulignée de deux manières.

D'une part, la liberté de la volonté, ou de l'âme dans sa faculté d'élire, trouve non seulement sa manifestation principale, mais sa forme typique et peut-être originaire, dans la possibilité pour l'âme d'affirmer son extériorité et son indifférence foncière par rapport à ce que le corps l'incite à rechercher (avec les passions et les appétits). L'action du corps sur la volonté, effacée de la *Quatrième méditation* où il ne s'agit que de la recherche de la vérité, mais évoquée par la *Sixième* au titre de la douleur, est pleinement mise en relief dans les *Passions* (art. 40-41 et 45-49), où l'impulsion (ou la motion de désir) associée à la passion (et, à travers elle, au mouvement des esprits animaux dans le cœur et dans le cerveau) apparaît comme le type même de l'inclination à laquelle l'âme confrontée à une circonstance donnée doit choisir de céder ou de résister. Or, l'âme n'a ce pouvoir de choix qu'en tant qu'elle n'est pas *tout entière* gagnée par la passion que le corps excite en elle, et qu'elle peut au contraire éprouver cette passion comme telle (comme une affection qui lui vient de l'extérieur et lui reste d'une certaine manière étrangère). Plus nettement elle éprouvera cette passion comme telle, plus il lui sera facile d'y résister, c'est-à-dire, sinon de la faire taire, du moins de « ne pas consentir à ses effets » (art. 46). Cela n'est certes possible que si, aux représentations dictées par la passion présente, l'âme peut opposer des pensées qui lui soient propres et habituelles : la force de l'âme tient au plus ferme établissement d'un tel corps de jugements, qui constituent (art. 48) les « propres armes » de la volonté. Mais la mobilisation même de ces principes suppose une distance originaire ou structurelle de l'âme par rapport à l'événementialité ; elle suppose de la part de cette âme la capacité de se retirer « en son intérieur », c'est-à-dire, non de s'absenter, mais de se considérer comme indépendante du corps et de ses affections, comme spectatrice plutôt qu'actrice dans les comédies de cette vie (cf. *Discours*, AT, VI, 28), et comme promise, au-delà de cette vie, à une sorte d'éternité (*à Élisabeth*, 18 mai 1645, etc.). Et l'âme faible n'est pas celle qui n'a jamais expérimenté aucune distance de ce genre (dans sa forme la plus élémentaire, cette distance est constitutive de la conscience, et par exemple la simple conscience de la passion n'est pas en elle-même passionnelle) – mais celle qui, faute d'avoir su fixer ses jugements pratiques (art. 170), est conduite incessamment à sacrifier cette indépendance en s'abandonnant elle-même à toutes sortes de sollicitations.

D'autre part, cette âme qui se trouve d'abord *surprise* d'être jointe à un corps n'a par elle-même et originairement rien de déterminé à chercher dans cette vie. L'institution de la nature l'a certes intéressée aux affections du corps, de telle sorte que ce qui nuit à ce corps cause en elle de la douleur, et ce qui marque sa bonne constitution ou disposition, du plaisir (art. 94 ; cf. *Méditation*, VI, et d'abord *L'Homme*, AT, XI, 144) ; mais s'il lui importe « que le lieu de sa demeure se conserve » *(L'Homme, ibid.)*, cela ne suffit naturellement pas à l'occuper. Comme âme d'un homme vivant dans la société d'autres hommes, elle contracte aussi diverses sortes d'attachements, à des objets déterminés, à des représentations de choses désirables, aux diverses sortes de touts dont cet homme fait partie (art. 79 à 83) : mais si le système de ces objets d'attachement peut être considéré comme une sorte d'extension

imaginaire du corps propre, il sera aussi hasardeux de chercher à ramener ces objets à un ou deux types invariables que de prêter universellement à ce corps imaginaire une tendance à l'expansion. S'agissant de l'un comme de l'autre corps, pour autant qu'il y ait du sens à parler aussi généralement, l'âme cartésienne vise d'abord la conservation, et la perfection n'est recherchée que par surcroît. À ce titre, elle est, comme le corps et donc comme l'homme tout entier, dépourvue de *conatus*. Et si la faiblesse de nos nourrices nous a fait nous persuader « que le monde n'était fait que pour nous, et que toutes choses nous étaient dues » (*à Reneri pour Pollot*, avril ou mai 1638, AT, II, 37), nos exigences et nos protestations à l'égard des événements gardent quelque chose de mécanique, en quoi elles ne signifient rien de bien déterminé quant à ce qu'au fond nous voulons.

Il reste que notre âme veut également quelque chose pour elle-même, à savoir : elle veut être satisfaite de soi. Que toutes choses arrivent suivant ses désirs est certes son souhait le plus général, mais ce à quoi elle tient avant tout est de pouvoir se donner raison dans ses actions et de se confirmer dans ses propres qualités ou perfections, c'est-à-dire de *s'estimer* : ce qu'elle ne peut faire toute seule, mais seulement en relation morale ou effective à d'autres personnes, physiques ou morales, humaines ou divines, susceptibles de décerner louange et blâme (cf. art. 151-153). On peut bien dire que « ceux qui ont l'esprit le plus bas » (art. 159) se méprisent eux-mêmes, mais ce n'est qu'une apparence : « souvent ils s'abaissent honteusement auprès de ceux dont ils attendent quelque profit ou craignent quelque mal », mais dans le même temps « ils s'élèvent insolemment au-dessus de ceux desquels ils n'espèrent ni ne craignent aucune chose » *(ibid.)*. Dans une classification très complexe, articulée (art. 69) autour de six passions « primitives » (admiration, amour et haine, désir, joie et tristesse), l'*estime de soi*, passion « particulière » dérivée de l'admiration, apparaîtra donc sous un certain rapport (éthique), à travers ses divers régimes, et soit qu'on l'éprouve, soit qu'on veuille l'éprouver, comme la plus déterminante des passions humaines. Or, cette passion qui se rapporte à nos actions conserve de l'admiration l'essence *théorétique* : de fait, à travers ses actions, l'âme est ici à elle-même son propre spectacle. Et quoiqu'il y ait plusieurs manières de se considérer soi-même, qui vont de pair avec diverses manières d'être (éthiques), le principe de ce spectacle doit rester identique : à savoir, que c'est l'âme seule qui se contemple, non comme seule (distinguée du corps), mais sous la condition de son union au corps et de sa participation à un monde.

Réduction de la morale, extension de l'éthique

De tout ce système de conditions, la définition cartésienne des principales questions de la morale aura été étroitement solidaire. D'une part, la mise hors circuit de toute théologie morale et la positivité reconnue à l'institution de la nature font disparaître du domaine de la réflexion cartésienne le problème des conditions de notre *salut*, pour réserver la place centrale à celui de notre *bonheur* (ou plutôt de la « béatitude naturelle » : *à Élisabeth*, 4 août 1645, *in fine*), lui-même ramené, à la manière des Anciens, à celui du souverain bien (*à Élisabeth*, 18 août 1645 ; *à Christine de Suède*, 20 nov. 1647). D'autre part, la relation *théorétique* de l'âme à elle-même et à sa propre vie avec le corps, et le primat corrélatif de la passion de l'*estime de soi*, feront de la question du fondement de cette estime la plus décisive des questions de la morale, définissant « l'une des principales parties de la sagesse » (*Passions*, art. 152) et bien entendu indissociable des précédentes. De fait, aux trois questions de ce qui vaut le plus d'être désiré (art. 144), de ce qui peut nous rendre toujours contents (art. 148) et de ce qui constitue le souverain bien *(à Christine)*, et à celle de ce qui peut « nous donner juste raison de nous estimer » (art. 152), Descartes aura donné des réponses rigoureusement convergentes : pour nous satisfaire en chaque occasion, nous ne devons rien désirer avec passion, sinon de « faire les choses bonnes qui dépendent de nous » (art. 144), ce qui revient à « suivre la vertu » *(ibid.)* ; c'est de la conscience d'avoir ponctuellement suivi la vertu (c'est-à-dire de n'avoir « jamais manqué à faire toutes les choses qu'[on] a jugées être les meilleures »), que l'âme tirera un souverain contentement (art. 148 ; cf. *à Élisabeth*, 18 août 1645, *in fine*) ; c'est la ferme résolution « de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'[on] jugera être les meilleures », autrement dit de bien user de son libre arbitre, qui constituera – dans le *généreux* – l'unique principe de l'estime légitime de soi (art. 153) ; enfin, c'est ce bon usage du libre arbitre qui est « le plus grand de tous nos biens, celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus » (*à Christine*, AT, V, 85). Telles sont les propositions cardinales de la morale cartésienne, qui à partir de l'été 1645 (où Descartes a relu Sénèque pour en entretenir Élisabeth) se sont affirmées comme telles toujours plus fortement. Dans la mesure où la question fondamentale est à chaque fois : « qu'est-ce qui, dans l'ordre des choses absolument bonnes (des perfections), peut absolument m'appartenir ? », elles constituent, à cette question, une réponse proprement apodictique (rien ne peut absolument nous appartenir que nos volontés, et donc aucun bien sinon la bonne volonté, ou le bon usage du libre arbitre), dont l'invention peut être à bon droit considérée comme un équivalent éthique du *cogito*.

Par rapport aux maximes de la « morale par provision », ce *cogito* ne constitue aucune révolution, sinon d'un point de vue formel – pour autant que, par l'effet d'une question nouvelle, la portée de réflexions antérieures se trouve soumise à une profonde réévaluation qui implique aussi quant à

leur matière un profond réordonnancement. C'est ainsi que les ultimes formules de cette morale (« il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger du mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les autres vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir ; et lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content » : AT, VI, 28) apparaîtront porteuses de tous les développements ultérieurs sur le souverain bien et le contentement ; que c'est *pour l'homme en général* qu'il s'agira en somme par-dessus tout d' « employer toute [sa] vie à cultiver [sa] raison » et de chercher à chaque fois le meilleur parti (AT, VI, 27) ; et que, dans la résolution prescrite par la seconde maxime, il y aura lieu de reconnaître l'essence formelle de la vertu (*à Élisabeth*, 4 août 1645). Avec un degré supérieur de thématisation, une formulation encore affinée et une articulation aussi précise que possible aux données anthropologiques, ces éléments de doctrine trouveront toutefois un prolongement très notable dans la définition, tout aussi apodictique, de la disposition à conserver à l'égard des autres hommes – définition qui, dans les articles 154 à 160 et généralement dans toute la troisième partie du *Traité des passions*, prend la forme d'une spécification du fait des hommes « les plus généreux » (art. 155), par opposition à ceux qui ont l'âme orgueilleuse ou basse. Ainsi appartient-il à ceux qui ont reconnu dans l'usage du libre arbitre l'unique principe du mérite, et qui sentent en eux-mêmes la *résolution* d'en bien user, d'avoir de l' « estime » pour tous les autres hommes, comme étant au moins *capables* de cette « bonne volonté » dont eux-mêmes se savent pourvus (art. 154) ; de se connaître comme faillibles, et pour cette raison de ne se préférer à personne, ce qui définit l' « humilité vertueuse » (art. 155) ; et de n'estimer « rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt », ce qui fait qu'ils sont « courtois, affables et officieux » envers chacun, et exempts de haine comme d'envie et de colère (art. 156). En revanche (art. 158), si « la cause pour laquelle on s'estime » est autre que cette volonté d'user bien de son libre arbitre, « elle produit toujours un orgueil très blâmable », et dont les effets sont « entièrement contraires » à ceux de la générosité : car, les biens qu'on estime alors le plus « étant pour la plupart de telle nature qu'ils ne peuvent être communiqués à plusieurs, cela fait que les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes, et qu'étant esclaves de leurs désirs, ils ont l'âme incessamment agitée de haine, d'envie, de jalousie et de colère ».

Avec la figure du généreux (qui peut-être n'a pris tout son relief qu'avec la seconde version des *Passions*), la pensée morale de Descartes a donc trouvé son point de plus rigoureuse unification, en même temps qu'elle s'est révélée capable de produire un modèle assez fort pour se substituer à ceux de la littérature chrétienne et même des traditions antiques. En effet, la pleine assurance que possède le généreux de sa propre « bonne volonté » suffit à constituer tout son univers éthique et pratique. Cette « bonne volonté », tout d'abord, s'exerce constamment dans son action, et lui rend très facile l'accomplissement de ses devoirs, ce qui fait de la générosité « la clef de toutes les autres vertus » (art. 161, *in fine* ; cf. déjà la dédicace des *Principes*, AT, IX, 22). L'intérêt porté à cet exercice est à proportion retiré aux choses futiles ou indépendantes de nous, dont le désir est cause de tous les « excès » des passions : c'est donc aussi comme « un remède général contre tous les dérèglements des passions » *(ibid.)* que la générosité doit valoir. La même bonne volonté, qui n'exclut pas les fautes, n'est rien que le généreux puisse se réserver à lui-même : au contraire, elle lui fait juger de la manière la plus favorable des autres hommes, comme aussi des choses qui lui arrivent, en tant qu'elles lui viennent de Dieu (*à Élisabeth*, 15 sept. 1645 ; *à Chanut*, 1er fév. 1647). Quant à l'ensemble de cette vie, la considération de l'étendue de l'univers et la certitude de l'indépendance de l'âme humaine par rapport au corps peuvent la lui faire estimer être peu de chose « au regard de l'éternité » (*à Élisabeth*, 18 mai et 15 sept. 1645) ; mais l'admiration toujours renouvelée de la nature de l'homme (art. 160, *in fine*) et la certitude d'avoir « de quoi se contenter en son intérieur » (art. 148) lui garantissent surtout de cette même vie, conduite en parfait accord avec soi, une sorte de jouissance universelle, pareille à celle du spectateur de théâtre qui tire du plaisir de toutes les aventures, même tristes, qui lui sont représentées (art. 94, 147, 187 ; cf. *à Élisabeth*, 18 mai, mai ou juin, 6 oct. 1645).

La morale cartésienne est ainsi extrêmement économique, à la fois dans son exposé et dans sa doctrine même. Cette morale n'est sans doute pas « celle d'un athée » (M. Gueroult) : la pensée de la Création tient trop de place dans ses prémisses. Mais la même « raison naturelle » qui en gouverne la déduction détermine aussi le genre de problèmes qu'elle prend en charge, et le rapport entre les inclinations naturelles de l'homme et sa destination suprême n'y donne lieu à nulle espèce de tourment. Cette sérénité même, et cette économie, qui témoignent de la puissance de l'esprit cartésien, sont pourtant aussi bien ce par où cette morale peut prêter à critique, soit qu'on doive y repérer quelque ambiguïté générale, soit que l'efficacité résolutive de ses principes se révèle plus limitée que prévu. Deux points surtout font difficulté : l'un consiste à savoir si la fermeté de la volonté, ou « force de l'âme », essentielle à la générosité, peut être acquise et garantie par la seule vertu d'une réflexion sur le fondement de notre mérite ; l'autre, si l'effectivité d'un jugement droit lui est également essentielle, ou si l'idéal de vertu ainsi dessiné doit être par principe distingué d'un idéal de *prudence* ou de *sagesse*, au regard duquel il ne s'imposerait qu'en seconde ressource.

Sur l'origine de la « force de l'âme », l'ambiguïté du *Traité* ne peut pas être méconnue. Le fait que la générosité ne soit pas seulement une *vertu*, c'est-à-dire une habitude dans l'âme (art. 161), mais aussi une *passion* (art. 160) associée à certaines pensées, semble signifier que, « si on s'occupe souvent » à ces pensées, « on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité » (art. 161). Tout risque de cercle n'est pourtant pas évité par là, si l'on compte que l'accoutumance à ces pensées exige elle-même une certaine prédisposition. Quoi que la générosité puisse devoir à la « bonne naissance » *(ibid.)*, il est sans doute impossible (cf. l'art. 160) de définir un *tempérament* ou un *naturel* généreux, hors référence aux *pensées* généreuses ; inversement, toutefois, les habitudes intellectuelles dont il s'agit ne sauraient se constituer par une nécessité purement immanente à la pensée. Mais le propre de la pensée cartésienne est précisément de se tenir ici à égale distance d'un naturalisme et d'un pur intellectualisme. Le plus grand « empire sur ses volontés » (art. 153), la capacité de « faire de grandes choses » (art. 156), la parfaite humanité à l'égard d'autrui ne se rencontrent sans doute que dans quelques hommes (« les plus généreux ») ; mais en aucun homme, la reconnaissance du vrai fondement de notre mérite, telle qu'elle suit d'une réflexion en son genre élémentaire, ne peut rester dénuée d'effets appréciables. Et si ceux de la générosité la plus accomplie doivent être plus admirables, à raison d'abord de leur continuité, que ceux de la « bonne volonté » la plus simple, il n'y a, entre les deux dispositions, nulle démarcation forte à ménager.

Quant au jugement droit, il est en effet l'un des deux objets de l'effort du généreux, avec la ponctuelle exécution de ce qui, en chaque occasion, aura été jugé être le meilleur parti. À ce titre, il n'est pas plus la condition absolue de la générosité que le souverain bien de l'homme n'impliquera la pleine possession d'une sagesse dont le suprême degré n'appartient qu'à Dieu (Lettre-préface, AT, IX-B, 2). Toutefois, la visée de la plus parfaite sagesse n'est ici rien moins qu'abandonnée. Et si déjà « l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser » (art. 152), il est certain qu' « avec une constante volonté de bien faire et un soin très particulier de s'instruire », chacun doit se rendre « aussi parfaitement sage que [sa] nature le permet » (AT, IX-B, 22). Le fait est simplement que la rectitude du jugement pratique ne peut jamais être absolument garantie, et qu'il n'en existe aucune norme prédéterminée. Mais c'est aussi que la vie elle-même a cessé d'être une suite d'occasions de vertu, prêtant à la démonstration d'une manière déterminée d'agir, pour apparaître comme un champ de problèmes pragmatiques d'une haute complexité, qu'il revient à chacun de prendre en charge par la réflexion. Ce nouveau visage de la vie, et sans doute aussi de la société humaine, est ce que la pensée morale de Descartes a commencé par enregistrer. Les limites expresses de sa prescriptivité n'en sont que la conséquence. Avec la nouvelle forme de responsabilité que tous ses principes visent à promouvoir, le moderne passage de la morale à l'éthique est ici pour le moins préfiguré.

● *Œuvres*, éd. C. Adam & P. Tannery [AT], nouv. prés. par B. Rochot & P. Costabel, 11 t., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 (rééd., 1996). — *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, 3 vol., Paris, Classiques Garnier, 1963-1973. — *Les Passions de l'âme*, introd. et notes G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1955 ; *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, éd. J.-M. et M. Beyssade, Paris, Flammarion « GF », 1989. — *Écrits physiologiques et médicaux*, tr. V. Aucante, Paris, PUF, 2000.

► ARAUJO Marcelo DE, *Scepticism, freedom and autonomy : a study of the moral foundations of Descartes' theory of knowledge*, Berlin : De Gruyter, 2003. — BEYSSADE J.-M., « Sur les "trois ou quatre maximes" de la morale par provision », *in* BELGIOIOSO G. éd., *Descartes : il Metodo e i Saggi*, Rome, Enciclopedia Italiana, 1990, p. 139-153. — BLOM J. J., *Descartes. His moral Philosophy and Psychology*, New York, Univ. Press, 1978. — BODEI R., *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*, trad. fr., Paris, PUF, 1997. — CANZIANI G., *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Florence, Nuova Italia, 1980. — CARRAUD V., « Morale par provision et probabilité », in *Descartes et le Moyen Âge*, éd. J. Biard & R. Rashed, Paris, Vrin, 1997, p. 259-279. — CASSIRER E., *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Paris, Vrin, 1942. — COTTINGHAM J., *Philosophy and the good life : reason and the passions in Greek, Cartesian, and psychoanalytic ethics*, Cambridge/New York (NY), Cambridge Univ. Press, 1998. — GOUHIER H., *Descartes : Essais sur le « Discours de la Méthode », la métaphysique et la morale*, Paris, Vrin, 1973. — GRIMALDI N., *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, 1988. — GUENANCIA P., *Descartes et l'ordre politique*, Paris, PUF, 1983 ; *L'Intelligence du sensible*, Paris, Gallimard, 1999. — GUEROULT M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, chap. XIX et XX. — KAMBOUCHNER D., « Descartes et la perfection de la morale », *Chemins de Descartes*, Colloque de Poitiers, éd. P. Soual & M. Vetö, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 97-118 ; *L'Homme des passions : commentaires sur Descartes*, 2 vol., Paris, Albin Michel, 1995. — MARION J.-L., *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, chap. V. — MATHERON A., « Psychologie et politique : Descartes et la noblesse du chatouillement », *Anthropologie et politique au XVIIe s.*, Paris, Vrin, 1986, p. 29-48. — MORGAN V. G., *Foundations of Cartesian Ethics*, New Jersey, Humanities Press, 1994. — OLIVO G., « Une patience sans espérance. Descartes et le stoïcisme », *Le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles, Cahiers de philosophie politique et juridique*, PU Caen, 25, 1994, p. 131-146. — RENAULT L., *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2000. — RODIS-LEWIS G., *La Morale de Descartes*, Paris, PUF, 1957 ; *L'Anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990 ; *Le Développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1998. — WILLIAMS B., *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Londres, Pelican Book, 1978.

Denis KAMBOUCHNER

→ *Amour ; Amour de soi ; Courage ; Générosité ; Jansénisme ; Pascal ; Passions ; Relations interpersonnelles ; Respect.*

DESCRIPTIVISME

Le descriptivisme et le naturalisme moral

Supposons qu'une personne X agisse de manière à maximiser l'utilité, et que nous disions « En agissant de manière à maximiser l'utilité, X a agi justement ». Quel genre de jugement avons-nous ainsi fait ? Avons-nous décrit les actes de X en leur attribuant la justice pour caractéristique ? Ou bien avons-nous fait un jugement d'un autre genre non descriptif ? La réponse semble évidente à première vue. Après tout, nous aurions tout aussi bien pu dire qu'en « agissant de manière à maximiser l'utilité, X a agi d'une façon *qu'on pourrait qualifier de "juste"* » ; donc, seule nous reste la possibilité de dire que le jugement que nous faisons est descriptif, et attribue une caractéristique. Cependant, les choses ne sont malheureusement pas aussi simples.

Si le jugement selon lequel les actes de X sont justes est descriptif, alors nous devons être capables de dire quelle caractéristique nous attribuons ainsi aux actes de X. Pour cela, nous devons répondre à trois questions. Premièrement, quelle relation la justice entretient-elle avec les autres caractéristiques non morales des actes de X, par exemple avec le fait qu'ils visent à maximiser l'utilité ? Ensuite, comment pouvons-nous parvenir à former des croyances indiquant quels actes sont justes ? Enfin, comment cette justice en vient-elle à jouer le rôle qu'elle joue dans notre vie ? Pourquoi, par exemple, sommes-nous motivés à accomplir une action par la pensée que cette action est juste ?

En outre, il faut que nous restions dans le cadre d'une hypothèse naturaliste en répondant à ces questions. Nous devons faire la supposition que les effets qu'a le monde sur les opinions que nous avons à son sujet, ainsi que les effets que nous avons sur le monde, sont explicables sensiblement de la même manière que n'importe laquelle des autres interactions ayant lieu dans le monde en général, autrement dit au moyen de la science empirique. Il nous faut adopter cette hypothèse parce qu'il n'est pas crédible de supposer que les agents ou les objets du monde soient dotés de pouvoirs ou de propriétés surnaturels ou relevant du spiritisme, pouvoirs et propriétés qui tiendraient en échec les explications scientifiques.

Au cœur de cette hypothèse du naturalisme, on trouve donc une doctrine du sujet humain où, en conséquence, nous reconnaissons l'influence du philosophe empiriste David Hume. Il est bien connu que Hume avait pour théorie que les sujets humains jouissent d'états psychologiques, et que ces états psychologiques appartiennent à deux catégories bien distinctes qui sont le reflet des capacités doubles que nous possédons en tant que créatures capables d'acquérir la connaissance du monde naturel et d'agir sur lui. D'une part, Hume affirme donc que nous entretenons des *croyances* ou opinions *(beliefs)*, états psychologiques qui ont pour visée de représenter comment sont les choses, et qui ont à leur tour deux sortes de contenu caractéristiques : soit des vérités sur le monde empiriques et contingentes, vérités que nous pouvons directement mettre à jour par l'observation, ou par la déduction à partir d'informations obtenues grâce à l'observation, soit des vérités analytiques, vérités qui concernent les relations entre les idées et qui sont donc à la base de nos déductions. D'autre part, Hume dit également que nous avons des *désirs*, c'est-à-dire des états psychologiques qui ont pour visée de représenter le monde tel qu'il devrait être. Contrairement aux croyances, qui sont conçues pour refléter la réalité ou pour être vraies, les désirs ont pour objet de faire en sorte que ce soit la réalité qui soit leur reflet et de rendre quelque chose vrai. Par conséquent, il s'ensuit selon Hume que, contrairement aux opinions, les désirs (en tout cas les désirs qui ne sont pas eux-mêmes fondés sur un autre désir et accompagnés d'une opinion quant au lien entre une fin et un moyen) ne peuvent absolument pas être critiqués en termes de vrai ou de faux. Puisque les désirs tendent vers leur propre satisfaction, la seule manière de les critiquer consiste à examiner leur cohérence générale à l'intérieur d'un ensemble de désirs.

Puisque nous avons maintenant l'hypothèse du naturalisme en toile de fond, nous pouvons poser sous un autre angle le problème que nous avions commencé à examiner. Un naturaliste doit-il expliquer le jugement moral de façon descriptive ou non descriptive ?

Le naturalisme descriptif et le caractère de complémentarité du moral sur le non-moral

Si la justice constitue en elle-même une caractéristique des actes, alors, comme nous l'avons vu, nous devons d'abord déterminer le rapport entre cette caractéristique et les autres caractéristiques, non morales, dont sont dotés les actes. Plus précisément, nous devons dire le rapport entre la justice et les caractéristiques *naturelles* des actes, autrement dit ces caractéristiques ordinaires et habituelles dont il est aisé de comprendre que nous les connaissons grâce à l'observation directe ou bien grâce à la déduction et donc, au bout du compte, grâce à la science empirique : il peut par exemple s'agir de caractéristiques qui font qu'un acte maximise l'utilité, ou bien que nous désirons l'accomplir, ou bien qu'il contribue à notre bien-être, ou encore de toute autre caractéristique que nous pouvons déduire du fait qu'un acte appartienne à telle catégorie.

Or, il ne fait nul doute que c'est une platitude, une vérité conceptuelle, de dire que les caractéristiques morales des actes viennent *en plus* de leurs caractéristiques naturelles. Deux actes dont toutes les caractéristiques naturelles sont identiques doivent l'être également dans leurs caractéristiques

morales. Ainsi, si nous considérons à nouveau l'acte à travers lequel X maximise l'utilité, il est clair que notre compréhension du mot « juste » serait erronée si nous admettions qu'il est possible qu'un autre acte de maximisation de l'utilité soit rigoureusement identique à celui accompli par X à un détail près : alors que l'acte de X est juste, cet autre acte ne le serait pas.

Le fait que la dimension morale soit en relation de survenance *(supervenience)* sur la dimension naturelle exige, néanmoins, une explication, et si les jugements moraux sont descriptifs, alors l'explication doit se trouver dans la nature des caractéristiques morales elles-mêmes. Pourquoi est-il impossible que des actes soient rigoureusement identiques par leurs caractéristiques naturelles, mais diffèrent moralement ? Une réponse évidente, soutenue par les naturalistes descriptivistes comme Peter Railton, consiste à dire que les caractéristiques morales *sont* des caractéristiques naturelles. Par exemple, peut-être devrions-nous dire que la justice est *tout simplement* une question de maximisation de l'utilité, que nous pouvons déduire qu'un acte est juste du fait qu'il maximise l'utilité.

Si évident soit-il, le naturalisme descriptif se heurte cependant à une objection de taille, objection soulevée à l'origine par G. E. Moore. Il est bien connu que Moore prétend que le naturalisme descriptif confond la propriété d'être juste avec une autre tout à fait différente ; dans notre exemple, il s'agit de la propriété de maximiser l'utilité. Il reconnaît que peut-être les actes ne peuvent avoir une propriété sans avoir l'autre, mais il maintient que les propriétés sont malgré tout différentes, et il pensait pouvoir le prouver à travers son célèbre argument de la « question ouverte ». Cet argument s'énonce comme suit.

Supposons que la justice et la maximisation de l'utilité ne constituent effectivement qu'une seule et même caractéristique d'un acte. Il s'ensuivrait donc que « justice » et « maximisation de l'utilité » sont synonymes. Mais il est clair que « justice » et « maximisation de l'utilité » ne sont pas synonymes puisque, si elles l'étaient, alors toute personne comprenant le sens des termes utilisés dans la question « Cet acte maximise certes l'utilité, mais est-il juste ? » en verrait sans hésitation la réponse évidente. Après tout, poser cette question reviendrait à dire : « Cet acte maximise certes l'utilité, mais maximise-t-il l'utilité ? » Quoi qu'il en soit, il ne fait pas de doute que ces deux questions ne sont pas équivalentes. Nous pouvons, sans nous contredire, dire qu'un acte maximise l'utilité et en même temps nier qu'il soit juste. Il s'ensuit donc que la question « Cet acte maximise certes l'utilité, mais est-il juste ? » n'est pas une question tranchée (c'est-à-dire une question dont toute personne comprenant le sens des termes verrait sans hésitation la réponse), mais plutôt une question ouverte, autrement dit une question dont la réponse n'est pas tranchée et reste ouverte à l'argumentation raisonnée. Ainsi, « justice » et « maximisation de l'utilité » ne sont pas synonymes. Ces deux expressions ne désignent pas la même caractéristique. C'est là la thèse défendue par Moore.

Si elle est correcte, l'argumentation de Moore nous livre une conclusion fort convaincante car, comme il l'a fait remarquer, peu importe apparemment laquelle des diverses caractéristiques naturelles des actes nous considérons. Il semble que la question visant à déterminer si un acte possédant certaines caractéristiques naturelles est juste restera toujours une question ouverte. C'est par exemple pour moi une question ouverte que de me demander si l'acte que je désire accomplir est juste, si cet acte qui contribuerait à mon propre bien-être est juste, et ainsi de suite. Quelle que soit la caractéristique naturelle que nous choisissions, il semble que nous ne puissions jamais voir de manière évidente si un acte doté de ces caractéristiques est juste et que cette question demeure ouverte à l'argumentation raisonnée. Ainsi, s'il est concluant, l'argument de la question ouverte montre qu'il n'est pas de caractéristique naturelle équivalente à la justice. Il réfute donc de façon décisive le naturalisme descriptif.

Le non-naturalisme, la survenance et l'explication du savoir moral

Il est intéressant de constater que, bien qu'il ne fût pas naturaliste, Moore était néanmoins descriptiviste. Il se fondait sur l'argument de la question ouverte pour dire que nous devrions totalement rejeter le naturalisme et introduire une classe de propriétés supplémentaires, non naturelles et *sui generis*, à l'intérieur de notre ontologie. Selon Moore, la phrase « l'acte accompli par X est juste » constitue donc bien une description, mais c'est parce qu'elle attribue une propriété *non* naturelle à l'acte de X. Néanmoins, les philosophes rechignent généralement à suivre le non-naturalisme de Moore et ce, non sans fondement. En effet, si nous adhérons sans réserve au non-naturalisme, il semble que nous nous trouvions alors dans l'incapacité totale de répondre à au moins deux des trois questions que nous avons posées au début de cet article.

Considérons la première de ces questions. Si les propriétés morales sont des propriétés supplémentaires, *sui generis* et non naturelles, comment expliquer alors que ces propriétés non naturelles viennent en plus des propriétés naturelles des actes ? Comment empêcher que, quelque part dans l'espace rationnel, deux actes identiques par toutes leurs caractéristiques naturelles diffèrent cependant par leurs caractéristiques morales ? Les non-naturalistes ne donnent aucune explication. De fait, leur opinion semble les contraindre à accepter une telle possibilité. De plus, et de façon analogue, les non-naturalistes, lorsqu'ils répondent à la seconde question demandant comment les humains peuvent former des croyances relatives aux problèmes

moraux, semblent obligés de supposer que les humains sont doués de pouvoirs d'observation surnaturels ou paranormaux qui leur permettent de détecter la présence de propriétés morales non naturelles et paranormales, ces pouvoirs et ces propriétés dépassant les explications de la science empirique. Car nos pouvoirs d'observation et de déduction ordinaires ne peuvent expliquer que notre connaissance des propriétés naturelles des actes. Aussi le savoir moral, qu'il est aisé d'expliquer si les caractéristiques morales sont des caractéristiques naturelles, est-il impossible à expliquer si les caractéristiques morales sont des caractéristiques non naturelles.

Les philosophes ont donc souvent rejeté la théorie de Moore, le non-naturalisme, et ce, justement parce que cette théorie rejette l'hypothèse du naturalisme dont nous étions partis. Néanmoins, un grand nombre de ces mêmes philosophes ont aussi concédé à Moore que son argumentation de la question ouverte constitue une réfutation catégorique du naturalisme *descriptif*. C'est pourquoi ils se sont demandé s'il n'existait pas une autre forme de naturalisme à laquelle ils pussent adhérer sans réserve. C'est donc une nouvelle forme de naturalisme qui fait son apparition.

L'expressivisme, l'argumentation de la question ouverte, et la force normative du jugement moral

Des expressivistes tels que R. M. Hare et Simon Blackburn sont d'accord avec Moore pour dire que l'argumentation de la question ouverte réfute le naturalisme descriptif. Cependant, parce qu'ils admettent également l'hypothèse naturaliste, ils nient la conclusion non naturaliste que Moore tire de l'argument. Dans leur optique, l'argument sert plutôt à réfuter l'idée que les jugements moraux sont descriptifs, et à montrer qu'ils sont expressifs. Et même, ils estiment avoir des raisons bien à eux d'entretenir cette opinion.

Comme nous l'avons vu au début, les descriptivistes doivent répondre à la question suivante, à savoir la troisième sur notre liste. Pourquoi sommes-nous motivés (car nous le sommes) à accomplir un acte quelconque par le fait que nous le pensons juste ? Il y a après tout un lien interne ou nécessaire entre le jugement moral et l'action : les jugements moraux possèdent une force normative. Par conséquent, un exposé du jugement moral doit expliquer pourquoi et comment il en est ainsi et, d'après les expressivistes, une fois que nous avons admis l'explication que donne Hume du rôle psychologique distinct de la croyance et du désir, nous voyons immédiatement qu'une telle explication est tout simplement impossible pour les descriptivistes. En effet, si Hume ne se trompe pas, nous pouvons toujours imaginer que quelqu'un croie qu'un acte possède une caractéristique donnée sans pour autant désirer qu'on accomplisse des actes dotés de cette caractéristique et ce, quelle que soit la caractéristique considérée. Et c'est même la raison pour laquelle, selon les expressivistes, la question consistant à déterminer si un acte doté de caractéristiques données est juste reste toujours ouverte. Les seuls jugements qui puissent avoir une force normative sont ceux exprimant directement les désirs d'un agent ; quant aux jugements portant sur les caractéristiques naturelles des actes (ainsi, d'ailleurs, que sur les caractéristiques non naturelles), ils expriment des croyances plutôt que des désirs. Les expressivistes en concluent donc que, lorsque nous disons qu'un acte est juste, nous ne lui attribuons absolument aucune caractéristique et nous ne décrivons nullement cet acte, mais nous exprimons plutôt les désirs que nous nourrissons à son sujet. Selon eux, notre déclaration que « l'acte accompli par X est juste » ressemble fort à l'exclamation : « Bravo à X pour ce qu'il a fait ! »

Notons bien que les expressivistes n'ont donc pas besoin de répondre à la deuxième question de notre liste puisque, à les en croire, il n'est nulle caractéristique morale dont nous ayons besoin de justifier la connaissance. Lorsque nous portons des jugements moraux, nous exprimons nos désirs et non nos croyances. Bien sûr, les expressivistes ont à expliquer ce caractère du moral d'être en survenance *(supervenience)* par rapport au naturel. Mais il semble que leur théorie permette de fournir une telle explication de façon parfaite. En effet, lorsque nous portons un jugement moral dans un cas bien précis, c'est parce que l'acte, ou du moins ce que nous jugeons, possède telles caractéristiques naturelles ; nous exprimons après tout les désirs que nous nourrissons à propos de ces caractéristiques naturelles. Il devrait donc ne pas être surprenant que nous soyons obligés de porter le même jugement moral dans des cas identiques par leurs caractéristiques naturelles, puisque tous ces cas appelleront de la même manière l'expression d'un désir identique.

Bien que l'expressivisme donne ainsi une explication convaincante du succès de l'argumentation de la question ouverte (la force normative du jugement moral, et la survenance du moral par rapport au naturel), il se heurte en fait à un terrible problème qui lui est propre. Ce problème, que Peter Geach et Simon Blackburn furent respectivement les premiers à soulever et à examiner longuement, est le suivant. Si les jugements moraux ne sont pas essentiellement descriptifs. mais plutôt expressifs par nature, alors comment se fait-il que les énoncés à travers lesquels nous les exprimons d'habitude présentent la plupart des caractéristiques ordinaires des énoncés descriptifs ? Pourquoi présentent-ils si peu des caractéristiques d'énoncés franchement expressifs ?

Par exemple, il est tout à fait permis de dire que la phrase « Ce n'est pas bien de battre son chat » est vraie, mais il n'est pas permis de dire que la phrase « Honte à celui qui bat son chat ! »

est vraie. La phrase « Honte à celui qui bat son chat » est ouvertement expressive, et fonctionne comme telle. Elle ne souffre pas qu'on la représente comme une phrase descriptive évaluable en termes de vérité. En revanche, la phrase « Ce n'est pas bien de battre son chat » fonctionne tout à fait comme une phrase descriptive évaluable en termes de vérité plutôt que comme une phrase expressive. Ou encore, il est tout à fait permis d'enchâsser les phrases morales dans les antécédents et les conséquents des phrases conditionnelles et de dire « Si ce n'est pas bien de battre son chat, alors ce n'est pas bien de pousser ses amis à le faire », mais il n'est pas permis d'enchâsser carrément des phrases expressives dans les antécédents et les conséquents des phrases conditionnelles. Cela n'a absolument aucun sens que de dire, par exemple, « Si honte à celui qui bat son chat, alors honte à celui qui pousse ses amis à le faire ! ». Encore une fois, la phrase morale fonctionne comme une phrase descriptive ordinaire, et nullement comme une phrase ouvertement expressive.

Les expressivistes se heurtent donc à une énorme difficulté lorsqu'il s'agit d'expliquer, en termes expressivistes, pourquoi et comment il se peut que les énoncés moraux fonctionnent comme de simples phrases descriptives, et pourquoi ils ne fonctionnent pas comme des phrases franchement expressives. Bien qu'il y ait eu des expressivistes, comme Simon Blackburn et Alan Gibbard, pour s'atteler à la tâche avec impartialité et rigueur, il n'en reste pas moins vrai que les résultats obtenus ont été pour le moins mitigés. À cause de cette insuffisance d'explication par laquelle pèche l'expressivisme, beaucoup en sont venus à se demander si les raisons invoquées par les expressivistes pour justifier leur rejet du naturalisme descriptif étaient bien aussi valables qu'elles le paraissaient à première vue.

La première riposte à l'argument de la question ouverte

D'après les expressivistes, c'est l'argument de la question ouverte qui réfute le naturalisme descriptif. Cependant, de nombreux naturalistes descriptivistes contemporains, dans la lignée de Peter Railton et David Brink, prétendent avoir trouvé une faille dans l'argumentation de la question ouverte.

Cette faille résiderait dans l'hypothèse que le fait (si on admet que c'est bien un fait) que « justice » et « propriété de maximisation de l'utilité » ne soient pas synonymes a pour conséquence que ces termes concernent donc différentes caractéristiques des actes. Ces auteurs affirment qu'il est évident qu'il s'agit d'une faille si on considère certains exemples auxquels la science empirique nous a habitués. Le mot « eau » n'a pas le même sens que la formule « H_2O », mais la science empirique nous inculque que l'eau, ce n'est rien de plus que de l'H_2O. Le mot « chaleur » ne signifie pas la même chose que « énergie cinétique moléculaire moyenne », mais la science empirique nous enseigne que la chaleur, c'est tout simplement l'énergie cinétique moléculaire moyenne. Le terme « rouge » désignant la couleur n'a pas le même sens qu'une « propriété α de réflectance d'une surface », mais la science empirique nous dit que la couleur rouge n'est rien de plus qu'une certaine propriété de réflectance d'une surface, que nous appellerons α par souci de commodité. En conséquence, affirment ces philosophes, même si nous admettons que « justice » et « propriété de maximisation de l'utilité » ne soient pas synonymes (c'est d'ailleurs cette démonstration qui est l'unique objet de l'argument de la question ouverte), il nous est néanmoins permis de dire qu'il n'en est pas moins vrai que la science empirique nous enseigne que la justice et la propriété de maximiser l'utilité ne font qu'un.

En bref, ces naturalistes descriptivistes prétendent que l'argumentation de la question ouverte suppose, à tort, que c'est forcément une vérité *a priori*, autrement dit une vérité que l'on aurait découverte en réfléchissant sur le sens des mots, que celle qui dit que la « justice » et la « propriété de maximisation de l'utilité » concernent la même caractéristique des actes. De ce fait, l'argument néglige purement et simplement la possibilité que cette vérité soit *a posteriori*, c'est-à-dire une vérité découverte à force d'observation et de déduction. Les naturalistes descriptivistes qui proposent cela en réplique à l'argument de la question ouverte doivent donc relever un défi. Ils doivent montrer comment il peut être vrai *a posteriori* que ces termes concernent la même caractéristique. Malheureusement, ceux qui ont relevé le défi se sont aperçus qu'ils se retrouvaient à leur point de départ et se heurtaient à nouveau à l'argument de la question ouverte.

Par exemple, selon nombre de naturalistes descriptivistes, si c'est vrai *a posteriori* que la justice et la propriété de maximisation de l'utilité ne font qu'un, c'est parce que nous faisons appel à la justice et à l'injustice pour expliquer divers phénomènes empiriques, avant de découvrir alors, *a posteriori*, que la maximisation de l'utilité occupe le rôle pertinent d'instrument d'explication. Par exemple, ces philosophes prétendent que certains effets sont caractéristiques des actions justes (tendre à stabiliser la société, par exemple) et que, lorsque nous examinons les actes produisant cet effet afin de découvrir la caractéristique expliquant cette tendance, nous constatons que cette caractéristique, c'est la maximisation de l'utilité. C'est donc pour des raisons *a posteriori* que nous en venons à croire que la justice est en fait la maximisation de l'utilité, parce que la justice constitue cette caractéristique naturelle, quelle qu'elle soit, qui engendre la tendance à la stabilité sociale et il s'avère, *a posteriori*, que cette caractéristique, c'est la maximisation de l'utilité.

La réponse est censée être simple car l'explication dont il est question a la même structure que celles que nous donnons dans d'autres cas moins controversés. C'est une vérité *a posteriori* que de dire que la couleur rouge est la propriété α de réflectance d'une surface parce que, lorsque nous examinons des objets ayant les effets caractéristiques des objets rouges (par exemple, ils semblent rouges à des observateurs normaux les observant dans des conditions normales), nous découvrons que la propriété qui explique ces effets, c'est la propriété α de réflectance d'une surface. Grâce à l'observation et à la déduction, nous en venons donc à croire que la couleur rouge n'est rien de plus que la propriété α de réflectance d'une surface, parce que la couleur rouge est cette caractéristique naturelle de l'objet, quelle qu'elle soit, qui fait qu'il semble rouge à des observateurs normaux l'observant dans des conditions normales et il s'avère, *a posteriori*, que la propriété α de réflectance d'une surface est cette caractéristique naturelle.

Mais il semble malheureusement que cette réponse à l'argument de la question ouverte ne soit finalement pas totalement convaincante, et la raison de cet échec est peut-être d'ores et déjà évidente. Examinons à nouveau le cas des couleurs. Il est vrai que nous ne serons pas autorisés à penser que la couleur rouge et la propriété α de réflectance d'une surface ne font qu'un simplement en réfléchissant au sens des expressions « couleur rouge » et « propriété α de réflectance d'une surface ». Il ne fait pas de doute que nous découvrons *a posteriori* que la couleur rouge et la propriété α de réflectance d'une surface ne font qu'un, à travers une étude empirique, et non *a priori* à travers une réflexion sur le sens des mots. Cependant, lorsque nous expliquons comment nous parvenons à faire cette découverte *a posteriori*, il est clair que nous nous référons en fait à une vérité *a priori* concernant la couleur rouge. Car il nous faut remarquer que nous supposons tout simplement que la couleur rouge, c'est cette propriété des objets, quelle qu'elle soit, qui possède des effets caractéristiques donnés, c'est-à-dire que l'objet semble rouge à des observateurs normaux l'observant dans des conditions normales. À quelle catégorie ce jugement est-il censé appartenir ? Est-il censé être une vérité *a posteriori* de plus, auquel cas il serait bon de nous demander comment nous avons découvert qu'il était vrai. La réponse à cette question est assurément négative. Ce jugement est censé appartenir à la catégorie des vérités *a priori*, c'est-à-dire qu'il est une vérité découverte simplement à travers l'étude du sens du mot « rouge ». De fait, c'est justement parce que nous acceptons cette vérité *a priori* que nous pouvons passer directement de la découverte que la propriété α de réflectance d'une surface est celle qui fait que les objets semblent rouges à des observateurs normaux les observant dans des conditions normales à la conclusion que la propriété α de réflectance d'une surface, c'est la couleur rouge. C'est notre connaissance du sens du mot « rouge » qui nous permet d'arriver à cette conclusion.

Alors, par analogie, même s'il est possible que ce soit une vérité *a posteriori* que de dire que la justice c'est la propriété de maximisation de l'utilité, cependant, dans l'argumentation même par laquelle nous avons défendu cette thèse, il devient clair que nous avons en réalité fait référence à une autre vérité, vérité qui est censée être connue *a priori* et qui concerne la relation entre la justice et certaines propriétés naturelles. En effet, nous nous sommes contentés de supposer que la justice était cette caractéristique des actions, quelle qu'elle soit, présentant certains effets distinctifs, à savoir ceux qui engendrent la stabilité sociale. À quelle catégorie ce jugement est-il censé appartenir ? Est-il censé être une autre vérité *a posteriori*, auquel cas il serait bon de nous demander comment nous avons découvert qu'elle était vraie. La réponse à cette question est assurément négative. Ce jugement est censé appartenir à la catégorie des vérités *a priori*, c'est-à-dire qu'il est une vérité découverte simplement à travers l'étude du sens du mot « juste ». De fait, on suppose que c'est justement parce que nous acceptons cet *a priori* que nous pouvons passer directement de la découverte que la propriété de maximisation de l'utilité est celle dont sont dotés les actes lorsqu'ils tendent vers la stabilité sociale à la conclusion que la propriété de maximisation de l'utilité, c'est la justice. C'est notre connaissance du sens du mot « juste » qui nous permet d'arriver à cette conclusion.

C'est là une thèse extrêmement importante, qui fait s'effondrer la théorie des naturalistes descriptivistes qui pensent pouvoir répliquer à l'argument de la question ouverte de Moore en affirmant que, bien que les expressions « justice » et « propriété de maximisation de l'utilité » ne soient pas synonymes, elles concernent néanmoins la même caractéristique des actes. Ce qu'ils oublient, c'est que l'argument de la question ouverte de Moore est censée réfuter *toutes* les thèses tendant à dire que la « justice » est l'équivalent d'un terme attribuant des caractéristiques naturelles aux actes et ce, quelles que soient les caractéristiques naturelles en question. Elle est donc même censée réfuter la thèse selon laquelle la justice n'est rien de plus que les propriétés dont sont dotés les actes lorsqu'ils tendent vers la stabilité sociale. La réfutation en question s'énonce comme suit. Nous pouvons admettre qu'un acte possède la propriété qui fait que les actes tendent à la stabilité sociale et cependant nier, sans contradiction apparente, que cela soit juste. En effet, la question de savoir si de tels actes sont justes n'a pas été tranchée et reste ouverte à l'argumentation raisonnée. Ainsi, le terme « justice » ne peut être synonyme de « propriété dont sont dotés les actes lorsqu'ils tendent vers la stabilité sociale ».

Voilà qui nous enseigne une précieuse leçon. Les naturalistes descriptivistes n'ont pas le choix et

doivent affronter la thèse selon laquelle nous pouvons, grâce à l'argument de la question ouverte, réfuter le postulat qu'il existe un synonyme naturaliste pour le terme « justice ». Il est fait usage de cette tactique dans la seconde stratégie de réponse à l'argument de la question ouverte.

La seconde réponse à l'argument de la question ouverte

Si un jugement du type « l'acte de X possède une certaine caractéristique naturelle N, mais il n'est pas juste » n'est jamais en contradiction avec lui-même, alors il n'existe aucun synonyme naturaliste pour le terme « justice ». Cela n'est nullement mis en doute. Ce qui est mis en doute, c'est de savoir si Moore ne parvient pas à montrer qu'il en est ainsi simplement en montrant que la question de savoir s'il en est ainsi n'est jamais tranchée, qu'elle n'est jamais évidente, et que de tels jugements restent toujours ouverts à l'argumentation raisonnée. Pour faire cesser ce doute, il nous faut réfléchir d'une manière plus générale au projet d'analyse conceptuelle.

Que faisons-nous réellement lorsque nous essayons d'analyser un concept ? Voici en gros la réponse. Nous rencontrons toutes sortes de contraintes *a priori* dans notre usage des concepts, contraintes que nous pourrions appeler « platitudes ». Considérons la façon dont nous concevons les couleurs. Ce sont des platitudes que de dire que les couleurs sont des propriétés qui nous valent d'avoir des expériences visuelles données, que pour connaître la couleur d'un objet, il vaut mieux le regarder à la lumière du jour que dans l'obscurité, que les gens peuvent se tromper sur la couleur des objets s'ils ont mauvaise vue, et ainsi de suite. Lorsque nous essayons d'élaborer une analyse de tel ou tel concept de couleur comme le fait d'être rouge, nous avons pour tâche de restituer cet ensemble complexe de platitudes, autrement dit de fournir un exposé de ce que signifie « couleur rouge », signification qui devra impliquer ces platitudes. Lorsque nous disons que la « couleur rouge », c'est la « propriété des objets qui fait qu'ils semblent rouges à des observateurs normaux les observant dans des conditions normales », c'est ce que nous voulons faire. Et c'est en conséquence qu'il faut juger le succès ou l'échec de cette analyse. Nous ne devons pas avoir pour critère le caractère évident de l'analyse, ou le fait qu'elle reste ouverte à l'argumentation raisonnée. En effet, si tout ce que nous avons dit jusqu'à présent est exact, la question de savoir si l'analyse est ou non couronnée de succès restera bien sûr ouverte à l'argumentation raisonnée, parce que le seront aussi la nature de l'ensemble complexe de platitudes à propos de la couleur rouge et la question de savoir si cet ensemble est impliqué ou non dans l'analyse proposée.

Mais si un exposé du projet d'analyse conceptuelle fait dans cet ordre d'idées est exact, alors l'argument de Moore échoue complètement dans sa réfutation du postulat que la « justice » a un synonyme naturalistique. Considérons par exemple le postulat que « justice » signifie « propriété qui fait que les actes tendent à la stabilité sociale ». Peu importe si cela est évident ou non. La seule chose importante, c'est de savoir si, à la réflexion, nous pensons que cette analyse implique les diverses vérités *a priori* qui sont relatives à la justice, autrement dit l'ensemble complexe de platitudes. Cela veut dire que nous devons tour à tour nous demander quelles sont ces diverses vérités *a priori* ou platitudes de la justice et évaluer l'analyse en fonction de ce que nous aurons trouvé.

Le naturalisme descriptiviste contre l'expressivisme : deuxième manche

Nous avons mentionné au tout début quelques-unes des principales platitudes concernant la justice. C'est une platitude que de dire que les jugements moraux ont une force normative : lorsqu'on sait quels actes sont jugés justes par une personne, on en sait un peu plus sur ce qui l'intéresse et donc ce qu'elle est disposée à faire. C'est une autre platitude que celle qui dit que les caractéristiques morales des actes viennent en plus de leurs caractéristiques naturelles : on peut voir une certaine confusion conceptuelle dans la supposition que deux actes rigoureusement identiques sur le plan naturel puissent cependant différer moralement. Et il en va de même des autres platitudes. Ce qu'il nous faut donc nous demander, lorsque nous jugeons du succès ou de l'échec des diverses analyses morales de la justice qui nous sont proposées, c'est la mesure dans laquelle elles parviennent ou non à contenir ces platitudes-là et d'autres qui leur seraient apparentées. Comment l'analyse de la justice en tant que propriété qui fait que les actes tendent à la stabilité sociale se comporte-t-elle dans ces conditions ?

Ceux qui adhèrent à cette analyse n'ont aucun mal à expliquer pourquoi les caractéristiques morales des actes sont en relation de survenance sur leurs caractéristiques naturelles. Bien sûr, soit deux actes identiques par leurs caractéristiques naturelles possèdent tous les deux cette caractéristique, quelle qu'elle soit, qui fait qu'un acte tend à la stabilité sociale, soit aucun des deux ne la possède. Les difficultés commencent vraiment lorsque nous demandons dans quelle mesure l'analyse proposée rend bien compte de la force normative du jugement moral. Qu'est-ce qui nous permet de croire qu'une personne nourrissant des opinions imbues de ce contenu naturalistique particulier a des soucis ou préoccupations correspondants ?

Étant donné le rôle explicatif que sont censées remplir les caractéristiques morales, il se pourrait que ceux qui adhèrent à l'analyse insistent pour dire qu'il est pour le moins normal que, accessoirement, on approuve ce qu'on croit juste et qu'on répugne à ce qu'on croit immoral. C'est normal

parce que, accessoirement, les actes justes sont ceux qu'on est poussé à accomplir pour des raisons indépendantes, et les actes immoraux sont ceux que des raisons indépendantes nous incitent à éviter. Accessoirement, la raison en est que la plupart des gens tendent à se trouver dans de meilleures conditions lorsque la conjoncture sociale est plus stable, dans une situation pire lorsque la conjoncture sociale est moins stable et que, accessoirement, on apprécie une meilleure situation et on répugne à une situation pire.

Cependant, ceux qui adhèrent à l'analyse doivent également admettre que l'explication qu'on vient de donner n'établit pas la moindre connexion nécessaire ou intrinsèque entre le fait de juger qu'un acte est juste et celui d'éprouver le souci et l'intérêt qui s'ensuivent. Il est tout simplement inexact (cela n'est ni nécessaire ni universel) que, lorsqu'on sait quels actes Untel estime justes, on sait automatiquement ce qu'il est disposé à faire, si l'analyse est correcte. Les actes tendant vers l'instabilité sociale peuvent améliorer la situation de certains et, par conséquent, ces derniers n'ont peut-être nullement le désir d'accomplir des actes tendant vers la stabilité sociale, même compte tenu de ce qu'ils désirent bien améliorer leur propre situation. Et, bien sûr, il est évident que même les personnes qui se trouveraient dans une meilleure situation avec une conjoncture sociale plus stable ne désirent peut-être pas agir en conséquence, car il se peut qu'elles ne veuillent pas améliorer leur situation.

Dans la mesure où ils n'ont pas restitué la force normative du jugement moral, ceux qui adhèrent à l'analyse proposée doivent donc reconnaître qu'ils n'ont pas non plus restitué notre concept ordinaire de la justice. Nous devons donc nous demander s'il n'existe pas une autre analyse naturaliste qui parviendrait mieux à restituer les diverses platitudes.

Ces derniers temps, on a proposé une autre analyse. Elle suggérait une fois de plus qu'on peut caractériser la justice en fonction de son rôle explicatif distinct, mais le rôle en question consistait cette fois à faire connaître le désir plutôt qu'à engendrer la stabilité sociale. Le choix du désir n'est pas sans rapport avec l'objection soulevée à propos de la dernière analyse. Il a été choisi précisément dans l'espoir qu'il garantirait la force normative des opinions sur la justice. Ainsi, d'après l'analyse de rechange proposée, la justice est cette caractéristique, quelle qu'elle soit, que nous aimerions que nos actes possèdent si nos désirs naissaient dans le cadre de certaines conditions idéalisées de réflexion critique.

Comme l'analyse faite précédemment, il est aisé d'utiliser cette analyse plus récente pour expliquer pourquoi les caractéristiques morales des actes viennent en plus de leurs caractéristiques naturelles. Deux actes dotés des mêmes caractéristiques naturelles possèdent bien sûr les mêmes caractéristiques morales si, comme le suggère l'analyse, les caractéristiques morales de nos actes sont elles-mêmes tout simplement des relations entre les caractéristiques naturelles de nos actes et nos désirs. Effectivement, il s'avère que la justice est bel et bien la propriété de maximisation de l'utilité si c'est là la caractéristique que nous désirerions que possèdent nos actes si nos désirs étaient nés dans le cadre de certaines conditions idéalisées de réflexion critique. De plus, il semble que cette analyse permette également d'expliquer la force normative du jugement. Car si les opinions à propos de la justice sont bien les opinions à propos d'une caractéristique qui a avec nos désirs idéalisés la relation que nous avons décrite, alors, dans cette mesure, lorsqu'on connaît les opinions d'une personne, on connaît également ce que sont ses soucis et ses intérêts.

Que disent les expressivistes à propos de cette analyse plus récente ? Puisqu'ils ne peuvent se contenter de lui opposer l'argument de la question ouverte, ils se sont demandés si cette analyse restituait ou non la platitude qui dit que les jugements moraux possèdent une force normative. Ils ont affirmé que ceux qui adhéraient à l'analyse se trouvaient devant un dilemme. Ce dilemme dépend de notre capacité ou de notre incapacité à énoncer selon des critères naturalistes ce que sont « certaines conditions idéalisées de réflexion critique ».

Dans la première possibilité, lorsque nous énonçons en quoi consistent ces conditions, il nous faut recourir à des notions morales, notions dans lesquelles, d'après les expressivistes, il faut voir l'expression de nos désirs portant sur les conditions dans lesquelles doivent naître nos désirs. Avec ce côté-ci du dilemme, les expressivistes admettent que le jugement selon lequel un acte est juste, tel qu'il est analysé, possède une force normative, mais nient qu'il soit réellement descriptif. Ils disent plutôt que ce jugement est fondamentalement expressif. Dans la seconde possibilité offerte par le dilemme, lorsque nous énonçons en quoi consistent les conditions idéalisées de réflexion critique, nous utilisons exclusivement des termes descriptifs et naturalistiques. Avec cette possibilité, par conséquent, tout en admettant que le jugement, selon lequel un acte est juste – tel qu'il est analysé –, est un jugement descriptif, les descriptivistes nient qu'il possède une force normative.

Ceux qui adhèrent à l'analyse doivent donc faire très attention à la précision avec laquelle les conditions idéales sont énoncées et à la manière dont s'explique, relativement à la façon d'énoncer les conditions idéales, la connexion entre les opinions morales et les désirs. Bien que certains aient tenté d'accomplir ce travail plus minutieux (par exemple Michaël Smith et, tout à fait différemment, Franck Jackson et Philip Pettit), il faut admettre qu'il est encore trop tôt pour dire si les versions de l'analyse qu'ils défendent sont valables. Nous n'avons toujours pas déterminé claire-

ment si ceux qui admettent l'hypothèse naturaliste devraient se ranger parmi les descriptivistes ou bien les expressivistes. Les uns comme les autres auront fort à faire pour nous persuader qu'ils ont raison.

► BLACKBURN S., *Spreading the Word*, Oxford, Univ. Press, 1984. — BRINK D., *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge (Mass.), Univ. Press, 1989. — CLARK D. K., *Empirical realism : meaning and the generative foundation of morality*, Lanham, MD, Lexington Books, 2003. — GIBBARD A., *Wise Choices, Apt Feelings*, Oxford, Clarendon Press, 1990, Paris, PUF, 1996. — HARE R., *The Language of Morals*, Oxford, Univ. Press, 1952. — HARMAN G. & THOMSON J. J., *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Oxford, Basil Blackwell, 1996. — HUME D., *Traité de la nature humaine*, trad. fr. A. Leroy, Paris, Aubier, 1946 (trad. de *A Treatise of Human Nature*, 1739-1741, éd. Selby-Brigge, 1888, revue par P. H. Nidditch, Oxford Univ. Press, 1978). — MOORE G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Univ. Press, 1903, trad. fr., PUF, 1998). — OGIEN R. éd., *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1998. — PETTIT Ph. & JACKSON F., « Moral functionalism and moral motivation », *Philosophical Quarterly*, vol. 45, nº 178, janv. 1995, p. 20-40. — RAILTON P., « What the non-cognitivist helps us to see the naturalist must help us to explain », *in* HALDANE J. & WRIGHT C. éd., *Reality, Representation and Projection*, Oxford, Univ. Press, 1993 ; « Made on the Shade. Moral compatibilism and the Aims of Moral Theory », *Canadian Journal of Philosophy. Supplementary*, Volume 21, 1995, 79-106. — ROBINSON D. N., *Praise and blame : moral realism and its application*, Princeton (NJ), Princeton Univ. Press, 2002. — SHAFER-LANDAU R., *Moral realism : a defence*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2003. — SMITH N. H. éd., *Reading McDowell : on Mind and world*, London/New York, Routledge, 2002. — VIRVIDAKIS S., « Variétés du réalisme en philosophie morale », *Philosophie*, 22, 1989. 2-35.

Michael SMITH

→ *Connaissance ; Épistémologie ; Hare ; Hume ; Internalisme ; Méta-éthique ; Moore ; Nature ; Normes et valeurs ; Objectif ; Pratique ; Réalisme moral ; Subjectivisme moral ; Survenance ; Théorie.*

DÉSIR

Désirs, besoins et préférences

Des désirs aux besoins

Les concepts de désirs, de préférences et de besoins ont toujours joué un rôle essentiel en éthique. Il arrive très souvent que des théories du désir non formulées façonnent, d'une main invisible, les théories éthiques. Ce sont là pourtant des concepts déconcertants : la psychologie du désir est si incertaine et les concepts de désirs, de préférences et de besoins ont tant de caractéristiques troublantes qu'il est difficile de déterminer quelles sont les hypothèses qu'une théorie éthique peut considérer comme autant d'hypothèses sûres à leur sujet. Pour commencer, bien qu'il existe une claire affinité entre désirs, préférences et besoins, on ne sait pas très bien quelles sont exactement les relations qui existent entre ces concepts. Cette question peut être envisagée d'un point de vue moral, psychologique ou économique.

D'un point de vue moral, le besoin est le concept le plus fondamental, au sens où la bienveillance consiste à donner à autrui ce dont il a besoin, ce qui est dans son intérêt. De ce point de vue, le besoin se situe à l'une des extrémités d'un spectre : ce dont les individus ont littéralement besoin, c'est ce dont l'absence nuirait profondément à leurs intérêts, même si les personnes ont aussi d'autres intérêts moins impérieux et se trouvent donc affectées plus ou moins gravement si de tels intérêts ne sont pas privilégiés. Les désirs entrent en jeu par le biais des théories des besoins et des intérêts. Selon la plus simple de ces théories, l'intérêt d'une personne est de satisfaire ses désirs, et elle a besoin de satisfaire ses désirs les plus puissants. Les préférences, considérées d'un point de vue moral, sont alors une façon pour les personnes d'exprimer des degrés comparatifs de désirs à l'égard de différents objets. L'un des aspects importants des préférences, dans ce contexte, est qu'un agent qui a pour devoir d'agir en faveur d'une personne doit prêter attention aux préférences de cette personne.

D'un point de vue psychologique, le désir est fondamental : c'est ce qui motive les individus. Guidés par leurs croyances, ceux-ci agissent en vue d'obtenir ce qu'ils désirent. Placés devant un choix entre deux objets désirés, ils choisissent celui qu'ils préfèrent. En réalité, sous un angle psychologique, c'est là la caractéristique essentielle de la préférence. Toujours du même point de vue, le besoin est un désir urgent, dont la satisfaction n'est pas facilement différée.

D'un point de vue économique, c'est la préférence qui est fondamentale. Les agents économiques agissent de manière à maximiser leur utilité, laquelle est définie en termes de préférences, comme on le verra plus loin. Les agents économiques sont des individus idéalisés dont les décisions correspondent à celles de personnes ayant des désirs parfaitement cohérents, et dont les actions, prises dans leur ensemble, correspondent à celles de groupes d'individus réels. La science économique n'a nullement l'intention de prévoir ou d'expliquer les actions de personnes isolées, et encore moins de déterminer les actions qui sont dans leur intérêt.

Il existe ainsi trois perspectives différentes sur les concepts de désirs, de préférences et de besoins ; chacune d'elles considère ces concepts selon une orientation différente. Il n'est pas du tout évident qu'une même définition de chacun de ces concepts pourra servir dans un contexte moral, psychologique et économique.

Je commencerai par le concept de besoins, c'est-à-dire par la perspective morale. La stratégie consistera à étudier d'abord une théorie morale particulière, l'utilitarisme, pour voir comment, en tentant de définir le besoin en termes de désirs, elle

aboutit en premier lieu aux préférences, puis à une conception du besoin objectif. Nous établirons ainsi plusieurs conclusions au sujet des relations qui doivent se vérifier entre les concepts de désirs, de préférences et de besoins, envisagés d'un point de vue moral. Ces conclusions, ayant montré les limites des hypothèses utilitaristes, nous entraîneront au-delà de l'utilitarisme.

Besoins subjectifs et objectifs

Dans sa formulation commune, l'utilitarisme, de même que la plupart des théories morales conséquentialistes, présente des conceptions *subjectives* des besoins. En effet, selon ces conceptions, on postule que le fait qu'une personne a ou non besoin d'un objet particulier ou d'un objectif possible relève de la psychologie individuelle de la personne. En revanche, une conception *objective* des besoins définit en partie les besoins d'une personne en fonction de facteurs extérieurs à l'esprit de cette personne. Par exemple, selon la version très simple de l'utilitarisme que défendaient Jeremy Bentham ou John Stuart Mill, ce qui est moralement pertinent au sujet d'une situation possible, c'est le degré de plaisir ou de douleur qu'elle produirait chez une personne (voir Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation,* chap. 1-4 ; Mill, *L'Utilitarisme*, chap. 2, 3). Les versions plus complexes de l'utilitarisme se définissent en fonction des désirs des agents, mais ces désirs restent des caractéristiques de l'esprit des agents plutôt que du monde qui les entoure. Par contraste, une théorie comme celle de Rawls, qui met en avant le concept de biens premiers (*Théorie de la justice*, 1971, chap. 11, sect. 11 et 15), définit en partie les besoins d'une personne en considérant sa situation physique, non psychologique. (Cette terminologie ne doit pas suggérer que les conceptions subjectives font du besoin une entité intangible ou indéterminée. Même selon une conception subjective, le besoin peut recouvrir une réalité parfaitement factuelle, mais ce sera une réalité composée de faits psychologiques. Ce point est clairement expliqué dans Kahneman & Varey, « Notes on the psychology of utility ».)

L'utilitarisme affirme que la meilleure action qu'un agent puisse entreprendre est celle qui produit le plus d'utilité. (Ou, en des termes plus complexes, le plus d'utilité attendue : on désigne par là la moyenne de l'utilité de tous les résultats possibles d'une action, pondérés en fonction de leur probabilité.) Qu'est-ce que l'utilité ? D'après une théorie utilitariste élémentaire, comme celle de Bentham, l'utilité est définie simplement comme le plaisir, ou la marge de plaisir par rapport à la douleur. Davantage de plaisir (ou moins de douleur), c'est plus d'utilité. Les théories utilitaristes plus complexes définissent l'utilité en termes de satisfaction des désirs, de sorte que la meilleure action est celle qui produit la plus grande satisfaction des désirs de tous les individus concernés. Cette formulation met en lumière un point très important : la plus grande satisfaction des désirs signifie la satisfaction des préférences, plutôt que celle des simples désirs.

Ce point important, selon lequel une forme plus complexe d'utilitarisme fait appel aux préférences plutôt qu'aux désirs, vaut d'être exposé de façon très explicite, parce qu'il repose sur un argument qui est fondamentalement moral plutôt que logique. Supposons qu'une personne choisisse l'une des deux actions, A et B. Deux personnes, Marie et Pierre, peuvent être concernées par ces actions. Si l'action A est choisie, Marie obtient une bouteille de vin, qu'elle désire, et une tablette de chocolat, qu'elle désire aussi, et Pierre obtient une bouteille de vin, qu'il désire. Si c'est l'action B qui est choisie, Pierre obtient une opération qui sauvera la vie de son enfant, ce qu'il souhaite. Cette action n'a aucun autre effet pertinent. Si l'utilitarisme est défini comme le fait de « choisir l'action qui satisfait le plus de désirs », c'est l'action A qui devrait être choisie plutôt que B. Mais ce serait moralement absurde, et ce, pour une raison, qui peut être facilement intégrée dans une perspective utilitariste, à savoir que Pierre souhaite que son enfant soit opéré *plus* qu'il ne désire une bouteille de vin. Et Pierre désire cette opération davantage que Marie ne désire une bouteille de vin ou une tablette de chocolat. Pierre désire même cette opération plus que Marie ne désire une bouteille de vin *et* une tablette de chocolat. Par conséquent, si l'utilitarisme doit avoir la moindre plausibilité en tant que théorie morale, il doit être formulé en termes de degrés de désir, et non simplement en fonction des objets qui sont désirés. Il faut donc formuler l'utilitarisme de la façon suivante : la meilleure action est celle qui maximise la satisfaction (attendue) des préférences des individus. Le même argument vaudrait si nous parlions, non de moralité, mais d'intérêt personnel rationnel.

Plusieurs conclusions s'imposent donc. D'une part, eu égard à des fins normatives (que la norme soit la rationalité ou la moralité), le concept important n'est pas le désir mais la préférence. D'autre part, l'utilitarisme exige de comparer les préférences d'une personne à celles d'une autre. La deuxième conclusion était implicite dans l'exemple ci-dessus : le désir qu'a Pierre d'obtenir une opération pour son enfant est plus grand que le désir qu'éprouve Marie d'obtenir une bouteille de vin et une tablette de chocolat. « Un désir plus grand que » peut prendre ici plusieurs sens, dont certains sont subjectifs, au sens décrit plus haut, et certains sont objectifs.

Le premier sens subjectif est qu'un désir pourrait être plus grand qu'un autre lorsque le plaisir qu'une personne tire de la satisfaction du premier désir est plus grand que le plaisir qu'une autre personne, ou la même, tirerait de la satisfaction du second désir. Cela revient à réduire l'utilitarisme à sa forme hédoniste originelle, ce qui serait inaccep-

table pour la plupart des auteurs modernes. Le deuxième sens subjectif est qu'un désir pourrait être plus grand qu'un autre lorsque son intensité subjective est plus grande, c'est-à-dire lorsque le premier désir s'impose de façon plus impérieuse à une personne que le second désir ne s'impose à une autre personne. Fonder une théorie morale sur cette interprétation reviendrait à ignorer les désirs inconscients et à sous-évaluer les désirs dont le rôle, dans la motivation d'une personne, ne se traduit pas de façon perceptible dans son impression subjective. Le troisième sens subjectif est qu'un désir pourrait être plus grand qu'un autre lorsqu'il serait susceptible de produire une déception plus intense. Certains désirs, s'ils ne sont pas satisfaits, engendrent de profonds sentiments de déception ou de regret, ce qui n'est pas vrai d'autres désirs. (Par exemple, votre voiture tombe en panne par une nuit pluvieuse. Vous voulez rentrer chez vous sans être trempé. Vous désirez aussi un milliard de francs – vous seriez très heureux d'obtenir un milliard de francs. Mais en apprenant que vous ne pourrez pas rentrer chez vous sans marcher sous la pluie, vous serez beaucoup plus déçu qu'en apprenant que vous n'allez pas gagner un milliard de francs. Pourtant, en un sens, vous préféreriez gagner un milliard de francs que rentrer chez vous sans marcher sous la pluie.) Comme le plaisir ou l'intensité, ce sens semble dépendre de facteurs qu'on ne peut pas facilement comparer de façon intersubjective. Les deux sens suivants, bien que subjectifs au sens que l'on considère ici, dépendent moins de l'expérience ou de la perspective intérieures de l'agent. Le quatrième sens subjectif est qu'un désir pourrait être plus grand qu'un autre lorsqu'il est plus élastique, c'est-à-dire lorsqu'il est plus probable qu'il réapparaîtrait ou persisterait s'il n'était pas satisfait. Certains désirs, comme l'envie d'acheter un article présenté dans un supermarché, disparaîtront s'ils ne sont pas satisfaits, tandis que d'autres, tels que les besoins biologiques de base, persisteront jusqu'à ce qu'ils soient satisfaits. Le cinquième sens subjectif (selon lequel un désir pourrait être plus grand qu'un autre) est que ce désir est moins variable, c'est-à-dire qu'il change moins lorsque les croyances de l'agent changent. Les désirs qui portent sur des moyens permettant d'atteindre des fins implicites changent généralement lorsque se modifient des croyances relatives à « tel type d'action nécessaire pour obtenir tel résultat ». Par exemple, si une personne croit que la vitamine C prévient les refroidissements, elle aura un plus grand désir de vitamine C, et si, ultérieurement, elle abandonne cette croyance, ce désir diminuera. Chez un individu parfaitement rationnel, une telle évolution des désirs refléterait parfaitement l'effet que produisent les changements de croyances sur un ensemble de désirs implicites constants. Ainsi, l'invariance mesure l'un des aspects des besoins. Mais elle ne mesure pas aussi bien le degré des besoins.

Les sens objectifs du degré de désir

Aucune de ces interprétations subjectives du degré de désir n'est entièrement satisfaisante. En effet, elles posent toutes un dilemme. Soit elles mesurent les degrés d'un aspect du désir qui est dépourvu de toute portée intersubjective ou morale (comme c'est le cas des trois premiers sens), soit elles établissent une distinction entre différents types de désirs intersubjectifs, sans pour autant nous permettre d'introduire dans ces désirs des différences de degrés (comme c'est le cas des quatrième et cinquième sens). Une première façon de réagir à cette situation consiste à conclure que la pertinence morale et la comparabilité entre les individus ne doivent nullement être associées aux préférences, mais plutôt à ce que Rawls nomme, dans sa *Théorie de la justice*, les « biens premiers ». Je reviendrai sur ce point plus loin. De nombreux moralistes et la plupart des économistes qui tentent de définir une conception des préférences qui ait une portée morale ne veulent toutefois ni revenir à une conception hédoniste naïve (sens 1 et 2 ci-dessus), ni fonder leur entreprise sur une théorie psychologique qui n'est encore qu'à l'état de promesse (sens 3), ni dépendre de notions morales préalables comme celle de besoin (sens 4, ou la démarche de Rawls). Ils tentent plutôt de proposer une conception de la comparaison interpersonnelle des préférences qui fasse appel aux caractéristiques objectives mais non morales des préférences individuelles.

L'une des méthodes possibles, adoptée par certains économistes et quelques philosophes, consiste à rechercher un large consensus sur les manières dont on peut comparer les différentes possibilités. Étant donné que les individus s'accordent sur le classement ordinal de différents niveaux de revenus, par exemple, on peut, à l'aide de questionnaires détaillés et d'une analyse statistique adéquate, obtenir une comparaison cardinale des degrés auxquels un niveau de revenu est préférable à un autre (Van Praag, « The relativity of the welfare concept »). L'attitude conforme au sens commun qu'adopte Scanlon (« The moral basis of interpersonal comparison ») est dans le même esprit général, bien qu'elle prenne une allure nettement plus normative.

Une autre stratégie, qui soulève des questions plus fondamentales, consiste à rechercher des comparaisons interpersonnelles dans la structure des préférences individuelles. (C'est là, pour l'essentiel, l'intention de Harsanyi dans « Morality and the theory of rational behavior ».) Pour voir comment cette stratégie pourrait s'appliquer, envisageons la suggestion naïve qui suit. Supposons qu'il existe, pour toute personne, un maximum et un minimum sur son échelle de préférences : la possibilité M est préférée à toutes les autres possibilités, et la possibilité m se voit préférer toutes les autres possibilités. Classons alors toutes ces autres

possibilités en fonction de la place qu'elles occupent entre ces deux extrêmes. Nous pouvons le faire de plusieurs manières ; par exemple, une simple procédure à un coup pourrait, pour toute possibilité intermédiaire *d*, envisager la probabilité *p* que la personne n'ait pas de préférence entre *d* et une possibilité prise au hasard : *M* est assorti de la probabilité *p* et *m* de la probabilité $(1-p)$. Si la désirabilité de *m* est α et celle de *M* est ω, alors celle de *d* est $p \times (\alpha/\omega)$. (Ainsi, si la possibilité supérieure est classée comme 1 et la possibilité inférieure comme 0, le degré de préférence de *d* est *p*. L'aspect numérique de cette analyse n'est pas aussi important que sa méthode générale, qui est de comparer les désirs en fonction des paris que l'on est prêt à faire en les acceptant.) De telles méthodes, permettant de classer la désirabilité d'une possibilité en fonction d'autres possibilités, sont présentées par F. P. Ramsey dans « Truth and Probability » et par von Neumann et Morgenstern dans *Theory of Games and Economic Behavior* (p. 617-632). Elles sont aussi étudiées par Jeffrey dans *The Logic of Decision* (chap. 3). Nous pouvons alors stipuler que les possibilités maximale et minimale pour chaque personne doivent être identifiées. Le désir le plus cher et la pire crainte de chacun doivent compter autant l'un que l'autre. Et étant donné le classement des possibilités intermédiaires que nous venons de décrire, tous les désirs de tous les individus seraient en principe comparables.

Cette suggestion pose toutefois des problèmes insurmontables. Et sa plus grande valeur est de faire voir clairement ces problèmes. Pourquoi devrions-nous supposer que toute personne a des préférences maximale et minimale ? Et même à supposer que celles-ci existent, pourquoi devrions-nous identifier la désirabilité de la préférence maximale ou minimale d'une personne avec celle des préférences d'une autre personne ? Une personne ne pourrait-elle avoir des craintes beaucoup plus profondes qu'une autre ? L'ambition la plus chère d'une personne ne pourrait-elle valoir davantage que celle d'une autre ?

Ces doutes posent la question des fins que nous poursuivons lorsque nous tentons de comparer les préférences. Ces fins peuvent être psychologiques, économiques ou morales. Penchons-nous sur les fins morales. Envisageons par exemple le problème de la pauvreté extrême, ou la réalisation d'un niveau de vie minimal. De tels concepts ne sont pas précis, mais ils sont parfaitement intelligibles. Et il est extrêmement plausible que la pauvreté d'une personne soit aussi grande que celle d'une autre, et que la réalisation d'un niveau de vie minimal soit un accomplissement aussi important pour une personne que pour une autre. Plusieurs auteurs ont récemment utilisé de tels facteurs pour affirmer la comparabilité des préférences de différentes personnes. Au lieu des possibilités maximale et minimale examinées plus haut, prenons une paire quelconque de possibilités qui aient une signification morale – la mort, la torture, une vie décente – et supposons qu'elles représentent des valeurs fixes. Admettons que le degré de préférence de toute personne à leur égard est identique à celui de toute autre personne, puis comparons toutes les autres préférences par rapport à ces points fixes, à l'aide de méthodes telles que celles examinées plus haut. (Voir Gibbard, « Interpersonal comparisons... » ; Scanlon « The moral basis of interpersonal comparisons ».)

L'imprécision et l'incomparabilité posent ici des problèmes, dont certains seront examinés ci-dessous. Mais cette méthode dépend en outre, de façon inquiétante, du choix des points fixes : si l'on utilisait comme points de repères différents aspects de la vie qui sont moralement importants, on pourrait obtenir des échelles différentes. Mais l'importance de ces questions ne doit pas détourner notre attention d'une conclusion très profonde que l'on peut déjà établir, à savoir qu'une question apparemment psychologique s'est transformée en une question morale. Nous recherchions initialement une manière d'établir une corrélation entre les états subjectifs de différents individus, et nous obtenons maintenant une corrélation fondée sur une hypothèse morale de sens commun. L'importance de cette constatation s'accroît encore lorsqu'on s'aperçoit que le point de départ était une théorie morale utilitariste. Car cette thèse exige que les préférences de différentes personnes soient comparables. Or il semble maintenant que cette comparabilité doive dépendre de considérations morales, qu'un utilitarisme réaliste ne saurait lui-même permettre d'établir. En réalité, cet élément introduit une profonde division entre deux types de théories morales conséquentialistes. Une théorie morale *utilitariste* détermine la valeur des résultats en termes d'utilité moyenne, l'utilité étant définie en fonction des propriétés subjectives d'agents individuels. Une théorie morale *conséquentialiste* détermine la valeur des résultats en termes d'utilité moyenne, celle-ci étant définie en fonction de certaines caractéristiques objectives mais moralement pertinentes de la situation des agents. Une théorie utilitariste est donc autonome : elle peut se passer du soutien d'une autre théorie morale. Mais ce n'est généralement pas le cas d'une théorie morale conséquentialiste, qui dépend de comparaisons interpersonnelles des préférences, lesquelles sont habituellement dérivées d'une autre source morale, telle qu'une théorie des besoins.

Cette conclusion mérite d'être énoncée séparément : enfin, le conséquentialisme nécessite le soutien d'autres théories morales pour fournir une comparaison interpersonnelle des préférences.

Une source minimale de comparaison interpersonnelle des préférences est le consensus moral de sens commun. Nous savons tous qu'une personne qui subit la torture souffre beaucoup plus, en un sens moralement pertinent, qu'une personne qui

est privée d'un voyage en Californie. Mais des théories morales plus élaborées peuvent apporter une justification plus structurée. Une morale des droits étayera la comparabilité interpersonnelle des préférences en utilisant comme possibilités fixes les objets des droits de l'homme élémentaires, ce qui ne sera pas très différent de l'attitude de sens commun suggérée par une position conséquentialiste. Une morale contractualiste prendra comme possibilités fixes les objets fondamentaux d'un contrat social. Mais toutes ces théories morales devront aussi intégrer certains aspects de la pensée conséquentialiste, pour gérer les questions de risque et d'incertitude mais aussi pour résoudre les conflits de droits, ce qui met en évidence l'interdépendance fondamentale des pensées morales conséquentialiste et déontologique. Chacune prend l'autre pour présupposé.

Nous sommes ainsi passés d'une conception subjective à une conception objective des besoins. En ce qui concerne tout d'abord la perspective la plus profondément subjective, l'utilitarisme, nos efforts pour rendre cette théorie cohérente et explicite nous ont inévitablement conduits à introduire des éléments objectifs. Cette conclusion est relativement peu controversée, et acceptée sous différentes formes par des auteurs ayant des positions très théoriques. La nature et le rôle exacts des éléments objectifs inévitables demeurent toutefois un sujet de débat. Il y a d'une part les auteurs pour lesquels les éléments objectifs se limitent, comme dans un utilitarisme élaboré, à ce qui est nécessaire pour établir une comparaison intersubjective des préférences. Amartya Sen et Brian Barry sont deux éminents défenseurs de cette position. Et il y a d'autre part les auteurs pour lesquels l'évaluation des besoins d'une personne est beaucoup moins liée à l'évaluation de ses désirs ou préférences. David Braybrooke, Thomas Scanlon et David Wiggins sont les principaux représentants de cette position. Selon eux, deux facteurs caractérisent les besoins. L'un de ces facteurs (d'après Braybrooke et Wiggins) est la nécessité de satisfaire le besoin de bien-être physique ou mental d'une personne. Un besoin est une chose dont l'absence nuit à une personne ou handicape sa vie. L'autre facteur (d'après Scanlon et Wiggins) est la signification politique des besoins. Un besoin est une chose dont l'absence constitue une injustice. Ou encore, comme l'exprime Scanlon, les besoins sont des questions d'urgence.

Caractériser les besoins

D'après la discussion qui précède, les caractéristiques les plus importantes des besoins d'une personne sont les suivantes :

a) L'élasticité : les besoins sont des désirs qui survivent à la non-satisfaction. *b)* L'invariance : les besoins sont des désirs qui restent constants lorsque les croyances d'une personne se modifient. *c)* La justice : la non-satisfaction des besoins crée une injustice *prima facie*. *d)* La nuisance : les besoins sont des exigences qui, si elles ne sont pas satisfaites, nuisent aux individus. *e)* L'impartialité : les besoins sont des exigences dont la satisfaction se verrait accorder une priorité élevée par un arbitre impartial ou à la suite d'une négociation équitable.

Tous ces éléments servent à caractériser le concept de besoin tel que l'entend le sens commun. Ils sont pourtant tous différents, et l'on pourrait se demander lesquels sont plus fondamentaux ou plus importants. Il est plausible, par exemple, qu'il existe une relation profonde entre *b*, *e* et *c*. En effet, étant donné *b*, l'arbitrage ou la négociation suggérés en *e* pourraient, s'ils portaient sur des besoins élémentaires, se produire en l'absence de nombreuses croyances factuelles. Et cela suggère qu'un tel arbitrage se produit dans la situation où, selon Rawls, les considérations élémentaires de justice sont définies, à savoir « derrière un voile d'ignorance », où les individus disposent d'informations minimales sur le rôle qu'ils occupent dans la situation sociale pour laquelle ils définissent ces procédures justes (Rawls, 1971, chap. 3).

Le contraste entre les dimensions subjectives et objectives des besoins n'en demeure pas moins présent, et il apparaît très clairement dans un débat qui oppose John Rawls, Amartya Sen et G. A. Cohen. Dans sa *Théorie de la justice*, Rawls défend une vision objective des besoins, selon laquelle « ce que l'on désire, quoi que l'on désire d'autre » figure sur une liste de « biens premiers » : droits et libertés, pouvoirs et opportunités, revenu et richesse. Rawls reste très imprécis sur la question de savoir exactement quels droits, libertés, pouvoirs et opportunités doivent figurer parmi les biens premiers, mais son but est de faire en sorte que le bien-être comparatif, dans une société, soit déterminé non par le degré auquel les désirs d'une personne sont satisfaits, mais par le degré auquel la personne dispose de biens premiers. On peut comprendre l'importance de cette exigence lorsqu'on envisage, par exemple, une société qui compte de très nombreux individus extrêmement pauvres et dont l'action politique est limitée, mais qui sont cependant parfaitement satisfaits de leur sort. D'après de nombreuses théories utilitaristes, la situation de ces individus n'est pas mauvaise, puisque leurs désirs sont satisfaits. Mais Rawls soutient que leur situation est marquée par les privations, puisqu'ils n'ont ni richesse ni pouvoir politique. De même, le fait qu'une personne ait une plus grande capacité qu'une autre à tirer satisfaction d'un bien, peut-être parce qu'elle a reçu une meilleure éducation, lui donnerait, dans une conception utilitariste, davantage de droit à bénéficier de ce bien, ce qui ne serait pas le cas selon la théorie de Rawls.

Sen, au contraire, recommande d'inclure des caractéristiques plus subjectives dans l'évaluation

des besoins et du bien-être. Il affirme ainsi qu'une personne handicapée, par exemple, tirera une plus grande satisfaction de certains biens – tels que des moyens de transport ou de communication spéciaux – qu'une personne valide, et il fait appel à l'intuition morale selon laquelle une telle personne a davantage de prétentions à ces biens. Par opposition aux exemples que Rawls emploie à l'encontre des conceptions utilitaristes du bien-être, Sen propose des exemples suggérant qu'une plus grande capacité à profiter d'un bien établit une plus grande prétention à ce bien. Sen souligne que l'avantage qui est retiré du bien en question, dans ses exemples, n'est pas principalement du plaisir, mais plutôt l'opportunité de réaliser ses potentialités. Il souscrit donc à la conception aristotélicienne du bien, selon laquelle il existe une liste, longue mais déterminée, des potentialités que l'individu doit réaliser pour s'épanouir pleinement (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 13, 1144 *a* 7-37). Les besoins d'une personne sont fondamentalement orientés vers la réalisation des potentialités intrinsèques de l'essence humaine, et leur non-réalisation autorise la personne à revendiquer auprès des autres les ressources qui lui permettront de réaliser certaines de ces potentialités.

On notera que si la position de Sen possède certains traits en commun avec la conception utilitariste du besoin, en particulier l'affectation, dans certaines circonstances, de ressources plus grandes aux individus qui les apprécieront davantage, elle diffère de l'utilitarisme par le fait que ce ne sont pas le plaisir, la satisfaction ou le désir qui sont pris pour critères. C'est plutôt la capacité ou le potentiel, et comme il s'agit en grande partie de la capacité de réaliser des biens premiers, ce critère se situe en définitive quelque part entre l'utilité et les biens premiers, au lieu de s'opposer ou de coïncider avec l'une ou l'autre de ces notions. Remarquons aussi que la liste des biens premiers selon Rawls ne comprend pas simplement des dispositions matérielles, mais aussi « le pouvoir et les opportunités ». Les contextes dans lesquels Rawls emploie ces termes suggèrent toutefois qu'il pense aux pouvoirs et aux opportunités dans les domaines politique et éducatif, et non aux opportunités de consommation ou de plaisir.

Dans ses commentaires sur la position d'Amartya Sen, G. A. Cohen distingue deux types de besoins différents. Le premier est ce qu'il appelle « midfare », la conception d'un type de besoin ou de « droit à » tel que l'entend Sen, et qui se situe à mi-chemin entre les biens premiers et l'utilité (ou le bien-être). C'est là l'interprétation qu'on peut donner de la plupart des exemples proposés par Sen. Mais, d'autre part, il y a les potentialités d'épanouissement humain dans les termes desquelles les arguments de Sen sont exprimés. Cohen affirme que c'est la notion de *midfare* qui est réellement éclairante ; on peut l'apprécier sans pour autant souscrire à l'importance des potentialités d'épanouissement. Prenons l'exemple de la nourriture. On peut déterminer si elle est suffisante en mesurant la quantité de nourriture fournie à un individu, ou la valeur nutritive que cet individu en retire, ou encore le plaisir ou la satisfaction des besoins éprouvés par cet individu. De toute évidence, ce sont trois dimensions différentes. Les arguments de Rawls à l'encontre de l'utilitarisme dissuadent d'utiliser la troisième (mais non la seconde) comme indice de ce que l'individu peut réclamer aux autres. Mais Rawls en conclut, à tort selon Cohen, qu'il faut utiliser comme indice la première dimension et non la seconde. Or c'est la seconde dimension, la notion de *midfare*, que Sen nous fait apprécier comme dotée d'une signification fondamentale au regard de la morale. La capacité qu'a l'individu d'éprouver des appétits ou des goûts humains normaux n'est pas pertinente par rapport à cette seconde dimension.

Supposons que Cohen ait raison, et que le *midfare* – ou, selon la formulation de Cohen, ce qu'une personne obtient par opposition à ce qu'on lui donne – constitue un concept de besoin fondamental et important, distinct du concept d'épanouissement humain (sur ce concept d'épanouissement voir Nussbaum *The Fragility of Goodness*). Comment doit-on alors définir ce concept ? La condition *d* mentionnée plus haut, selon laquelle les besoins sont des facteurs dont l'absence nuit aux individus, est évidemment pertinente ici. Mais que signifie « nuire » ? Les conditions *a* et *b* peuvent nous aider à répondre à cette question. Elles indiquent que les besoins sont des désirs qui font preuve d'une certaine résistance face à la frustration ou au changement de croyance. Ces conditions sont toutefois pertinentes d'une manière quelque peu indirecte, car ce n'est pas la satisfaction effective de tels désirs « résistants » qui est en jeu dans le *midfare*, mais le fait que l'individu réalise son aptitude à les satisfaire. Nuire à l'individu consisterait ainsi à créer un obstacle à la satisfaction des désirs résistants.

Le *midfare* est un besoin au sens où il établit une prétention à bénéficier d'une justice distributive. Il faudrait donner aux individus, toutes choses égales par ailleurs, la capacité de satisfaire les désirs fondamentaux qui rendent possibles d'autres buts et désirs (condition *c*). Mais énoncer cela n'équivaut pas à dire que le besoin l'emporte toujours sur le désir. Supposons par exemple qu'une petite fraction de la population d'une société soit si handicapée que presque toutes les ressources du reste de la population soient nécessaires pour conférer à ce petit groupe des capacités humaines normales en vue de mener, par exemple, une vie sexuelle satisfaisante. S'ensuivrait-il que le reste de la population serait obligé, s'il respectait les exigences de la justice, d'abaisser son niveau de vie jusqu'au point où de tels besoins seraient satisfaits ? Il est loin d'être évident que la réponse

serait positive. (C'est là un argument avancé, mais avec un exemple différent, par Brian Barry dans l'introduction à la nouvelle édition de *Political Argument*.)

La mise en balance du manque et du besoin est une question difficile, qui se pose dans de nombreux problèmes d'éthique et de philosophie politique contemporaines. Elle exige de formuler non seulement des procédures d'arbitrage des conflits entre les manques et les besoins, mais aussi des moyens d'établir des priorités entre les besoins. Le besoin nutritionnel de base, par exemple, est plus important que le besoin de littérature. L'une des raisons en est que, en l'absence de nutrition, on ne peut pas apprécier la littérature. Mais ce n'est pas tout. En effet, on peut affirmer aussi que le besoin d'être en bonne santé est plus important que le besoin de littérature, et pourtant, souffrir d'une maladie est compatible avec le fait d'apprécier la littérature. Lorsque ces problèmes de mise en balance de biens très différents s'associent à des questions d'équité de la répartition entre les individus, ils deviennent aussi ingérables que troublants. L'une des principales tâches de la prochaine génération des penseurs en sciences sociales sera certainement de trouver des concepts et des arguments pour nous guider à travers ces problèmes complexes.

Incomparabilité

Lorsqu'on parle de comparer les degrés des différents désirs et de mesurer les besoins, on semble suggérer que les désirs et les besoins suivent une échelle linéaire, que l'on pourrait mesurer numériquement. Et les procédures décrites plus haut, permettant de mesurer la force des désirs en les comparant à des paris entre des options fixes, sont bien destinées à produire une mesure numérique des préférences.

Mais, en réalité, l'hypothèse d'une mise en ordre linéaire des besoins et des désirs est très peu plausible, et l'hypothèse de la possibilité d'une mesure numérique l'est encore moins. Un schéma fréquemment observé est que les préférences sont bien définies entre plusieurs éléments d'une catégorie donnée, par exemple les niveaux de revenus ou les destinations de vacances, mais qu'elles sont indéfinies entre des éléments appartenant à des catégories différentes. Ainsi, une personne sera capable d'opérer un choix clair et défini entre des emplois offrant différents salaires, ou entre des possibilités de vacances en différents lieux, alors que si elle est placée devant un choix qui suppose la mise en balance d'un salaire et d'un lieu de vacances, elle aura beaucoup de difficulté à prendre une décision. De tels choix supposent que la personne crée de nouvelles relations entre ses préférences, tout autant qu'ils exploitent des relations préexistantes entre ses préférences.

On constate souvent que les préférences s'inscrivent dans un schéma en forme de losange. Au sommet d'un ensemble de préférences se trouve la possibilité qui est préférée absolument (le meilleur salaire et les meilleures vacances), et au bas se trouve la possibilité qui est le moins préférée (le salaire le plus faible et les vacances les moins belles). Mais entre ces deux extrêmes, les diverses options se rangent dans des catégories telles que les éléments d'une même catégorie sont comparables, mais que les éléments de différentes catégories ne le sont pas. Une grande partie de la structure des préférences de n'importe quelle personne prend la forme d'un tel schéma en losange, inscrit dans d'autres schémas en losange plus vastes. (C'est l'objet du chap. 3 de Morton, *Disasters and Dilemmas*.)

Si des paris entre des options fixes (par exemple entre les éléments supérieur et inférieur d'un losange) sont utilisés comme échelle pour comparer de tels objets incomparables de préférences, le résultat sera que deux possibilités incomparables, qui sont toutes deux des préférences intermédiaires entre deux possibilités extrêmes, seront elles-mêmes incomparables à des paris entre les possibilités extrêmes. (Les côtés du losange seront incomparables à des paris entre le sommet et le bas du losange.) Cela ne signifie pas que des paris entre des possibilités comparables, dans une telle structure, ne peuvent pas être comparés à ces possibilités. De telles comparaisons donneront des valeurs numériques permettant de comparer le caractère désirable des possibilités comparables. (Cela montre qu'il est beaucoup moins confus de parler de préférences que de degrés de désir. Dans de tels cas, il n'existe pas de réponse quantitative à la question « À quel point la personne désire-t-elle cette chose ? », alors qu'on peut trouver des réponses quantitatives à la question « À quel point la personne préfère-t-elle telle chose à telle autre ? » ou « À quel point préfère-t-on davantage cette première chose à cette deuxième qu'on ne préfère cette troisième chose à cette quatrième ? »)

L'incomparabilité des désirs présente deux facteurs dotés d'une portée morale importante. Premièrement, le fait qu'une possibilité ne soit *pas* comparable à une autre peut constituer un aspect essentiel des valeurs d'une personne ou d'une culture. Par exemple si une personne peut comparer l'amitié à l'argent, et sait exactement combien il faudrait lui donner pour qu'elle cesse d'être loyale envers l'un de ses amis, on peut douter qu'il s'agisse vraiment d'amitié. La raison n'est pas qu'il n'existe aucune somme d'argent pour laquelle on abandonnerait un ami – car pour une somme qui suffirait à éliminer la famine en Afrique, il pourrait être moralement obligatoire d'abandonner son seul ami ; la raison est qu'il n'existe aucune somme *fixe* pour laquelle on abandonnerait un ami. C'est là un argument qui est présenté de façon convaincante par Elisabeth Anderson dans *Value in Ethics and Economics*. Cet argument suggère d'apporter une réserve à la conception

aristotélicienne d'une vie qui réalise les potentialités humaines. On ne saurait préciser exactement les proportions que revêtent dans une telle vie des éléments de valeur incomparable, tels que l'amitié, la réussite ou l'activité politique, car l'incomparabilité de ces valeurs signifie qu'une échelle fixant leur importance relative les dévaluerait.

La seconde dimension morale de l'incomparabilité apparaît lorsqu'on compare les désirs de différentes personnes. Les schémas permettant d'établir des comparaisons moralement significatives entre les préférences de différentes personnes, décrits plus haut, consistent à comparer l'importance, dans la vie de différentes personnes, de facteurs moralement importants tels que la douleur, la misère ou la réalisation d'une vie décente. Mais étant donné que les désirs d'une personne seront, pour la plupart, incomparables à de tels facteurs interpersonnellement significatifs, il s'ensuit que ces schémas ne produiront pas la comparabilité des désirs de différentes personnes. Et il y aura un certain degré d'incomparabilité persistant même entre les facteurs moralement importants. Cette première conséquence offre un autre lien entre les concepts de préférence et de besoin. Les préférences pour les possibilités autres que des besoins seront en général non comparables d'un individu à l'autre. Il n'y a en effet aucune raison de comparer l'amour qu'une personne éprouve pour Puccini et l'aversion qu'une autre ressent pour le football. Les besoins, en revanche, seront normalement comparables. Il se dessine ainsi encore un autre lien dans le complexe réseau qui relie le désir et le besoin : les besoins se situent là où les préférences normalement incomparables de différentes personnes deviennent comparables. (Ces arguments se rapprochent de ceux qu'avancent Allan Gibbard dans « Interpersonal comparisons... », et Peter Hammond dans « Interpersonal comparisons of utility... ».)

La seconde conséquence – l'incomparabilité de la valeur de différents aspects fondamentaux de la vie humaine – signale, une fois de plus, les dangers d'une conception schématiquement aristotélicienne de la vie bonne. Les vies bonnes sont infiniment variées, alors que les vies mauvaises, et surtout les vies terribles, sont peut-être beaucoup moins variées dans leur caractère mauvais. La comparabilité de nos différents besoins consiste en grande partie dans notre aptitude à comparer des facteurs dont l'absence nous cause du tort. Cette aptitude elle-même est limitée, et elle ne s'applique pas à une comparaison simple des façons selon lesquelles nous pouvons nous épanouir.

▶ ANDERSON E., *Value in Ethics and Economics*, Harvard, Univ. Press, 1993. — ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959 ; introd. trad. et comm. R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif, Louvain / Paris, Nauwelaerts, 2 t., 4 vol., 2ᵉ éd., 1970. — BARRY B., *Political Argument*, nouv. éd., Harvester, 1990. — BENTHAM J., *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789], éd. J. H. Burns & H. L. A. Hart, Athlone Press, 1976. — BLACKWOOD E., *Female Desire*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1999. — BRAYBROOKE D., *Meeting Needs*, Princeton, Univ. Press, 1987. — BROOME J., *Weighing Goods*, Blackwell, 1991. — BUCHAN J., *Frozen Desire : An Inquiry into the Meaning of Money*, Londres, Picador, 1996. — BUTLER J., *Subjects of Desire*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1999. — COHEN G. A., « Equality of what ? », *in* SEN A. K. & NUSSBAUM M. éd., *The Quality of Life*, Oxford, Univ. Press, 1993. — DECAILLOT M. *et al.*, *Besoins et modes de production*, Paris, Éd. Sociales, 1977. — FEDER E. K., MACKENDRICK K. & COOK S. éd., *A passion for wisdom : readings in Western philosophy on love and désire*, Upper Saddle River (NJ), Pearson Education, 2004. — FREUND J., « Théorie du besoin », *Année sociologique*, 1970, 21, 13-64. — GIBBARD A., « Interpersonal comparisons : Preference, good, and the intrinsic reward of a life », *in* ELSTER J. & HYLLAND A., *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Univ. Press, 1986. — GRIFFIN J., « Against the taste model », *in* ELSTER J. & ROEMER J. éd., *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, Cambridge, Univ. Press, 1991 (trad. fr. partielle sous le titre « Comment comparer la qualité de vies différentes ? », *in* CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994, p. 171-196). — HAMMOND P. J., « Interpersonal comparisons of utility : why and how they are and should be made », *in* ELSTER J. & ROEMER J. éd., *op. cit.*, Cambridge, Univ. Press, 1991. — HARSANYI J., « Morality and the theory of rational behavior », *in* SEN A. K. & WILLIAMS B. éd., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Univ. Press, 1982. — HARVEY K., *Language and Desire*, Londres, Routledge, 1997. — JEFFREY R., *The Logic of Decision*, 2ᵉ éd., Chicago, Univ. Press, 1983. — JONES K., « Trust as an Affective Attitude », *Ethics*, 1996, 107, p. 4-25. — KAHNEMAN D. & VAREY C., « Notes on the psychology of utility », *in* ELSTER J. & ROEMER J. éd., *op. cit.*, Cambridge, Univ. Press, 1991. — MILL J. S., *Utilitarianism* (1861), Oxford, Univ. Press, 1991 (trad. fr. *L'Utilitarisme*, Paris, Flammarion « Champs », 1964). — MORTON A., *Disasters and Dilemmas*, Basil Blackwell, 1991. — NEUMANN J. VON & MORGANSTERN O., *Theory of Games and Economic Behavior*, 2ᵉ éd., Princeton, Univ. Press, 1947. — NUSSBAUM M., *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Univ. Press, 1986 ; *The Therapy of Desire : Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1994. — RAMSEY F. P., « Truth and probability », *in* BRAITHWAITE R. B. éd., *The Foundations of Mathematics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1931. RAWLS J., *A Theory of Justice*, Harvard, Univ. Press, 1971 (trad. fr. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). — RICHARD M., *Besoins et désir en société de consommation*, Lyon, Chronique sociale, 1980. — SCANLON T., « The moral basis of interpersonal comparisons », *in* ELSTER J. & ROEMER J. éd., *op. cit.*, Cambridge, Univ. Press, 1991. — SEN A. K., *Éthique et économie*, trad. fr. S. Marnat, Paris, PUF, 1993 ; « Capability and well-being », *in* SEN A. & NUSSBAUM M. éd., *op. cit.*, Oxford, Univ. Press, 1993 — SILVERMAN H. J. éd., *Philosophy and désire*, New York, Routledge, 2000. — SJHOLM C. *The Antigone complex : ethics and the invention of feminine désire*, Stanford, Calif., Stanford Univ. Press, 2004.. — TODD S., *Learning Desire*, Londres, Routledge, 1998. — VAN PRAAG, « The relativity of the Welfare Concept », *in* SEN A. & NUSSBAUM M. éd., *The Quality of Life*, Oxford, Univ. Press, 1993. — WALLACE R. J., *Reason, Emotion and Will*, Dartmouth, Ashgate Publishing Group, 1999. — WIGGINS D., *Needs,*

Values, Truth, Basil Blackwell, 1987. — Coll. : « Besoins et consommation », *La Pensée*, 1975, 180.

Adam MORTON

→ *Action ; Action collective ; Autonomie ; Choix social ; Conséquentialisme ; Corps ; Économie ; Égalité ; Impartialité ; Justification ; Qualité de vie ; Rationalité ; Rawls ; Utilitarisme.*

DÉTERMINISME → Libre arbitre

DÉVELOPPEMENT → Justice internationale Nord-Sud

DÉVELOPPEMENT DURABLE

Par développement durable (en anglais *sustainable development*, parfois également traduit par développement soutenable), on entend un développement économique et social qui vise à « satisfaire équitablement les besoins relatifs au développement et à l'environnement des générations présentes et futures » (Conférence internationale de Rio, 1992). Le développement durable correspond à la volonté de concilier les exigences d'une protection à long terme de l'environnement avec les nécessités du développement en tenant compte, en premier lieu, de l'inégalité de développement entre le Nord et le Sud. On considère que le développement durable conjugue l'exigence économique d'efficacité, l'impératif de justice sociale (à l'intérieur d'une même génération et entre les générations présentes et futures) et les nécessités de la protection de la nature (qualité des milieux et pérennité des ressources).

La formulation de l'objectif du développement durable est inséparable de la prise de conscience du caractère global des dommages, souvent irréversibles, infligés à l'environnement par la croissance démographique et les conséquences imprévues de la puissance technique. La question apparaît, dans les années 1960, avec les travaux du club de Rome sur les limites nécessaires de la croissance : selon le rapport Meadow (publié en 1972) la dynamique d'une population croissante d'individus qui consomment et polluent de plus en plus dans un monde fini mène nécessairement à une catastrophe environnementale. L'ONU (conférence de Stockholm en 1972) examine les rapports entre le développement et l'environnement. Le terme d'*ecodevelopment* est alors introduit, mais l'ONU lui préfère assez vite celui de *sustainable development*. C'est l'expression (en français « développement durable ») que retient en 1980 l'UICN (Union internationale de conservation de la nature) au moment où elle rompt avec le point de vue plus étroit de la protection de la nature et reconnaît la légitimité des aspirations des populations au développement économique et social. Avec le rapport Bruntland (du nom de la présidente de la commission de l'ONU sur l'environnement et le développement chargée du rapport), le développement durable s'impose, en 1987, comme référence : « Le développement durable est celui qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre à leurs propres besoins. » Au sommet de la Terre, à Rio, en 1992, le développement durable est inscrit comme un principe fondamental de toutes les politiques d'aménagement et de protection (art. 1 et 3). On le retrouve dans d'autres actes juridiques, européens (traité de Maastricht, 1992) ou nationaux (loi Barnier, 1995). Le grand succès qu'a rencontré cet objectif vient sans doute de ce qu'il repose sur la conviction que la croissance économique ne peut se poursuivre indéfiniment : le mode de vie occidental n'est pas universalisable, les différents écosystèmes qui composent la biosphère ont une capacité de charge limitée. Mais il n'est pas pour autant nécessaire, pour éviter la catastrophe, de bloquer tout développement (au détriment des pays les plus défavorisés). Il est donc possible de concilier développement et environnement.

L'idée de développement durable naît d'une critique de la situation présente et de la volonté de trouver des solutions nouvelles : elle est indiscutablement normative. Mais il peut être difficile de traduire cette exigence normative en objectifs précis : il faut, pour cela, passer du global au local (en tenant compte de la diversité des situations sociales et environnementales) et découvrir des indicateurs précis de développement durable. Cette difficulté pour formuler des objectifs peut conduire à penser que le développement durable est plus un « mythe pacificateur » (réconciliant les exigences, jugées souvent incompatibles, du développement et de la protection de la nature) qu'un véritable cadre d'action, ce qui l'expose au risque de n'être qu'un mot vide, enrobant les nécessités économiques d'un vernis environnemental (il suffirait alors, partout où l'on écrivait jadis « croissance » de substituer « développement durable »).

Ne faut-il pas, pour éviter une telle réduction, prendre en compte la dimension éthique de cette exigence normative ? On s'accorde à reconnaître que toutes les définitions du développement durable (ou soutenable) allient un souci d'efficacité économique à une forme d'exigence éthique, qui a toujours une dimension intergénérationnelle. L'humanité, étendue aux générations futures, est l'horizon où peuvent prendre sens, et trouver leur valeur normative, les exigences de globalité et de durabilité du développement. Il s'agit de sauver notre environnement de la convoitise de quelques hommes pour le plus grand bien de l'humanité (présente et à venir), et d'accorder le temps réversible et à court terme de l'économie, au temps

orienté et de longue durée des processus naturels et de la poursuite de l'évolution. L'éthique des générations futures est donc inséparable du développement durable. Mais suivant la façon dont on entend celui-ci, la référence aux générations futures prend plus ou moins d'importance : cela peut aller d'un simple cadre général de réflexion à un ensemble de normes intégrées dans la décision.

L'idée d'écodéveloppement (exposée par Ignacy Sachs) repose sur la conviction forte que le développement et l'environnement, bien loin d'être exclusifs, ont des liens réciproques et indissociables, dès lors que l'on abandonne le mode de développement occidental, pour rechercher des modes alternatifs et diversifiés de développement. L'accent est mis sur la capacité des pays du Sud à se libérer de leur dépendance technique et économique par rapport aux pays du Nord, sans pour autant se déconnecter du marché et de la compétitivité, en mettant au premier rang la satisfaction des besoins fondamentaux de leurs populations et en recherchant des modalités de développement autocentrées et respectueuses de l'environnement, ce qui implique des formes de « prudence écologique » proches du principe de précaution. Si l'humanité dans son ensemble et les générations futures sont le cadre général de cette réflexion, la demande éthique plus précise est celle faite aux pays du Nord de limiter ou de modifier leurs modes de consommation. L'accent est mis sur le changement social et politique : « Ce ne sont pas les limites écologiques ou le manque de technique qui posent problème. Les obstacles sont sociaux et politiques » (Ignacy Sachs, *L'Écodéveloppement*).

La conception, plus classiquement libérale, du développement durable, met au contraire l'accent sur les espoirs techniques et les contraintes écologiques, en faisant du développement durable la capacité d'intégrer, à des modèles de croissance économique, un certain nombre de limites ou de contraintes écologiques, avec l'exigence qu'il n'y ait pas de diminution du niveau de vie (au sens large, englobant la jouissance des ressources et milieux naturels) d'une génération à l'autre. Suivant que l'on se préoccupe d'une croissance durable ou d'un environnement préservé, d'une économie de l'environnement ou d'une économie dans l'environnement, on ira du développement durable au développement soutenable, du faible au fort. Le débat porte sur l'importance – ou non – de ce que les économistes nomment « capital naturel » et sur la possibilité – ou non – de lui substituer d'autres formes d'actifs (capital technique ou compétences) créés par l'homme. Les conceptions « faibles » du développement durable font confiance à la substituabilité technique et assimilent la destruction des ressources naturelles (« capital naturel ») à celle d'un capital fixe qui peut être remplacé par d'autres formes de capital du moment où une partie de la rente retirée de l'exploitation de ces ressources est réinvestie dans l'innovation. Les tenants de formes plus « fortes » de développement durable (ou plutôt soutenable) font valoir au contraire qu'il existe des actifs naturels qui sont à la fois essentiels (ils ne peuvent être remplacés par des fonctions techniques équivalentes) et épuisables. La sauvegarde du capital naturel, pris comme totalité devient alors une exigence à part entière, et l'on en vient à envisager des limites physiques (flux de matière et d'énergie) aux économies humaines.

Entre ces différentes versions du développement durable, la considération des générations futures peut faire intervenir des normes critiques à valeur éthique. Dieter Birnbacher montre ainsi que l'exigence minimaliste (ou faible) de développement durable (transmettre un capital naturel, ou ses substituts, non diminué d'une génération à l'autre) est éthiquement insuffisante, car elle ne prend pas en compte l'augmentation de population : ce qui vaut pour l'ensemble d'une génération ne vaut pas pour chacun de ses membres. Mais le calcul économique peut également faire appel à des normes éthiques pour procéder à des arbitrages entre générations. Claude Henry montre que, dès que l'on envisage la justice intergénérationnelle, on ne peut compter sur le seul fonctionnement du marché pour régler la question de l'allocation des ressources naturelles : il faut faire appel à des contraintes (politiques) ou à des normes (morales), et il faut reconnaître la prééminence de la valeur éthique qu'exprime la norme. En reconnaissant que deux générations ont un droit équivalent à la qualité du milieu naturel, on pose comme règle que l'une ne peut exproprier l'autre qu'à condition de lui assurer une compensation spécifique suffisante, qui serait acceptée dans une transaction volontaire. On tente ainsi d'accorder l'efficacité économique à l'impératif éthique, de justice intergénérationnelle.

Cela implique que l'on donne un contenu (ce que Claude Henry appelle le « principe de copropriété ») à la justice ainsi envisagée. Car à s'en tenir aux seuls rapports entre les générations, et aux obligations qui peuvent les régir, on risque d'être conduit à construire une théorie morale abstraite, dont les principes généraux sont censés s'appliquer à des cas aussi divers que celui des retraites, des déchets nucléaires, ou de la sauvegarde de la biodiversité. Pourtant les théories générales de la justice, comme celle de Rawls, accordent peu d'importance à la question de la justice intergénérationnelle : chez Rawls, la question se limite à celle de la fixation d'un juste taux d'épargne à consentir par les générations présentes en faveur de celles qui suivront (c'est-à-dire enfants ou petits-enfants, pas plus). Le souci, sur le long terme, des générations futures, est en fait inséparable de la prise de conscience environnementale : comme on le voit dans les différents textes internationaux (Stockholm 1972 ; UICN, 1980 ; Bruntland, 1987), les deux exigences, de protection

de la nature et gestion des réserves naturelles, et de préservation des capacités de choix des générations de futur sont indissociables. À faire des seules générations futures l'intermédiaire obligé entre environnement et développement, dans une élaboration économique des objectifs qui intègre les normes des rapports intergénérationnels considérés de façon abstraite, on risque, en annulant le contexte, de réduire le développement durable à son seul pilier économique, laissant de côté les exigences éthiques de l'équité sociale intragénérationnelle et de la prudence écologique.

Le développement durable, qui combine ces trois exigences, et fait intervenir différents acteurs, ou partenaires (le Nord, le Sud, la nature et les générations futures) est un processus conflictuel (entre environnement et développement, entre justice inter- et intragénérationnelle) qui implique des arbitrages. Or, la façon dont ceux-ci peuvent être faits dépend du contexte dans lesquels ils sont envisagés. Depuis Rio, la question dont le traitement a le mieux avancé (même s'il est loin d'être satisfaisant) est celle du changement climatique : les difficultés sont techniques, les alternatives sont économiques (marchés de permis à polluer, ou taxes), l'appréhension scientifique est globale, et les enjeux impliquent les générations futures. En revanche, on a moins avancé vis-à-vis de problèmes plus locaux, et plus sociaux ou politiques, comme la désertification ou l'allocation des ressources en eau. Favoriser un contexte (global) par rapport à d'autres (plus locaux) c'est aussi favoriser la justice intergénérationnelle par rapport à la justice intragénérationnelle. L'appréciation éthique est biaisée si elle est décontextualisée.

C'est aussi l'importance de la contextualisation qui permet de juger du rapport à la nature. Même si certaines présentations du développement durable (comme celle de l'UICN) font valoir, à côté de l'obligation à l'égard des générations futures, des devoirs envers la nature, il n'en reste pas moins, que du point de vue des éthiques environnementales, l'approche en termes de développement durable est incontestablement anthropocentrique : ce sont bien les générations futures qui sont l'objet de la considération morale, et l'environnement n'est envisagé que par rapport à elle, comme un cadre de vie, ou des ressources dont on peut disposer. Le développement durable fait-il ressurgir le conflit entre anthropocentrisme et éco- ou biocentrisme ? Il est certain que l'idée d'une nature extérieure à l'homme, qu'il faut protéger pour sa valeur intrinsèque, est la grande victime du succès du développement durable. Mais une telle nature existe-t-elle encore ? Le problème n'est peut-être pas celui de l'instrumentalisation ou non de la nature (opposition entre valeur instrumentale et valeur intrinsèque) que celui de la façon dont la nature est envisagée. Voir dans la nature un ensemble de contraintes ou de ressources (appréhension commune à toutes les versions du développement durable, du faible au fort) ce n'est pas seulement l'instrumentaliser, c'est continuer à poser que l'homme est extérieur à la nature, et que la maîtrise de ce rapport est essentiellement technique. C'est laisser de côté l'aspect multidimensionnel, à la fois social et naturel, réel et symbolique, des liens que les sociétés tissent avec leur environnement. Ce ne sont pas des ressources que l'on préserve ou des contraintes que l'on intègre, mais l'ensemble d'un milieu, d'une longue interaction entre l'homme et une nature à laquelle il n'est pas extérieur, dont il faut préserver les capacités d'évolution.

Il ne suffit donc pas d'envisager les générations futures, et de se donner des contraintes écologiques, il faut leur donner un contenu, en faisant apparaître le contexte où ont lieu ces interactions. On a souvent insisté sur l'importance, de ce point de vue, du concept de patrimoine, étendu à nos rapports à la nature, qu'il englobe l'ensemble de l'humanité ou des groupes plus restreints. Le patrimoine, comme ensemble de biens non marchands, ou de biens publics, permet de prendre en considération la succession des générations dans le temps (la transmission continue du patrimoine contribuant à garantir leur identité) en ne considérant pas ces générations comme des propriétaires mais comme des usagers. L'objectif est alors d'arbitrer, non pas entre des conflits portant sur des droits de propriété, mais entre la multiplicité des usages qui peut être faits de ce patrimoine, car « l'approche patrimoniale relève d'une éthique qui consiste, pour un individu ou une organisation, à placer au premier plan de ses préoccupations le souci constant de préserver les libertés de choix de ceux qui viendront après lui » (Mongolfier). Cela implique un certain nombre d'objectifs spécifiés : éviter, autant que possible, les irréversibilités, faire référence au long terme, prendre en considération l'imprévisibilité des usages futurs, envisager l'environnement et les milieux naturels comme des richesses (qualitatives) plutôt que comme des ressources (économiquement mesurables). Les milieux naturels sont appréhendés, au-delà des usages actuels, comme le support global de la vie et des activités humaines. Il importe donc de se faire une représentation globale de la nature qui peut intégrer de façon durable la diversité de ces usages. L'approche patrimoniale a donc un double intérêt. Elle permet de s'interroger sur les rapports entre justice intragénérationnelle (les usages des différents titulaires) et intergénérationnelle. Elle permet également de chercher à déterminer quelle société et quelle nature nous voulons léguer aux générations à venir sans diminuer leur liberté de choix.

► BIRNBACHER D., *La Responsabilité envers les générations futures*, trad. fr., Paris, PUF, 1994. — GODARD O., « Le développement durable. Paysage intellectuel », *Natures, Sciences, Sociétés*, vol. 2, 1994, n° 4, 309-322. — GOSSERIES A., *Penser la justice entre les générations*,

Paris, Aubier, 2004. — HARRIBEY J.-M., *Le Développement soutenable*, Paris, Economica, 1998. — HENRY C., « Efficacité économique et impératif éthique : l'environnement et la copropriété », *Revue économique*, vol. 41, n° 2, mars 1990, *Économie de l'environnement et patrimoine culturel*. — JOLLIVET M. éd., *Le Développement durable, de l'utopie au concept : de nouveaux chantiers pour la recherche*, Elsevier, 2001. — MONGOLFIER J. de, « La gestion patrimoniale des ressources naturelles », *in* H.-P. JEUDY, *Patrimoines en folie*, Paris, Éditions de la MSH, 1990. — NELISSEN N., VAN DER STRAATEN J. & KINKERS L. éd., *Classiscs in Environmental Studies*, International Books, 1997 — OLLAGNON H., « Une approche patrimoniale de la qualité du milieu naturel », in *Du rural à l'environnement, la Question de la Nature aujourd'hui*, MATHIEU N. & JOLLIVET M. éd., Paris, L'Harmattan, 1989, p. 258-268. — OST F., *La Nature hors la loi*, Paris, La Découverte, 1996. — SACHS I., *L'Écodéveloppement*, Paris, Syros, 1993.

Catherine LARRÈRE

→ *Catastrophisme, Économie ; Environnement ; Éthique appliquée ; Nature ; Patrimoine ; Population ; Précaution ; Responsabilité*

DEVOIR

Le devoir (latin *obligatio* ; depuis Cicéron *officium*, anglais *duty*, allemand *Pflicht*) est une catégorie fondamentale de la philosophie pratique. Ce qui ne signifie nullement qu'il n'a qu'une importance technique philosophique. Dans la vie ordinaire, il énonce ce qu'on est dans l'obligation de faire, ce qu'il convient de faire. Il sert aussi à formuler et à décrire la relation qui existe entre nos actions et les fins que celles-ci poursuivent.

L'histoire

L'histoire proprement philosophique du concept de devoir remonte au Ve s. av. J.-C. avec la notion de *kathêkonta* / καθήκοντα introduite et développée par Zénon de Cittium. Par cette notion, les Stoïciens entendent généralement ce qui convient, ce qu'il faut faire, ce qui est approprié ou ce qui est conforme à la loi naturelle. Seulement, ce qui est conforme à la loi naturelle ne correspond pas nécessairement et exclusivement à la conduite humaine ou aux devoirs de l'homme à une action humaine conforme à la loi naturelle. En tant que principe du mouvement, *energêma* / ἐνέργημα, le concept de *kathêkon* / καθῆκον a une signification qui dépasse la praxis humaine et s'applique à tout vivant, aussi bien aux plantes qu'aux animaux, y compris l'être humain.

Pour Cicéron, le devoir se présente comme « ce qui a de la valeur, c'est-à-dire comme la chose qui ou bien est de soi-même conforme à la nature ou bien produit quelque résultat de ce genre », ou alors ce qui produit quelque chose d'autre en harmonie avec la nature et donc mérite d'être choisi comme possédant une valeur. De l'exercice constant du choix d'agir conformément à la nature et de repousser ce qui lui est contraire découle une habitude fixe où l'on finit par saisir la nature propre de ce qui peut être véritablement appelé « bien » (*De finibus*, III, 3, 20). Acquérir la notion de devoir par une connaissance réfléchie permet de découvrir « ce bien dont il faut faire l'éloge et qu'il faut rechercher pour lui-même [...] pour sa valeur et sa dignité propres » (*ibid.*, III, 3, 21). À la suite des Stoïciens et dans l'esprit de leur doctrine, Cicéron affirme que le devoir tire sa rationalité de la conformité avec la nature et non de la raison humaine. Il s'agit donc d'une doctrine objective du devoir dont le mouvement part de la nature vers le sujet. Celui-ci n'est qu'une instance où s'applique la loi naturelle, une loi dépourvue de toute subjectivité et dont la raison se fait la traductrice. Le premier devoir est de se conserver soi-même, de se « préserver dans sa constitution naturelle » (*ibid.*, III, 17). Les devoirs sont, par conséquent, les actions qui servent à la conservation et au développement de la nature humaine (*ibid.*, III, 6, 20). Cicéron précise que toute réflexion sur la notion du devoir se divise en deux parties. « Une partie comporte ce qui intéresse le souverain bien, l'autre partie, ce qui a trait aux préceptes qui, en tous domaines, peuvent assurer la conduite pratique de la vie. » Les devoirs proprement dit, ceux qui se réfèrent à la pratique humaine, se divisent à leur tour en deux catégories : le devoir parfait *(perfectum officium ; katorthoma)* et le devoir moyen *(medium officium ; kathekon)*. Le devoir parfait représente « l'action droite », le devoir moyen, une situation « qu'une action probable peut justifier » (*De officiis*, III, 8). En ce sens il est indifférent, car dans le domaine des choses neutres qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, il peut y avoir quelque utilité. L'essentiel, semble-t-il, réside dans le caractère directement ou indirectement justifiable de l'action, puisque le devoir « est ce dont la réalisation est telle que, de cette réalisation, une justification puisse être donnée » (*De finibus*, III, 17, 58).

Reprenant pour l'essentiel la structure de l'argumentation stoïcienne, plus précisément cicéronnienne, Ambroise, évêque de Milan, publie, à l'intention du clergé, l'ouvrage *De officiis ministrorum* (386). Malgré la filiation stoïcienne, le souverain bien n'est plus la simple harmonie avec la nature, car derrière celle-ci se profile un autre être : Dieu, le *summum bonum* et auteur de la nature. Les devoirs moyens *(officia media)* sont identifiés à des obligations et représentent, pour ainsi dire, les vrais devoirs contenus pour l'essentiel dans le Décalogue. Leur fin est d'éviter le péché. Les devoirs parfaits *(officia perfecta)* désignent des normes de la rectitude qui n'ont pas leur fondement dans les préceptes divins. La manière de les observer et d'interpréter leur contenu est laissée à la discrétion des acteurs ; leur exécution, source de grâce et de mérite.

Les différentes conceptions du devoir au Moyen Âge nous proviennent de deux sources

principales : les traditions aristotélicienne et stoïcienne, reçues et interprétées par des théologiens et des juristes canonistes. Il s'agit de doctrines qui sont, selon les écoles, tantôt d'inspiration aristotélicienne (Thomas d'Aquin) tantôt d'inspiration canonique (Guillaume d'Ockham). Le concept de devoir ne se saisit que dans le cadre de la pensée chrétienne et dans une perspective créationniste. Le droit naturel ou la loi naturelle, norme de tout droit ou loi positive, est conçu tantôt comme un *ius gentium,* parce qu'il constitue ce que la nature enseigne à tout homme, à tous les peuples, en vertu même de son universalité, tantôt comme la loi qui est immanente à toute raison humaine et dont le *ius gentium* ne serait que la spécification.

Pour Thomas d'Aquin, la création forme un ordre normatif, téléologique, dont les principes (dits du droit naturel) déterminent la fin ultime de l'homme. C'est à partir de cette fin que le devoir se définit. Reprenant d'une part le concept de syndérèse qu'il interprète comme une *habitus* ou une disposition de la raison pratique que même la chute dans le péché ne supprime pas et qui nous porte au bien moral, et d'autre part le concept aristotélicien du bien, Thomas d'Aquin identifie le bien à l'accomplissement du devoir, à la fin naturelle de l'homme. Le concept du devoir n'acquiert donc tout son sens qu'à la lumière d'une théorie du droit naturel fondée, en très grande partie, sur des catégories aristotéliciennes. Loin de s'opposer, fin ultime de l'homme et exigence de la raison pratique se confondent. Toutes deux se répondent et s'identifient aux éléments constitutifs de la loi naturelle. Celle-ci se définit à son tour comme la loi éternelle de Dieu puisque la fin ultime de l'être humain, son bonheur, est d'accomplir la volonté de Dieu. C'est pourquoi le devoir moral se définit comme un agir en conformité avec la volonté divine. Thomas d'Aquin voit dans les commandements de Dieu, le Décalogue, la spécification de la loi naturelle et les prescriptions qui en découlent, les principes ultimes de l'action humaine. Et, puisque le droit se présente, entre autres, comme tout commandement raisonnable promulgué par une personne qui a la charge d'une communauté en vue du bien de cette dernière (*Summa theologiae,* I-II, 90, 4 *c*), Dieu devient, en tant que créateur de l'univers, de la loi naturelle et des dix commandements, la source ultime du devoir et la fin ultime de l'homme. La théorie du devoir devient nécessairement une théologie morale, même si les catégories de la philosophie de l'action sur laquelle elle repose demeurent tributaires de la philosophie pratique d'Aristote. Le siège du devoir est la conscience humaine. Parce que la conscience peut se tromper, Thomas d'Aquin trouve la garantie contre l'erreur et dans la raison naturelle qui instruit tout homme dans la grâce divine reçue lors du baptême qui accorde le soutien nécessaire à la réalisation du devoir. Le bien moral, le devoir, cesse alors d'être l'ordre d'un Dieu tout-puissant et se transforme en une action accomplie avec son effort propre et la grâce de Dieu. Il se conçoit comme ce qui est en accord avec la perfection humaine, avec le bonheur proprement humain, tel que l'exige la loi naturelle. Les principes du droit naturel s'imposent aux hommes, qui acceptent d'agir d'après la fin proprement humaine, avec une nécessité objective, téléologique (*De veritate,* q. 17, a. 3 ; *Summa theologiae,* II-II, 1, 58 *a* 3 *ad* 2).

Provenant d'une autre source, très certainement des juristes canonistes, la conception du devoir développée par le franciscain Guillaume d'Ockham abandonne la dimension d'objectivité qui donne à la théorie thomasienne cette structure complexe découlant de la superposition de deux formes d'argumentation. Tout en admettant que le bien est ce qui est en accord avec la droite raison, Ockham donne une définition plus théologique du devoir et ne voit en celui-ci que la volonté de Dieu. Le devoir est donc ce que Dieu commande à l'homme de faire. Son contraire est appelé péché. N'est plus devoir ce que l'être humain fait dans la poursuite de la fin ultime de sa nature, mais ce que Dieu veut et ce vouloir est nécessairement bon. En identifiant le devoir avec les commandements de Dieu, s'éloignant ainsi du concept aristotélicien de nature, Ockham inaugure le déplacement de la fondation objective vers la volonté subjective de Dieu qui dispose d'un pouvoir absolu sur la créature et n'est nullement tenu d'obéir à des normes. Étant la source ultime de toutes normes, il peut commander à l'homme d'agir contre ce que lui-même demande de faire, contre l'ordre naturel, avec cette seule exception que le commandement ne constitue pas, *analytiquement,* une autocontradiction. Dieu peut nous demander de ne pas agir conformément à sa propre volonté. Le devoir comme l'agir conforme à la volonté divine trouve son application dans le traité *De imperatorum et pontificum potestate* où Ockham remet en question l'autorité du pape au nom de droits inaliénables et divins (*De imperatorum,* 10-15). Puisque le seul devoir digne de ce nom est l'accomplissement de la volonté de Dieu, que Dieu a accordé certains droits inaliénables aux hommes et que la loi de Dieu est liberté, l'obligation d'obéir aux pouvoirs religieux et temporels se trouve limitée en vertu des risques de corruption de ces deux pouvoirs dans l'interprétation de la volonté divine. C'est à juste titre qu'on considère Guillaume d'Ockham comme l'un des précurseurs du droit naturel moderne, du droit subjectif ou du droit comme pouvoir *(potestas),* un concept de droit qui sera déterminant pour les philosophes modernes, notamment, Grotius, Hobbes et bien d'autres.

Le lieu où la pensée du devoir atteint le plus haut niveau spéculatif demeure la philosophie moderne allemande avec des auteurs comme Pufendorf, Wolff, Thomasius, mais surtout Crusius, Kant et Fichte. Avec ces penseurs, se donne à

apprécier non seulement l'opposition entre l'école Leibniz-Wolf d'une part et celle de Thomasius et de Crusius de l'autre, mais également la plus grande synthèse et critique que Kant en fait, suivi en cela par Fichte.

Au-delà des différences qui les séparent au plan philosophique, Pufendorf, Thomasius, Wolff et Crusius adoptent la même classification tripartite dans leur traité du devoir, même si chacun en traite différemment : les devoirs envers soi-même, les devoirs envers autrui et les devoirs envers Dieu. Thomasius ne reconnaît explicitement que le devoir envers soi-même *(honestum)* et les devoirs envers autrui qui, à leur tour, se divisent en devoirs de droit *(justum)* et en devoirs de solidarité (donc non exigibles) entre les hommes. Ce qui ne signifie pas qu'il y a une absence complète de Dieu dans l'éthique de Thomasius. Son ouvrage *Ausübung der Sittenlehre* s'ouvre même sur : « Im Name Gottes » : au nom de Dieu.

Pour Pufendorf, le devoir est « une action humaine, exactement conforme aux lois qui nous en imposent l'obligation » (*Des devoirs de l'homme et du citoyen,* § 1). Par actions, il faut bien entendre « les mouvements des facultés de l'homme [...] qui ont pour principe les lumières de l'entendement, et la détermination de la volonté » (§ 2). Cette définition formelle atteindra une précision supplémentaire avec Crusius qui définit le devoir « dans le sens large comme une action ou une omission à laquelle est liée une nécessité morale ; et une nécessité morale est le rapport d'une action ou d'une omission eu égard à certaines fins permettant à un esprit raisonnable de comprendre et de savoir ce qu'il doit faire ou ne pas faire » (Crusius, *Anweisung, vernünftig zu leben,* § 160). Cette conception du devoir anticipe celle de Kant en vertu de son caractère de nécessité, mais demeure dans la tradition hédoniste de Thomasius.

Avec Wolff, la philosophie morale moderne inaugurée par Leibniz acquiert une forme plus systématique. D'entrée de jeu, le critère de l'action humaine est fondé sur la nature humaine, la source de toute moralité : « L'homme est obligé aussi bien par sa nature que par celle des choses à des actions qui conduisent à la perfection de sa personne et de son état et il est tenu d'omettre des actions qui sont la cause de l'imperfection de sa personne et de son état » (*Philosophia practica universalis,* pars prior, 1758, § 128). Le bien est donc ce qui rend notre condition intérieure et extérieure parfaite et cette perfection représente notre devoir et le mal, ce qui conduit à l'imperfection de notre condition intérieure comme extérieure. Par condition, Wolff entend le fait que l'homme est composé d'un corps et d'une âme et qu'il ne saurait se passer des autres êtres et en particulier de ses semblables. Il en résulte trois sortes de devoirs : des devoirs à l'égard de notre âme, à l'égard de notre corps, donc à l'égard de nous-mêmes, des autres et à l'égard de Dieu (*Principes du droit naturel,* I, 11). Et donc « avoir soin de l'âme et négliger le corps et l'état externe ou réciproquement », c'est oublier la relation systématique entre les devoirs. Wolff définit le devoir comme une action conforme à la loi et, comme il n'y a pas de devoir sans obligation, les devoirs sont des actions que nous sommes obligés de faire. L'obligation a deux sources : une source humaine et une source naturelle. « L'obligation naturelle ou [celle qui est] née avec nous, [...] a sa raison dans la nature et dans l'essence de l'homme ou du moins celle qui dérive d'une telle obligation » (*Principes,* I, 5). Wolff l'appelle loi naturelle, par endroit, loi universelle. Étant donné que la nature nous oblige à faire ce qui rend nous-mêmes ainsi que notre condition plus parfaits, « la règle : "fais ce qui te rend toi-même ainsi que ta condition parfaits et omets ce qui te rend toi-même moins parfait et ta condition également moins bonne" est une loi de la nature ; et parce que cette règle est une loi, qu'elle nous oblige et que l'obligation vient de la nature, la loi naturelle est validée par la nature elle-même et serait valable même si l'homme n'avait pas de supérieur qui l'obligeait » (*Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen,* 1733, § 20). Tout ce dont nous avons besoin pour connaître la loi, c'est la raison. « La raison nous apprend ce que nous devons faire et ne pas faire ; c'est-à-dire que la raison est la maîtresse de la loi naturelle. » L'homme raisonnable n'a pas besoin d'autres lois. Il se donne à lui-même sa propre loi. Le devoir cesse de dépendre d'une volonté législatrice absolue et toute-puissante et affirme sa propre objectivité pratique en s'autonomisant : avec ou sans Dieu. On perçoit ici aisément une des avenues de l'éthique précritique et même critique de Kant. Ne manquent donc que deux importantes étapes pour l'émergence de cette dernière : Pufendorf et surtout Crusius.

Malgré sa complexité et surtout la télémathologie – définie comme la doctrine du vouloir (chap. I, § 1 : *Anweisung, vernünftig zu leben*) – qui la sous-tend, l'éthique de Crusius reste, à l'instar de celle de Thomasius, profondément hédémoniste. D'une part, parce que la raison d'être de la moralité c'est le désir de bonheur (§ 158), le devoir n'est rien d'autre qu'une action qu'il faut faire ou omettre en vertu de la réalisation de cette fin (§ 160). D'autre part, la morale se présente, de façon emphatique, comme la science des lois divines nécessaires qui doivent guider les hommes dans leur recherche de la félicité (§ 156). Crusius distingue la matière du devoir, la composante physico-psychologique de l'homme constituant la base des inclinations, de la forme qui est la liberté. Même si elle insiste sur le rôle de nos penchants, l'éthique de Crusius demeure une éthique profondément normative dans un sens très restreint et elle se présente d'abord comme une science du devoir et de l'obligation (§ 160), une science du devoir envers soi-même (l'éthique au sens res-

treint), du devoir envers Dieu (la théologie morale naturelle) et du devoir envers autrui (le droit naturel) et d'une doctrine de la prudence. Toutefois, la doctrine de la prudence, donc des devoirs hypothétiquement nécessaires – guide des hommes dans la recherche du bonheur –, ne se confond pas avec celle des devoirs absolument nécessaires, donc catégoriques (la science du devoir proprement dit doit reposer sur des démonstrations). Les premiers, les devoirs absolument nécessaires, résultent de notre dépendance à l'égard de Dieu et se fondent sur sa loi. Les seconds, les devoirs hypothétiquement nécessaires, dépendent des lois relatives à la constitution contingente du monde, donc de « lois qui ne reposent pas sur l'ordre divin, mais proviennent des actions libres des hommes » (§ 183). Seuls les premiers sont les vrais devoirs parce qu'ils sont les commandements de Dieu. Par la raison, nous connaissons le devoir comme commandement divin absolu et, par la conscience, nous appréhendons la manifestation de la volonté divine dans et à travers la nature (§ 168-173). À la nature appartiennent également nos penchants, nos désirs, nos émotions et inclinations qui, précisément, parce qu'ils sont aussi, en nous, l'expression de la volonté divine, ne doivent pas être « refoulés » ou anéantis par la saisie intellectuelle de la loi divine. Il faut, au contraire, les purifier et les rendre moraux parce qu'ils représentent les instruments de la vertu. En d'autres termes, nos penchants et nos désirs doivent tendre à produire en nous des inclinations qui nous portent vers l'accomplissement du devoir moral. Crusius réussit ainsi une remarquable synthèse entre inclination et devoir moral, entre une éthique du désir et une éthique du devoir.

Si pour Crusius la recherche du bonheur préside à l'instauration des devoirs qui, en définive, reposent sur la volonté divine, pour Pufendorf, l'auteur des *Devoirs de l'homme et du citoyen,* l'argument le plus important tourne, nous semble-t-il, autour de la conservation de soi. Certes, le devoir est défini formellement comme une sorte de loi, mais une loi qui n'est rien d'autre que « la volonté d'un Supérieur par laquelle il impose à ceux qui dépendent de lui l'obligation d'agir d'une certaine manière [...] et l'obligation est un lien de Droit par lequel on est astreint à faire ou à ne pas faire certaines choses » (I, 2). Cependant, de par sa nature et sa fin, le devoir ne se comprend qu'à la lumière de l'infirmité, mieux de la vulnérabilité de l'homme, constituée par la sociabilité à laquelle s'oppose l'insociabilité, cette dernière étant tout aussi naturelle que la première. S'il est une chose en quoi la condition naturelle de l'Homme est inférieure à celle des bêtes, c'est qu'on ne voit guère d'autres animaux qui se trouvent, en venant au monde, dans une si grande faiblesse ; car il est certain qu'un enfant, dépourvu de tout secours d'autrui, ne pourrait sans miracle parvenir à un âge raisonnable (I, 3). Au-delà de l'aide dont le nourrisson a besoin pour survivre, toutes les commodités dont jouissent les hommes sont le « fruit de leur secours mutuel » (I, 3). L'homme dépend de son semblable. En effet, Pufendorf souligne que « cet animal si capable d'être utile à ses semblables, est d'ailleurs sujet à bien des vices et fort en état de nuire ; ce qui fait qu'il n'est pas trop sûr d'avoir avec lui quelque commerce, et qu'on doit se tenir sur ses gardes, de peur d'en recevoir du mal, au lieu du bien qu'on attendait » (I, 4). Il s'agit du second devoir général de chacun envers tout autre, le premier étant de pas faire du mal aux autres. L'égalité naturelle consiste non seulement en ce que les forces des hommes sont à peu près égales ; mais encore en ce que le plus faible peut tuer le plus fort, ou par la ruse et les embûches, ou par adresse, ou avec le secours d'une bonne arme, etc. (I, 7). Cependant, contrairement à Hobbes, Pufendorf reconnaît les offices communs de l'humanité ou le devoir de contribuer autant qu'on le peut au bonheur d'autrui (I, 8). Les devoirs envers Dieu achèvent, de façon pyramidale, l'architectonique du système de Pufendorf ; ils en constituent la charpente. Sans eux, il nous serait impossible de fonder les devoirs envers les autres et encore moins de développer les aptitudes nécessaires à accomplir ce qu'exige de nous la troisième catégorie de devoirs, les devoirs envers soi-même. Il y a une raison à cela : les devoirs envers Dieu font partie du « système de la religion naturelle [et] renferme[nt] des propositions spéculatives et des propositions pratiques » (I, 4). Dieu est garant de toute connaissance, de toute normativité pratique. Par rapport à l'état de nature et à l'état civil, les devoirs envers Dieu constituent une garantie. Pufendorf soutient que « dans l'indépendance de l'état de nature, sans crainte de quelque divinité, dès que chacun se sentirait assez de forces pour opprimer les autres impunément, il n'y aurait rien qu'il n'entreprît contre eux quand il lui en prendrait fantaisie. L'honnêteté, la pudeur, la bonne foi passeraient dans son esprit pour de pures chimères... ». De plus, « aucune société civile ne saurait non plus se bien soutenir. La crainte des peines temporelles, les promesses les plus solennelles par lesquelles on se serait engagé d'être fidèle à ses supérieurs, le point d'honneur [...] tout cela ne suffirait point pour retenir les citoyens dans leur devoir : car la mort étant la chose du monde la plus à redouter pour ceux qui ne craignent point Dieu, on éprouverait alors la vérité de cette maxime : quiconque sait mourir ne saurait être forcé » *(ibid.).* Devoirs envers soi-même et devoirs envers autrui obtiennent ainsi leur justification ultime, leur fondement en Dieu.

Si, en éthique, il y a un point marquant dans l'histoire du concept qui mérite d'être souligné, non seulement dans la philosophie allemande, mais en général, c'est bien Kant ou l'apologie du devoir, notamment dans la *Critique de la raison*

pratique : « Devoir ! mot grand et sublime, toi qui ne renfermes rien d'agréable, rien qui s'insinue par flatterie, mais qui exige la soumission, sans pourtant employer, pour ébranler la volonté, des menaces propres à exciter naturellement l'aversion et la terreur, mais en te bornant à proposer une loi, qui trouve accès elle-même dans l'âme et gagne cependant elle-même, malgré nous, la vénération (sinon toujours l'obéissance), et devant laquelle se taisent tous les penchants, même s'ils travaillent secrètement contre elle ; quelle origine est digne de toi ? Où trouver la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les inclinations [...] ? » (Ak., 86). Une telle vénération, ajoutée à celle où Kant parle « du ciel étoilé au-dessus de moi et de la loi morale en moi » comme constituant deux choses qui réjouissent le cœur de l'homme, suffit, à elle seule, à démontrer la centralité du concept du devoir dans l'éthique kantienne. La détermination plus précise du concept passe par plusieurs étapes. En effet, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs,* Kant nous présente d'abord le concept du bien absolu, c'est-à-dire le « concept d'une volonté hautement estimable en elle-même, et qui soit bonne sans considération d'aucune autre fin – un concept déjà inscrit dans l'intelligence naturelle saine [et qui] tenant toujours la place la plus haute dans l'appréciation de la valeur complète de nos actions, constitue la condition de tout le reste » (Ak., 397). Première démarche qui, tout d'abord, porte sur l'idée d'une volonté bonne sans restriction, mais par le biais de laquelle Kant parvient au concept du devoir. La volonté bonne nous suggère une volonté qui, de nature, agit d'après ses propres lois, alors que le devoir « contient le concept d'une volonté bonne avec certaines restrictions et entraves subjectives » *(ibid.)*. La première s'applique à un être raisonnable infini ou pur, le second, le devoir, à un être raisonnable fini dont la nature, en vertu de ses limitations même, doit s'astreindre à ce qu'elle est appelée à être. En trois mouvements, Kant nous donne à penser une idée du devoir d'après laquelle : *1)* n'est pas morale l'action qui s'oppose au devoir ; n'est pas morale non plus celle qui lui est conforme mais faite par inclination ou par intérêt personnel. Seule est devoir l'action conforme au devoir (légalité) et faite par devoir (moralité). *2)* Une action faite par devoir « tient sa valeur morale, non pas du but qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée » (IV, 400), en un mot, d'après le mobile ou le principe subjectif de l'action. C'est ainsi que Kant aboutit dans le dernier mouvement à l'affirmation suivante : « Le devoir est la nécessité d'agir par respect pour la loi. » Or le respect de la loi, pour une volonté qui, en soi, n'est pas entièrement bonne, est une contrainte et la représentation qu'elle peut avoir du principe objectif auquel elle doit se soumettre s'appelle impératif. L'articulation de la théorie des impératifs chez Kant constitue une véritable théorie non empirique, mais analytique, de l'action rationnelle. Kant distingue en effet trois impératifs qui correspondent à trois différents moments de la rationalité de l'action humaine : l'impératif technique, l'impératif pragmatique et l'impératif catégorique. De ces trois impératifs, seul le dernier est proprement moral puisque l'action se produit non pas en vue d'une fin quelconque (impératif hypothétique qui décrit la structure des impératifs techniques et pragmatiques) mais parce que la raison l'exige (impératif catégorique). L'impératif technique établit le rapport entre la rationalité entre un moyen et une fin. L'impératif pragmatique répond à la question de mon bonheur en tant qu'individu d'une espèce animale qui a des besoins naturels, mais peut encore organiser la satisfaction de ses besoins en un système définissant un plan de vie. L'impératif catégorique, donc l'impératif proprement moral, « commande à chacun sans avoir d'égard à ses penchants : simplement parce que, et dans la mesure où, chacun est libre et est doué d'une raison pratique » (*Doctrine du droit,* 90). Puisque l'action morale doit avoir une nécessité, elle ne peut se fonder sur des concepts empiriques. Sa possibilité est déterminée par la volonté de se donner sa propre loi. L'impératif catégorique présuppose une volonté libre, autonome, sans laquelle la moralité ne serait qu'un vain mot. Il constitue le principe d'évaluation *(principium dijudicationis)* de l'obligation morale ainsi que le principe de l'exécution *(principium executionis)* du devoir moral et se scinde en deux parties : les devoirs de droit et les devoirs de vertu qui néanmoins entretiennent un certain rapport les uns avec les autres. C'est pourquoi la *Métaphysique des mœurs* qui traite des devoirs de droit et de vertu est considérée par Kant lui-même comme un « système de la doctrine générale des devoirs » (Ak., VI, 379).

L'impératif catégorique répond, en conséquence, à deux questions : comment puis-je, en tant que sujet fini, agir d'après un principe qu'adopterait tout être raisonnable et m'élever ainsi à un point de vue universel ? C'est l'impératif moral. La deuxième partie, la doctrine du droit, se divise à son tour en deux questions : *a)* quel rapport puis-je, en tant que sujet libre, établir avec les choses, et *b)* quel rapport puis-je établir en tant que sujet libre avec la communauté d'autres sujets libres et égaux ? Alors que la première question se réfère au droit privé, la seconde relève du droit public. Puisque la doctrine de la vertu, aussi bien que celle du droit, se caractérise par l'universalité, Kant formule l'impératif catégorique de la façon suivante : « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » C'est la première formulation. Le moment d'universalité de la loi morale se précise davantage dans la formule de l'impératif catégorique que l'on peut considérer comme la tentative de Kant d'appliquer la théorie

morale aux êtres humains. L'application se fait par la présentation du type de la loi universelle. Pour Kant, ce type correspond à la forme par laquelle la nature se donne à connaître. Nous ne connaissons la nature que d'après des lois naturelles. La loi morale se présente donc sous la forme de la légalité universelle de la nature : « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature » (*ibid.*, 421). La simple légalité n'étant pas encore le devoir moral, Kant ne s'arrête pas à la présentation du type ou de la forme de la loi. Pour qu'il y ait devoir moral proprement dit, encore faut-il que le mobile soit l'agir par devoir ou par respect pour la loi morale. Kant donne un minimum de contenu, donc d'application concrète à l'être humain : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme un moyen. » L'application du concept de devoir à l'être humain donne à Kant l'occasion de classer les devoirs en deux catégories : devoirs nécessaires et devoirs méritoires. Chaque catégorie se subdivise à son tour en deux groupes : devoirs nécessaires envers soi-même et devoirs nécessaires envers les autres, devoirs méritoires envers soi-même et devoirs méritoires envers les autres. Aussi bien dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* que dans la *Critique de la raison pratique*, Kant s'évertuera à démontrer comment un impératif catégorique est effectivement possible. Question importante, puisque la moralité n'est pas une « chimère (ce qui s'ensuit dès lors que l'impératif catégorique est vrai, et avec lui l'autonomie de la volonté, et s'il est absolument nécessaire en tant que principe *a priori*) [il faut] que soit *possible un usage synthétique de la raison pure pratique* » (Ak., 445). Kant soutient que la loi morale existe en nous et dans la conscience que nous en avons. C'est un fait de la raison par lequel « la raison se proclame primordialement législatrice *(sic volo, sic jubeo)* » (*Critique de la raison pratique*, § 7, 45). Cette théorie du fait de la raison est vivement prise à partie par toute une série d'auteurs dont Karl Ilting et G. E. Moore (dans *Principia ethica* où il est reproché à Kant d'avoir commis un paralogisme naturaliste). Outre la critique du concept du fait de la raison, il faut mentionner également celle du rigorisme (Delbos), du formalisme (Hegel, Hartman, Rehberg, etc.) et les tentatives évolutionnistes ou sociologistes du dépassement de Kant (Bergson).

Vu la place centrale qu'occupent le droit (l'intersubjectivité) et la liberté dans la philosophie de Fichte ainsi que l'évolution de cette pensée même, il n'est pas toujours aisé d'exposer en quelques mots le concept fichtéen du devoir. La philosophie de Fichte est tout entière une éthique et une philosophie du droit même si, à Mme de Staël, l'auteur du *Système de l'éthique* et du *Fondement du droit naturel* aurait dit qu'il fallait d'abord comprendre sa métaphysique pour mieux saisir son éthique. La primauté de la raison pratique, du droit notamment, porte à y voir une fondation de la pensée en général et de l'agir. Disons simplement qu'il existe chez Fichte deux concepts de devoirs : un premier concept général de devoir, plus proche de celui du kantisme, et un concept fondamental constitutif de l'intersubjectivité que l'on trouve dans le *Fondement du droit naturel* et qui revendique son autonomie vis-àvis de la morale. Pour Fichte, l'être humain doit tendre entièrement vers la réalisation du devoir et s'y consacrer. Je suis l'effort que je fais pour accomplir mon devoir. Pour l'essentiel, Fichte reprend le concept kantien d'autonomie qu'il transforme et élargit à tout son système. L'impératif catégorique est aussi reformulé : « Agis toujours en accord avec ta meilleure conviction et ton devoir. Agis toujours d'après ta conscience. » Fichte fait de cet impératif l'idée fondamentale sur laquelle repose la subjectivité car « sans la liberté il n'y a pas de conscience ni de connaissance ». Ce pourquoi la liberté, pour exister, doit se limiter. Fichte soutient que « l'existence entière n'est rien d'autre qu'une suite ininterrompue de lois que l'être raisonnable se donne à lui-même et qui exige une autonomie absolue, une indépendance et une autodétermination absolue ». En obéissant continuellement à cette suite de lois que l'être raisonnable se donne, l'*Ego* devient absolument autonome. Le devoir constitue le contenu ou la matière de cette vocation d'émancipation. Dans sa distinction des devoirs selon les professions et même les états, la figure du savant occupe une place prépondérante. Maître et éducateur de l'humanité, le savant « doit être la personne la plus morale de son temps », le prêtre de la vérité. Comme d'autres philosophes l'ont fait avant lui, Fichte distingue à son tour deux groupes de devoirs : les devoirs envers soi-même et les devoirs envers les autres. Les premiers servent à développer le moi empirique qui est le moyen d'atteindre la vocation ou la fin ultime de la raison dans l'homme « l'instrument ou le véhicule de la loi morale » (*System der Sittenlehre*, 231) ; les seconds sont des devoirs de respect de la liberté des autres, donc des devoirs de droits et des devoirs découlant de l'obligation que nous avons de promouvoir la liberté et de la répandre. Ce concept général du devoir se détachera entièrement des assises morales dans le *Fondement du droit naturel* où Fichte définit l'essence de l'être raisonnable par le concept de droit dont la déduction « n'a rien à faire avec la loi morale » et où n'a pas, surtout pas, à « le déduire de la loi morale » [...]. Le concept de droit est le concept d'une relation entre des êtres raisonnables. Il n'existe par conséquent qu'à la condition que de tels êtres soient pensés en relation les uns avec les autres ». Par ce truchement du *Fondement du droit naturel*, on comprend la place que puisse occuper dans le système fichtéen une théorie des devoirs.

L'histoire du concept du devoir dans l'idéalisme allemand est l'histoire d'une tentative de dépassement de la philosophie du devoir telle qu'on la retrouve chez Kant et Fichte. Schiller y verra une morale d'ascétique qui, loin d'ennoblir l'homme, l'avilit, le condamne et l'asservit. Le jeune Hegel la qualifie de morale d'esclave. Son œuvre tardive réagira contre la conception kantienne du devoir. Hegel tentera d'enraciner le devoir dans les institutions où l'individu est socialisé et est appelé à vivre. Non seulement les institutions forment et transforment les penchants de l'individu, mais elles le déchargent du poids de la morale de la conscience et des décisions et le préparent pour une liberté substantielle. C'est « plutôt une libération que l'individu trouve dans le devoir. Il se libère tout d'abord de la dépendance qui tient aux penchants simplement naturels, ainsi que du climat d'oppression dans lequel il est plongé en tant que particularité subjective réfléchissant sur ce qui doit être fait et sur ce qui peut être fait. [...] Dans le devoir, l'individu se libère et atteint sa liberté substantielle » (*Philosophie du droit,* § 149). Le devoir rend la liberté réelle en l'enracinant dans une substance éthique où elle devient effective car « les discours sur la vertu tournent facilement à la déclamation vide parce qu'on n'y parle que d'une chose abstraite et indéterminée » (§ 150). C'est pourquoi, la communauté éthique réalise le devoir. En elle, « il est plus aisé de dire ce que l'homme doit faire, quels sont les devoirs qu'il doit accomplir pour être vertueux » *(ibid.)*.

C'est avec Schopenhauer, Nietzsche et à l'époque contemporaine, Bergson, que la critique de la morale du devoir atteint son paroxysme. Alors que Schopenhauer parle d'apothéose de l'absence du sentiment d'amour et qualifie l'éthique du devoir chez Kant de version séculière de la morale religieuse. Nietzsche trouve dans la morale kantienne du devoir, une menace, un péril : « Une vertu est nuisible si elle ne naît que d'un sentiment de respect pour le mot "vertu", le "bien en soi", le bien doté d'un caractère de l'impersonnalité – ce ne sont là qu'élucubrations qui expriment le déclin, le dernier degré d'affaiblissement de la vie [...]. Comment a-t-on pu ne pas sentir à quel point l'impératif catégorique de Kant met la vie en péril » (*Antéchrist*, 11). Pour Bergson également, le concept kantien du devoir demeure abstrait et coupé des sources de l'évolution sociale, voire naturelle.

Même si les *Essais* de Montaigne contiennent des réflexions relatives au concept de devoir, on ne saurait parler d'une véritable théorie du devoir que dans la tradition théologique de Port-Royal (Nicole, Arnault et Pascal) et chez Descartes et Malebranche. Toutefois, ces pensées ne s'élaborent que dans le cadre théologique chrétien. Certes, *De l'esprit des lois* de Montesquieu nous fournit, par sa conception de la loi, un concept de devoir : « La loi est un rapport entre les choses », encore que, telle qu'on la trouve chez Montesquieu, la notion de loi n'est pas spécifiquement pratique et s'entend, comme l'ouvrage le démontre d'ailleurs, aussi bien dans un sens descriptif sociologique que proprement normatif et moral. D'où un certain relativisme chez Montesquieu qui contraste avec l'assurance dont a été porteuse la critique sociale des auteurs des Lumières, à l'exception de Diderot qui fait montre d'un certain scepticisme. Rousseau, dont la pensée morale se démarque très clairement de celle de ses contemporains, se rapproche davantage de Hume, Hobbes et des grands moralistes. Son influence est telle que sans lui, la morale kantienne du devoir aurait certainement pris une autre forme. Même si l'individu solitaire dans l'état de nature n'a de devoir que de se laisser mouvoir par l'amour propre, il n'est pas dépourvu de sentiment moral. L'état d'innocence dans lequel il vit ne rend nullement nécessaire le devoir moral. Le bon sauvage suit « la douce voix de la nature », son guide infaillible (*Du contrat social,* chap. 2). Le véritable concept de devoir chez Rousseau résulte de la corruption, de l'évolution sociale avec laquelle tout dégénère entre les mains des hommes qui sortent purs des mains du créateur. Or l'évolution sociale, le progrès, c'est bien ce « mal dont il faut pourtant tirer le remède qui doit guérir » en instituant l'État. À travers le contrat social s'établissent deux sortes de devoirs : *a)* les devoirs qu'il incombe aux citoyens d'accomplir vis-à-vis de l'État et l'obligation qu'a l'État de ne pas charger les « sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté » : ce sont les devoirs au sens strict ; *b)* ceux que nous pouvons faire volontairement constituent les devoirs au sens large. Les premiers sont exigibles, les seconds ne le sont pas. Le concept de devoir au sens strict se conçoit comme une auto-obligation, car en obéissant à la loi, je n'obéis qu'à moi-même ; plus précisément, en vertu du contrat social et surtout de la volonté générale s'est constituée une forme d'association où chacun, en obéissant aux lois, n'obéit qu'à lui-même. C'est seulement cette association qui rend effective la liberté, source du devoir. Devoir et liberté sont contemporains. Tous deux s'opposent à l'âge d'or et l'état d'insouciance où ni l'un ni l'autre n'ont aucune conscience d'eux-mêmes. Du devoir de la contrainte surgit la liberté. Celui qui la refuse, « on l'obligera à être libre ». Kant reprendra plus tard cette conception non seulement dans la philosophie du droit, mais également dans l'éthique proprement dite. L'impératif catégorique correspond à ce moment où le sujet s'impose une obligation en donnant à son principe subjectif d'action, à sa maxime, la forme d'une légalité universelle, objective.

Cependant, la conception dominante du devoir à l'époque des Lumières dans la philosophie française est celle de l'utilité. Étrange constatation, habitués que nous sommes à associer éthique utili-

tariste et philosophie anglo-saxonne. Bentham, à qui nous devons la toute première formulation systématique de la doctrine nommée plus tard « utilitarisme », reconnaissait sa dette, tantôt faussement, tantôt très pertinemment, aux auteurs français tels que Montesquieu, La Mettrie, d'Holbach et bien entendu Helvetius. Si les quelques passages où Montesquieu s'exprime sur l'utilité des lois ne suffisent pas à faire de lui un utilitariste, il n'en va pas de même des autres penseurs. Dans son *Discours sur le bonheur* (1748), La Mettrie décrit déjà l'objectif de son entreprise comme étant celui de diminuer la somme des maux de la vie et d'augmenter la somme des biens que nous pouvons en tirer. Cette idée atteindra son paroxysme avec les ouvrages suivants : *La Volupté* (1745), *L'École de la volupté* (1746) et enfin *L'Art de jouir* (1751). Dans ce dernier, l'auteur se confond en un éloge du plaisir, une apologie qui n'est pas sans nous rappeler celle que fait Kant du devoir : « Plaisir, maître souverain des hommes et des dieux, devant qui tout disparaît, jusqu'à la raison même, tu sais combien mon cœur t'adore. » Pour lui, sans la poursuite de l'intérêt de la société, de l'intérêt public, il n'y a pas de moralité car ce qui sépare les bons des méchants, c'est que les premiers préfèrent, malgré leur penchant, l'intérêt général qui est « notre vertu. Tout ce qui est utile à la société en est une, le reste est son phantôme » (*Discours sur le bonheur, in* La Mettrie, *Œuvres philosophiques* [1774], I/II, 111). La Mettrie, pour qui le sens de toute richesse est de rendre les hommes heureux.

Les *Introductions to the Principles of Morals and Legislation* doivent à Helvetius jusqu'à la formule devenue emblématique de l'utilitarisme, le critère du devoir moral qu'on a coutume d'attribuer injustement à Bentham, « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre ». Helvetius part de la thèse que le « désir du plaisir est le principe de toutes nos pensées et de toutes nos actions » et que le bonheur réel ou apparent est la fin de toute action humaine (*De l'esprit,* Discours I, IV, *in* Helvétius, 1795, vol. I/II, 274). Il affirme que la justice réside dans la « pratique des actions utiles au plus grand nombre » et que la « boussole de l'utilité publique » doit déterminer l'orientation de toute législation car c'est l'utilité publique qui est « le principe de toutes les vertus humaines, et le fondement de toutes législations ». S'agissant de la fin de l'éducation, l'ouvrage posthume *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* énonce déjà, sans équivoque, le critère même de l'utilitarisme : « Le plus grand avantage public, c'est-à-dire le plus grand plaisir et le plus grand bonheur du plus grand nombre des citoyens. » D'Holbach insistera sur l'idée de congruence entre l'utilité sociale et l'intérêt personnel comme étant l'étalon de la vertu morale et de la politique car « la vertu n'est que l'art de se rendre heureux soi-même de la félicité des autres » et « être vertueux, c'est donc placer son intérêt dans ce qui s'accorde avec l'intérêt des autres » (*Système de la nature,* 1770, chap. IX, p. 161 ; chap. XV, p. 379). Avant tous ces auteurs cependant, Maupertuis avait déjà formulé, dans son *Essai de philosophie morale* (1749), la thèse du calcul hédoniste. Il écrit à ce sujet : « Il n'y a que deux moyens pour rendre notre condition meilleure. L'un consiste à augmenter la somme des biens ; l'autre, à diminuer la somme des maux. C'est à ce calcul que la vie du Sage doit être employée. »

Les précurseurs de l'utilitarisme. L'influence des philosophes anglais et écossais sur les penseurs allemands, notamment celle de Hobbes et Hume sur Kant, interdit la séparation nette que nous introduisons ici entre les traditions.

La théorie hobbienne du devoir est une théorie essentiellement positiviste. Certes, Hobbes fait la distinction entre les devoirs naturels et les devoirs qui ont leur source dans un contrat ou ceux qu'impose la république ou l'État. Aussi écrit-il dans les *Philosophical Rudiments* qu'il y a obligation naturelle quand il y a absence de liberté due à des obstacles corporels *(natural impediments)* ou à la peur et la crainte qu'a le faible devant le pouvoir d'un plus fort. D'après lui, la crainte de Dieu ou la conscience que nous avons du pouvoir divin nous obligent à obéir à Dieu dans son royaume naturel (*Œuvres complètes,* vol. 2, 209). Toutefois, non seulement la connaissance rationnelle de Dieu nous est inaccessible et aboutit nécessairement à une définition faite de déterminations négatives, mais encore Hobbes soutient qu'on ne peut véritablement parler de Dieu de façon raisonnable. À cette difficulté que soulève le concept d'obligation naturelle s'ajoute, chez Hobbes, la conception hédoniste du bien que reprendront plus tard les utilitaristes. En l'absence d'un pouvoir contraignant, le bien s'identifie à l'objet de notre désir et le mal à l'objet de notre aversion. L'obligation positive, ou le devoir proprement dit, découle d'un contrat. « Quand un homme a, de l'une ou l'autre manière, abandonné ou accordé à autrui son droit, on dit [...] qu'il *doit,* car tel est son Devoir, ne pas rendre nul l'acte volontaire qu'il a ainsi posé » (chap. XIV). Toutefois, l'obligation positive contient un moment d'auto-obligation ou autosujétion. On comprend donc que, malgré sa théorie du pouvoir, Hobbes développe une théorie de l'autorisation. Seulement, l'instauration du pouvoir qu'autorise le contrat, et la présence de l'obligation naturelle dans l'État sous la forme du droit naturel déplacent l'obligation naturelle et de l'existence de Dieu vers la relation du souverain à ses sujets. En l'absence d'un pouvoir coercitif qui décide des attributs de Dieu et de l'interprétation de sa parole, mon devoir réside en la satisfaction de mes penchants (chap. XII).

La philosophie morale de Hume ne dispose pas à proprement parler d'une théorie du devoir moral. Dans la mesure où elle demeure une théorie phéno-

ménologique, elle constate au plan social l'existence du devoir et l'analyse comme une sorte de donnée empirique. Dire qu'une chose est vertueuse ou vicieuse c'est, d'après Hume, exprimer un sentiment particulier de plaisir ou de déplaisir ou montrer que la chose comporte, pour nous, une certaine utilité. En tant qu'expression d'une simple émotion, la connaissance de ce jugement se soustrait à la raison dont la fonction consiste à démontrer et à examiner les relations de contrariété, de ressemblance, de qualité et de quantité que présentent les jugements de faits. Tout comme le jugement du goût, les jugements moraux ne sont ni vrais ni faux. Ils se soustraient à toute connaissance rationnelle, la raison étant incapable de pousser à l'action. Si, face à la pensée du devoir moral, la raison est impuissante et inopérante, le seul moteur du devoir moral ce sont les passions par rapport auxquelles nous dit Hume : « Reason is, and ought to be the slave of the passions. » Et comme les goûts diffèrent d'un individu à l'autre, d'un groupe à l'autre, l'existence d'accords entre les individus ne se comprend que par la capacité de chacun de se mettre à la place d'autrui, capacité rendue par cette figure que tant Hume que Smith appellent le spectateur impartial. L'analyse psychologique du devoir moral se complète aussi bien dans les *Enquiry* et dans le *Traité sur la nature* d'une autre théorie du devoir que Hume applique à la justice. Le devoir a son origine dans les traditions et conventions que les hommes ont développées précisément à cause de l'utilité qu'elles leur apportent. L'obligation de respecter la propriété d'autrui par exemple assure à chacun la possibilité de jouir sans entraves de ses propres biens.

L'utilitarisme classique. « Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. » C'est en ces termes de double maximisation que la tradition utilitariste classique, représentée par Bentham, Mill et, d'une certaine manière, par Sidgwick, définit téléologiquement le devoir. Seule m'oblige l'action qui augmente le bonheur, conçu comme plaisir et comme diminution de la frustration ou des sensations négatives. Par rapport à la fin dominante de la vie humaine, le devoir perd son caractère catégorique et s'instrumentalise. Puisque aucune action en soi ne représente mon devoir, dans la mesure où, comme instrument, elle est purement contingente, et que toute action peut être érigée en devoir à cette seule condition qu'elle maximise le bonheur le plus grand pour le plus grand nombre, l'obligation ne s'établit que sur la base des conséquences de l'action ou d'une application de la règle de l'action. L'instrumentalisation de l'idée du devoir eu égard au bonheur est à l'origine des critiques les plus violentes et du rejet de l'utilitarisme. De plus, par rapport à la prémisse anthropologique d'après laquelle la fin dominante de la vie humaine se trouve dans la poursuite individuelle du bonheur, la justification de la maximisation du bonheur du plus grand nombre se heurte à des difficultés : de quelle façon prouver que l'action conduisant à mon bonheur maximise nécessairement celui de la collectivité ? On se souviendra que Bentham trouve la solution dans les sanctions sociales. Toutefois, il s'agit là d'un élément extérieur à la théorie utilitariste elle-même qui intervient dogmatiquement là où il faudrait une justification. On comprend que Mill prenne la question très au sérieux. Il voit dans l'idée de la justice « un des plus grands obstacles à la réception de la doctrine de l'utilité [...] » (*Utilitarisme*, chap. V). Même si, d'une certaine façon, Sidgwick demeure utilitariste, son concept de devoir reste en quelque sorte plus neutre. Contrairement à Bentham et Mill, Sidgwick n'identifie pas le devoir à l'action qui conduit au bonheur. Pour lui, la notion fondamentale qu'expriment les concepts de devoir *(ought)* et de juste *(right)* et sur laquelle repose toute argumentation éthique autonome, est simple et indéfinissable (*Methods*, 32). Cette notion, à savoir le « bien » *(good)*, diffère essentiellement de ce qui est et désigne une exigence de la raison dans la mesure où ce que nous devons faire est différent d'autres jugements, notamment des jugements de fait. Le bien n'est pas l'agréable car la poursuite d'une chose que nous tenons pour agréable peut toujours s'opposer au devoir, à moins que mes désirs soient en harmonie avec la raison. Reprenant un argument très semblable à celui de Kant, Sidgwick affirme que le devoir ou l'obligation peut rencontrer des conflits en tout homme et ne serait identique à notre bien ou à notre intérêt que si nous étions comme Dieu qui ne connaît pas de conflits entre ses penchants et le devoir. Dire qu'une action doit être faite c'est prescrire d'autorité que l'action soit accomplie. On comprend mal, à première vue, comment Sidgwick parvient à défendre en même temps une position utilitariste tout en rejetant la définition utilitariste du bien moral ou du devoir. Cependant, on saisit quelque peu le sens de cette définition du devoir quand on prend en compte le fait que le devoir peut désigner plusieurs aspects de la rationalité pratique, que les concepts pratiques présentent une certaine neutralité et qu'ils n'obtiennent des contenus sémantiques précis que dans le cadre d'une théorie éthique particulière. Seulement, si le devoir se réduit à une simple rationalité pratique au sens large, une difficulté apparaît : il est tout aussi raisonnable de poursuivre l'agréable, mes intérêts, mon bonheur que d'accomplir le devoir moral qui s'oppose à mon bonheur. Sidgwick déclare que ces deux exigences de la raison sont conflictuelles et « l'effort prolongé de la raison humaine » de trouver une harmonie entre la poursuite de mon bonheur et le devoir moral échoue et dresse la raison pratique contre elle-même.

Problèmes

Le concept du devoir soulève plusieurs questions qui tantôt militent en faveur de son rejet

comme catégorie morale autonome et pour son immersion dans l'évolution sociale, voire biologique (Évolutionnisme, sociologisme et plus récemment encore la sociobiologie – Darwin, Spencer, Durkheim, Mead, Lévy-Bruhl, Bergson), tantôt surgissent sous la forme de questions existentielles tragiques que l'on regroupe le plus souvent sous le vocable de conflits de devoirs. La conception sociologique ou même biologique de l'éthique interdit la possibilité d'un discours moral autonome, du développement d'une catégorie proprement morale du devoir. Le bien ou le devoir moral étant associé ou défini en termes évolutionnistes ou sociologiques, le discours éthique se réduit à des faits naturels et sociaux. Or l'autonomie de l'éthique exige un concept éthique du devoir ou une définition du bien qui soit irréductible et propre à l'éthique. Si le sociologisme ou le psychologisme et les théories empiriques « déconstruisent » la notion de devoir et la dissolvent ou dans l'évolution des sociétés humaines ou dans des catégories purement biologiques, et si le relativisme et le nihilisme en rendent redoutablement difficile l'articulation, le conflit des devoirs, quant à lui, n'apparaît qu'en vertu de l'irréductibilité du devoir à des concepts non évaluatifs ou non normatifs. On voit mal, par exemple, comment un émotiviste peut accepter l'existence de conflits de devoirs, à moins de concevoir ces derniers comme des obstacles purement matériels ou de les identifier à des états psychologiques contraires – simultanément présents en une personne – telle que la présence en cette dernière, au même moment, de la joie et de la tristesse. Les conflits de devoirs seraient en ce cas l'expression de deux états émotionnels qui s'opposent. Il s'ensuit que seule une théorie éthique cognitiviste qui reconnaît le caractère prescriptif du devoir (Hare) et accepte, au préalable, son irréductibilité à des catégories non normatives peut admettre logiquement un conflit de devoir. Cependant, le caractère cognitiviste de la théorie éthique à lui seul ne suffit pas. Encore fautil que la théorie éthique en question admette la thèse de l'obligation nécessaire liée au concept de devoir. Bref : le conflit du devoir n'apparaît que là où l'exigence morale ne souffre pas d'exception et s'impose avec une certaine nécessité.

Il y a conflit de devoirs lorsqu'une personne est simultanément soumise à deux devoirs et où l'exécution de l'un entraîne nécessairement la transgression de l'autre. Plusieurs réponses ont été données au problème des conflits de devoirs qui dépendent très intimement des théories morales en question. On peut les regrouper en trois catégories et établir trois différents modèles dont les frontières sont loin d'être étanches : le premier modèle, appelons-le, faute de mieux, le modèle de la convergence, le deuxième, le modèle de la divergence et le troisième, celui de la hiérarchisation des conflits de devoirs qui admet le caractère inévitable des conflits entre devoirs tout en en proposant la classification par ordre d'importance.

Le premier consiste à affirmer que le conflit entre deux devoirs n'est qu'apparent, qu'une convergence est possible et ceci dans les principes mêmes et non pas dans l'application. Ainsi, pour Cicéron, nous n'avons pas réellement de conflit de devoirs, en tout cas pas de conflits entre l'utile et le devoir puisque accomplir son devoir est, pour un être humain, la chose la plus utile et la plus honnête. Il existe une exception cependant : on peut se tromper. Pour les penseurs médiévaux, accomplir un devoir en violant en même temps une autre obligation est une impossiblité logique puisqu'un devoir est une exigence dont l'accomplissement présente un caractère catégorique parce que venant de Dieu. Ce qui arrive par nécessité ne peut être un péché et ce qui est péché présuppose la liberté de l'agent moral. Or, admettre l'existence d'un conflit de devoirs implique une nécessité *(jus necessitatis)* qui n'a plus de valeur proprement morale : ce serait une obligation qui demanderait une certaine exemption en faveur du sujet contraint de transgresser une exigence morale. La loi morale devient purement contingente. Elle provient non pas des devoirs eux-mêmes, mais d'une erreur d'appréciation du sujet lui-même, le plus souvent de son ignorance. L'impossibilité *en droit* d'accomplir deux devoirs qui s'opposent n'empêche pas nécessairement l'existence *en fait* de conflits du devoir. Nous retrouvons en quelque sorte la même position chez un certain nombre de philosophes modernes.

Pour Crusius, par exemple, dire que les lois naturelles se contredisent, ce serait admettre une contradiction dans les lois du mouvement. En un mot, si la proposition d'après laquelle les corps tombent de haut en bas est vraie, son contraire doit être nécessairement faux (*Anweisung*, § 404). Ce qui, de toute évidence, fait des conflits de devoirs une pure apparence. Or, pour Crusius également, les lois morales présentent une certaine nécessité, semblable à celles qui caractérisent les lois naturelles, d'autant plus qu'elles sont des commandements de Dieu. Donc, si les devoirs se présentent à nous sous la forme d'une contradiction, c'est qu'ils sont contenus dans des propositions dont nous ne pouvons pas encore penser toutes les conditions de validité et d'application ainsi que les restrictions qu'elles induisent. De plus, ces propositions s'appliquent à « toutes sortes de choses dans toutes sortes de rapports » (*ibid.*, § 405). Tout en défendant la même thèse, Kant en donne une justification sensiblement différente. Il n'y a pas de conflits des devoirs, non pas tant, comme le pense Crusius, parce que Dieu ne peut se contredire ou qu'une loi naturelle, donc une loi venant de Dieu, est exempte de toute contradiction, mais tout simplement à cause du concept du devoir lui-même. Le concept de devoir implique une nécessité telle qu'une collision de devoirs et d'obligations n'est pas pensable. Analytiquement : « Le devoir et l'obligation en général sont des concepts qui expri-

ment la nécessité objective pratique de certaines actions » (*Doctrine du droit,* § 224). Seulement, deux règles opposées de la raison pratique « ne peuvent être en même temps nécessaires ; [...] si agir suivant l'une d'elle est un devoir, agir suivant la règle opposée, non seulement n'est pas un devoir, mais en même temps contraire au devoir ». Kant admet toutefois l'existence, dans le même sujet, de deux raisons de l'obligation *(rationes obligandi)* dont l'une ne suffit pas « pour avoir pouvoir d'obligation ». Il s'agit donc, non pas de deux devoirs en tant que tels, de deux lois pratiques, mais bien d'un problème d'application provenant de la situation même du sujet et peut-être de son incapacité à discerner. Ces deux raisons sont nécessairement subjectives. Pour éclairer la lanterne du sujet moral, Crusius et bien d'autres penseurs (Baumgarten, Wolff, C. Ch. Schmid) développent les règles de l'application des principes des devoirs, non pas parce que l'homme ne peut en réussir lui-même l'application à cause d'une corruption originelle quelconque, à cause de sa faiblesse, mais en vertu de la complexité du cours du monde et de la simplicité et de la clarté, en raison des lois naturelles ou des devoirs. Ainsi le modèle de la convergence exclut le conflit objectif du devoir, mais admet qu'il peut y avoir à un plan subjectif le sentiment que l'on est confronté à deux obligations morales opposées.

Le modèle de la hiérarchisation des conflits du devoir reconnaît qu'il y a *en principe* des conflits de devoirs et que deux exigences de la raison pratique peuvent s'opposer. Il admet qu'il existe des cas où l'agent moral peut se retrouver dans des situations où la prise en compte d'un devoir exclut l'exécution d'un autre ou en induit la transgression. Pour les philosophes médiévaux, une telle situation est imputable à la chute de l'homme dans le péché, cause de sa faiblesse et de ses limitations, puisque Dieu, source de tous les commandements, ne peut pas se contredire (Th. Sanchez, C. Lacroix, etc.). Aussi a-t-on établi, en théologie morale, la préséance des devoirs du droit naturel sur les devoirs provenant du droit positif, les devoirs divins sur les devoirs humains, etc. Certains traités non théologiques adopteront le même modèle. Toutefois, sans la grâce de Dieu, notre conscience morale est nécessairement bornée à un usage erroné. Pour mieux reconnaître nos devoirs « il faut surtout prendre garde que nous dépendons de la puissance de Dieu ; que nous sommes unis à sa *sagesse* et que nous n'avons de mouvement [...] que par l'amour qu'il se porte à lui-même » (Malebranche, *Traité de morale,* éd. H. Joly, § 5).

Plus dramatique et plus tragique se présente le modèle de la divergence d'après lequel fondamentalement deux principes moraux peuvent s'opposer, et que le sujet moral peut se retrouver dans une situation où il a deux obligations qui divergent, s'opposent, mais s'imposent simultanément. Contrairement au premier modèle, celui de la divergence ne situe pas la contradiction au plan du sujet, mais au plan des devoirs eux-mêmes. Nombreux sont les auteurs qui soutiennent cette position et qui proviennent pour la plupart de l'herméneutique ou même de la sociologie de la morale (Schleiermacher, G. Simmel, M. Weber) ou de l'existentialisme (J.-P. Sartre) et de la philosophie analytique (W. D. Ross, etc.). À l'exception de Schleiermacher qui reconnaît la nécessité de l'existence d'un système des devoirs et qui situe donc les conflits au plan du sujet, tous les auteurs concernés par le modèle de la divergence placent le conflit au plan des principes eux-mêmes. Cependant, la reconnaissance d'un système des devoirs n'empêche pas Schleiermacher de faire partie de cette catégorie, puisqu'il réussit, en quelque sorte, à inverser le problème. Pour lui, chaque agir moral est radicalement une résolution de conflits de devoirs parce que l'homme participe, dans sa vie, à plusieurs sphères d'obligations. Ne pouvant agir que dans une seule à la fois, l'homme est condamné à résoudre en permanence des conflits. Schleiermacher affirme que seule une conception du devoir comme résolution de conflits permet de supprimer l'antinomie entre les devoirs. Telle n'est pas la solution de Weber qui pense que la résolution concrète des conflits de devoirs ne se fait que par le compromis. Plus fondamentalement, les valeurs elles-mêmes constitueraient l'antinomie. Il ne s'agit nullement de la collision qu'il peut y avoir par exemple entre les normes du droit et les normes morales, mais plutôt d'une antinomie endémique aux normes de comportement quelles qu'elles soient. Il n'existe aucune solution. Même le reproche fait par Fichte aux éthiciens de ne laisser à l'être humain qu'une seule issue à la résolution des conflits de devoir, à savoir le remords, reste en deçà de la thèse du modèle de la divergence. L'homme est toujours en situation (Hartman, Kierkegaard). Ainsi, pour Sartre, par exemple, devant la question du choix à faire, personne ne peut nous le dire *a priori.* « Aucune morale inscrite ne peut le dire. » Telle n'est pas la position de Ross qui, ramenant le problème du conflit des devoirs à un plan purement analytique, distingue, non pas les devoirs parfaits des devoirs imparfaits, mais les devoirs *prima facie* des autres, distinction qui, bien entendu, ne résout pas le problème existentiel qui fait de l'instant du choix de l'action « une folie » (Kierkegaard). En plus de la critique des notions modernes – surtout kantiennes – de l'éthique, le retour aux problèmes substantiels de la morale qui s'amorce aujourd'hui relance les débats sur les conflits de devoirs. Toutefois, par rapport aux classiques de l'éthique, les réponses proposées sont plutôt technicistes et scientistes.

► ALAIN, *Le Citoyen contre le Pouvoir,* Paris, 1926. — CICÉRON, *De officiis,* livre I, trad. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1984 ; *De officiis,* livres II & III, trad.

M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1984 ; *De finibus*, trad. J. Martha, éd. C. Rambaux, Paris, Les Belles Lettres. — DARWALL S., *The British Moralists and the Internal « Ought », 1640-1740*, Cambridge Univ. Press, 1995. — FISKIN J. S., *The Limits of Obligation*, New Haven/Londres, 1982. — FURROW D., *Moral surroundings : readings on the crisis of values in contemporary life*, Lanham, Md.,Rowman & Littlefield Publishers, 2004.— HAMPSHIRE S., *Morality and Conflict*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ., 1983, chap. 7. — HENRIOT J., *Existence et Obligation*, Paris, 1967. — KAGAN S., *Normative Ethics*, Boulder (Colorado), Westwiew Press. 1998. — KANT E., *Critique de la raison pratique, Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985 ; *Métaphysique des mœurs*, II : *Doctrine du droit*, trad. A. Renaut, Paris, 1993. — KORSGAARD C., *The Sources of Normativity*, Cambridge, Univ. Press, 1996. — MENSCH J. R., *Ethics and selfhood : alterity and the phenomenology of obligation*, Albany (NY), State Univ. of New York Press, 2003. — MOORE G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Univ. Press, 1903, chap. IV, trad. fr., Paris, PUF, 1998. — NABERT J., *Éléments pour une éthique*. Paris, 2ᵉ éd., 1992. — POTEAT H., *On Duties*, Chicago, 1950. — PRICHARD H. A, *Moral Obligations*, Oxford, 1949. — PUFENDORF (baron de), *Les Devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils sont prescrits par la Loi naturelle*, trad. J. Barbeyrac, t. I et II, repr. Centre de Philosophie politique et juridique de l'université de Caen, 1984 (éd. S. Goyard-Fabre). — RICŒUR P., *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1950. — ROSS W. D., *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1930 ; *Foundations of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1939. — SCHNEEWIND J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1998. — SELBOURNE D., *The principle of duty : an essay on the foundations of the civic order*, Notre Dame, Ind., Univ. of Notre Dame Press, 2001. — SIDGWICK H., *The Methods of Ethics*, Londres, Macmillan, 1874 (1902). — WOLFF C., *Principes du droit de la nature et des gens*, trad. J.-H. Formey, 3 t., repr. Centre de Philosophie politique et juridique de l'université de Caen (éd. S. Goyard-Fabre), 1988.

Lukas K. SOSOE

→ *Bentham, Contractualisme, Crusius ; Déontologie, Déontologisme ; Dilemmes moraux ; Entreprise ; Hume ; Impartialité ; Justice ; Kant ; Loi ; Loi naturelle moderne, Pénalisation ; Sidgwick ; Stoïcisme ancien ; Thomasius ; Utilitarisme ; Wolff.*

DEVOIRS *prima facie* → Dilemmes moraux

DEWEY John → Pragmatisme

DIAGNOSTIC PRÉIMPLANTATOIRE

Les nouvelles lois relatives à la bioéthique ont été adoptées par l'Assemblée nationale en 2004. Elles se substituent aux lois de 1994. L'extension du diagnostic génétique préimplantatoire était l'un des points sur lesquels une modification de la loi de 1994 était attendue.

La réalité scientifique

Le diagnostic génétique préimplantatoire (ci-dessous DPI) intervient après une fécondation *in vitro*. Il consiste à effectuer un diagnostic génétique à partir d'une cellule prélevée sur un embryon âgé de quelques jours. Cette technique permet de connaître certaines caractéristiques génétiques d'un embryon et de choisir celui qui ne développera pas la maladie génétique recherchée. Il s'agit d'une médecine de « l'évitement », qui ne traite pas la maladie génétique, mais permet d'éviter qu'elle ne survienne, en ne réimplantant pas les embryons atteints.

La pratique de fécondation *in vitro* mais aussi les progrès de la génétique moléculaire ont rendu possible cette technique. Il faut rappeler que le diagnostic réalisé sur une seule cellule représente encore une véritable prouesse technique, dans la mesure où les résultats doivent être obtenus au plus tard le jour suivant. L'embryon, en effet, doit être réimplanté dans l'utérus avant le sixième jour de développement, avant donc le moment de son éclosion spontanée.

Deux grands groupes de maladies peuvent bénéficier du diagnostic génétique préimplantatoire : les maladies monogéniques (qui résultent de l'altération d'un gène porté sur un chromosome : par exemple, mucoviscidose, amyotrophie spinale, maladie de Steinert) et les maladies chromosomiques (consécutives à une altération de structure des chromosomes : chromosome supplémentaire, manque d'un chromosome, mélange de chromosomes).

Le diagnostic génétique préimplantatoire est pratiqué depuis 1999. Les lois de bioéthique de 1994 en avaient autorisé l'usage mais en posant des contraintes très strictes sur ses indications. Suivant la loi, le recours au DPI était en effet permis seulement lorsqu'il s'agit de rechercher au niveau de l'embryon une maladie dont l'un des parents porte le trait caractéristique et sous la condition expresse que ce soit une maladie génétique d'une particulière gravité et incurable au moment du diagnostic. C'est seulement trois ans plus tard que sont parus les décrets d'application. Il a fallu attendre encore une année de procédures pour que trois équipes (à Clamart-Necker, Strasbourg et Montpellier) obtiennent l'agrément leur permettant de pratiquer le DPI. Et c'est en 2000 seulement, soit près de six ans après la loi, que sont nés les premiers enfants (une cinquantaine jusqu'à ce jour) ayant bénéficié avec succès du diagnostic génétique préimplantatoire.

Les problèmes éthiques liés à l'extension du DPI

À l'occasion de la révision des lois de 1994, s'est posée la question de l'extension des indications du DPI.

Une première extension possible a trait à l'ensemble des maladies monogéniques et chromosomiques, ainsi qu'aux maladies des cellules sanguines.

Les objections éthiques communément opposées à une telle extension du DPI reposent pour l'essentiel sur le refus de toute recherche génétique sur l'embryon, sur la réticence devant l'idée qu'on puisse choisir des embryons à réimplanter et sur la crainte de l'eugénisme. Les deux premières objections s'élèvent contre le principe même du diagnostic préimplantatoire. Elles considèrent que l'embryon ne peut être soumis à des recherches, fût-ce dans le souci d'éradiquer un risque de maladie, et que la volonté humaine ne peut décider des embryons qui vivront et de ceux qui ne vivront pas. Ces objections supposent une conception de l'embryon et un refus de l'intervention humaine qui empêcheraient, si on les suivait, la plupart des actes dont la pratique est autorisée depuis longtemps en matière de procréation assistée. Surtout, elles récusent le diagnostic génétique préimplantatoire dans son principe même. Elles ne portent pas spécifiquement sur les extensions en question.

En revanche, l'objection qui soulève un risque d'eugénisme dénonce des risques de dérives étroitement liés à toute extension du DPI. Mais ces risques peuvent être réellement contrôlés. En effet, le DPI a pour seule visée d'éradiquer un facteur de maladie, il n'a aucunement pour but de rechercher les bases génétiques de caractéristiques valorisées socialement (couleur des yeux, des cheveux, intelligence, talents, etc.). Il ne sert pas à choisir le sexe, sauf en cas de maladies liées au sexe. La définition précise des indications du DPI limitées à la recherche des maladies graves est à cet égard le meilleur garde-fou.

Une autre possibilité d'extension du DPI était soumise à l'Assemblée. Elle avait trait à un usage du DPI consistant non seulement à réaliser le diagnostic génétique, mais aussi à s'assurer que l'embryon sain qu'on souhaite réimplanter est immunologiquement compatible avec un frère ou une sœur malade. Une telle compatibilité est recherchée afin que l'enfant, une fois né, puisse être un donneur éventuel de sang de cordon. La technique est aisée et le préjudice immédiat pour l'enfant donneur quasi inexistant, Le cas a été soumis en 2001 au Comité national d'éthique. Lorsque dans une famille, un enfant est atteint de la maladie de Fanconi, maladie à l'issue mortelle, lorsque les parents souhaitent un autre enfant et lorsque la seule possibilité thérapeutique est liée à la naissance d'un enfant HLA compatible avec l'enfant malade, est-il légitime de se servir du diagnostic préimplantatoire pour choisir non seulement un enfant sain, mais aussi un enfant qui présente une compatibilité immunologique avec l'enfant malade ?

En 2002, aux États-Unis, est venu au monde le petit Nash, dont la sœur Molly âgée de 6 ans était atteinte de l'anémie de Fanconi. Dans la mesure où le trait génétique responsable de la maladie était porté par ses parents, ceux-ci ont demandé un diagnostic préimplantatoire, afin d'avoir l'assurance que naîtrait un enfant sain. Mais les parents de Molly ont également demandé que parmi les embryons sains ne soient réimplantés que ceux qui étaient du groupe tissulaire compatible avec celui de Molly. Dès la naissance du petit Nash, le prélèvement de ses cellules sanguines présentes au niveau du cordon ont permis de traiter avec efficacité (pour l'instant) sa grande sœur malade.

L'Assemblée nationale vient de décider d'autoriser une extension de ce type. Dans la mesure où cette possibilité nouvelle ne peut manquer de paraître éthiquement problématique, il vaut la peine d'expliciter les raisons, en partie présentées dans l'avis de Comité national d'éthique consacré à ce problème et rendu public en juin 2002, qui plaident en sa faveur.

D'abord, il faut souligner à nouveau qu'une telle extension du DPI ne présente aucun risque d'eugénisme. En effet, la compatibilité HLA n'est pas une caractéristique intrinsèque de la personne, mais une caractéristique relationnelle, qui établit un rapport entre deux personnes, l'enfant à naître et l'enfant malade. Elle n'indique à elle seule aucun trait propre à la personne, et *a fortiori* aucun trait qui pourrait être valorisé socialement et fonder une sélection des personnes.

De plus, ce que tout un chacun désire voir advenir ne fait l'objet d'aucune réserve éthique. Même ceux qui sont opposés à une telle extension du DPI souhaitent que le hasard fasse en sorte que l'embryon sain qui sera implanté dans l'utérus de la mère soit en outre HLA compatible et puisse sauver l'enfant malade. Mais en ce cas pourquoi serait-il interdit à la volonté humaine d'être à l'origine de ce que le hasard peut produire ? En quoi le hasard serait-il plus moral que la volonté humaine lorsque celle-ci est animée par des motifs d'action incontestables d'un point de vue éthique ?

On pourra protester en soulignant que c'est là une brèche ouverte dans la sélection des personnes. Mais il faut souligner, d'une part, qu'une forme de sélection des embryons jugés optiquement les plus aptes à se développer existe déjà dans la procréation *in vitro* et, d'autre part, que le choix est ici fondé sur ce seul trait de l'embryon qui assure sa compatibilité immunologique avec une autre personne.

On pourra aussi s'indigner en remarquant qu'il n'est pas admissible qu'un enfant doive son existence au seul fait que son frère ou sa sœur est malade. Mais les choses se présentent-elles vraiment ainsi ? Lorsqu'un médecin décide d'implanter tel embryon sain au lieu de tel autre, parce que cet embryon présente une compatibilité immunologique avec un frère ou une sœur malade, on ne peut pas dire *stricto sensu* que cet enfant ne doit son existence qu'à quelqu'un d'autre. Le pro-

jet d'existence dont il est l'objet, il le doit au désir des parents d'avoir un enfant, désir qui était bien préalable au fait de choisir l'embryon en fonction de ce qui n'est, après tout, qu'une caractéristique immunologique (même si avec une autre caractérisation HLA, il se serait à l'évidence agi d'un autre enfant). On ne peut pas dire que cette caractéristique immunologique créée une identité, puisqu'elle n'a de sens qu'en ce qu'elle atteste un lien avec une autre personne qui, sur le plan immunologique, lui ressemble.

Un souci éthique majeur persiste. Il tient au risque d'instrumentalisation de la vie de l'enfant à naître. La question sur ce point est ouverte, il serait absurde de le nier. Mais il ne faut ignorer qu'un encadrement strict peut y remédier. Deux choses en effet permettent de réduire considerablement un tel risque. D'abord, l'engagement des parents qui revendiquent un réel projet parental. Rappelons que, en matière de procréation assistée comme de procréation naturelle, il est impossible de scruter les intentions sous-jacentes des parents, et qu'il faut se fier à l'affirmation réitérée du projet qui soutient le désir d'enfant. Ensuite, l'assurance que rien ne sera entrepris qui pourrait porter préjudice à l'enfant à naître. Il ne serait pas envisageable, par exemple, qu'un accouchement avant terme soit provoqué si l'état de santé de l'enfant malade se détériorait brutalement, les médecins n'ayant d'autre perspective thérapeutique que la greffe de moelle. Des garanties sérieuses doivent être prises pour éviter que l'enfant ne soit dès sa naissance placé dans une relation d'instrumentalisation par rapport à son frère ou à sa sœur.

L'extension du DPI qui vient d'être autorisée est une bonne chose dans la mesure où elle est un moindre mal, à pondérer avec le bénéfice qui en est attendu : sauver la vie d'un enfant malade. L'enfant à naître porte à la fois l'engagement de ses parents et l'espoir pour son frère ou sa sœur malade. C'est pourquoi il n'est pas un bébé-objet ni un bébé-médicament, mais un bébé docteur.

De nombreuses situations humaines offrent un choix, souvent tragique, entre le mal et le pas idéal. Reculer et s'abstenir est rarement la bonne solution. Autoriser et encadrer les pratiques est en revanche un pari dans la capacité humaine à définir des limites infranchissables.

Monique CANTO-SPERBER

→ *Bioéthique ; Comité d'éthique , Eugénisme ; Gènes ; Médicale (Éthique) ; Procréation assistée.*

DIDEROT Denis → Matérialisme

DIGNITÉ

Dignité et respect de soi

Les origines des notions philosophiques contemporaines de dignité et de respect de soi sont profondément ancrées dans l'histoire occidentale, mais c'est surtout dans le contexte de la pensée stoïcienne et de la philosophie des Lumières qu'elles ont établi leur emprise et se sont épanouies. Ces notions sont particulièrement importantes dans l'œuvre de Kant et dans la philosophie politique et morale néo-kantienne, quoique des notions apparentées jouent aussi un rôle considérable dans la pensée de la Renaissance, dans la réflexion de Rousseau, des moralistes britanniques et dans une partie de la philosophie contemporaine qui se distingue du kantisme. Cet article n'entend pas examiner dans le détail la lointaine origine de ces notions ni retrouver leurs prolongements dans la pensée contemporaine et moderne. Il s'attachera plutôt à présenter quelques-uns des principaux éléments de réflexion présents dans l'œuvre d'Emmanuel Kant, et dans certains courants de la philosophie politique et morale contemporaine. Les notions de dignité et de respect de soi sont étroitement interdépendantes, notamment dans la tradition kantienne, mais elles sont aussi, même dans cette tradition, distinctes.

Les origines de la notion kantienne de dignité humaine

De nombreuses cultures où il existe une stratification sociale disposent d'un code moral ou de règles protocolaires qui exigent des membres des classes supérieures qu'ils se comportent de manière « digne », c'est-à-dire avec la retenue et le maintien censés exprimer de manière appropriée leur position sociale supérieure. La notion de dignité conçue comme contrôle de soi correspondant au statut social s'est enrichie d'une signification et d'une importance nouvelles dans la pensée morale occidentale à mesure que l'idée d'égalité entre les hommes se développait. C'est Kant qui a donné à cette idée l'expression désormais classique de dignité de l'être humain (en tant qu'être humain).

Kant reconnaît que la notion ordinaire de dignité désigne un statut honorable, qu'autrui doit reconnaître et qui impose certaines attitudes, un maintien et un comportement appropriés aux personnes jouissant d'un tel statut. Dans les sociétés européennes aristocratiques et socialement stratifiées, la dignité était habituellement reconnue aux individus en vertu de la fonction publique qu'ils détenaient, de leur appartenance à la noblesse, de leur rang ecclésiastique ou (peut-être plus rarement) de leur remarquable supériorité au sein de quelque vénérable profession. Sans nier qu'il peut être approprié, dans certaines circonstances et dans certaines limites, de tenir en haute estime une position sociale particulière, Kant soutient que chaque être humain est doté de dignité *(Würde)*

en vertu de sa nature rationnelle (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, II, Ak. IV, 434-435 ; Pl. 301-302). Bien qu'il ne soit ni le premier ni le seul à avancer cette idée, Kant la place au cœur de sa théorie politique et morale, défend son caractère rationnel et indépendant du pouvoir religieux, et contribue à faire respecter la notion de dignité en lui reconnaissant le pouvoir de limiter très sérieusement la pensée conséquentialiste.

Kant a élaboré cette conception de la dignité en s'inspirant de nombreuses sources, parmi lesquelles certains thèmes présents dans la pensée stoïcienne et chrétienne et dans l'œuvre de Rousseau. Selon un thème habituel chez les Stoïciens, par exemple, il faut accorder une valeur suprême à la formation et à l'usage des capacités rationnelles permettant de se maîtriser et de dépasser les évaluations partiales et à courte vue que suscitent nos inclinations naturelles et l'opinion d'autrui. Ces idéaux de « volonté » et de comportement sont, selon les enseignements des Stoïciens, à la portée de toute personne rationnelle, quels que soient son statut social, ses talents individuels et sa richesse matérielle (cf. la différence que les Stoïciens établissaient entre les *axian ekhonta* / ἀξίαν ἔχοντα – ce qui a une valeur – et les αγαθά – biens –, traduite par Sénèque comme différence entre le prix / *pretium* et la dignité / *dignitas*). Par conséquent, indépendamment des facteurs extérieurs, l'homme peut et doit toujours, par une discipline rationnelle, mener une vie empreinte de dignité et de maîtrise de soi, une vie digne de sa situation d'être humain vivant dans un univers qui est bon en fin de compte, et dans lequel il est inconvenant de se préoccuper de manière excessive des pertes et des gains, des douleurs et des plaisirs personnels. Il faut accorder une valeur primordiale non à ce qui différencie les individus, mais à ce qui leur est commun : la possibilité de faire usage de leur raison dans les jugements et les comportements qui dépendent d'eux (ce qui n'est pas le cas des facteurs extérieurs). La dignité est ici un idéal et non un donné, mais c'est un idéal qui dépasse les distinctions sociales conventionnelles.

Par ailleurs, une tradition chrétienne, qui trouve son expression la plus connue chez saint Thomas d'Aquin, affirme que Dieu donne aux humains la raison qui leur permet de discerner et de suivre les « lois naturelles » universelles, ce qui leur confère un statut particulier parmi les autres créatures de Dieu et une situation supérieure à celle de tous les animaux. Selon cette tradition chrétienne, l'amour de Dieu s'étend à tous les êtres humains, pris individuellement, en dépit de leur comportement souvent corrompu et pécheur. La valeur que Dieu nous accorde est un don, et non quelque chose que nous méritons ; en outre, beaucoup ajouteraient que ce don ne peut être complètement perdu ou confisqué. La conséquence morale que l'on tire fréquemment, sinon invariablement, de cette conception, c'est que chaque individu doit aimer et respecter tous les êtres humains en tant que créatures rationnelles, quels que soient leur statut social et leurs réalisations, non pour obtenir l'amour de Dieu, mais pour reconnaître cet amour de manière appropriée en s'efforçant d'agir d'une façon qui en soit digne. La doctrine kantienne de la dignité humaine s'inscrit dans cette tradition chrétienne qui attribue à chaque être humain une valeur primordiale, indépendamment de son mérite individuel et de sa position sociale ; mais Kant essaie de fonder cette idée d'une façon qui ne doive rien aux présuppositions théologiques. Il affirme que la foi religieuse doit se fonder sur la connaissance morale et non le contraire.

Kant a été également influencé par les critiques de Rousseau, lequel dénonce le caractère superficiel des distinctions sociales par comparaison avec la « bonté » naturelle de l'homme, ainsi que par la célèbre distinction que Rousseau établit entre les « volontés privées » et « la volonté générale ». Ce que Kant trouve intrinsèquement bon dans la nature humaine n'est cependant pas le sentiment présocial (« non corrompu »), mais la capacité rationnelle que nous avons de nous imposer à nous-mêmes une contrainte morale. Selon lui, lorsque les êtres humains ont acquis une maturité suffisante pour être considérés comme des agents moraux, ils sont dotés d'une profonde et inéluctable disposition à reconnaître l'autorité de la loi morale. Exprimée de manière métaphorique, cette disposition est la sublime « volonté législatrice » de la raison pratique dont les « commandements » ne sont pas perçus comme étant imposés par une source « étrangère », mais comme émanant de soi-même (et d'autres volontés rationnelles), à l'intention de soi et d'autrui. Tout comme la « volonté générale » de Rousseau dans le domaine politique, cette « volonté législatrice » dans le domaine moral a trait au bien commun et non simplement aux intérêts particuliers de l'agent. Lorsqu'une personne faible et immorale contrevient aux exigences de cette volonté législatrice, sa volonté particulière *(Willkur)* de satisfaire un désir passager entre en conflit avec sa volonté législatrice invariable *(Wille)* qui exige un comportement moral. C'est ainsi qu'une mauvaise action intentionnelle reflète toujours un conflit interne à la volonté et même un manquement au véritable respect de soi, ce qui se manifeste naturellement par des sentiments de remords et d'insatisfaction vis-à-vis de soi-même. Alors que nombre de spécialistes rejetteraient aujourd'hui la terminologie rationaliste d'une législation de soi-même employée par Kant, l'idée fondamentale selon laquelle la dignité humaine présuppose et exige de reconnaître la capacité humaine de maîtrise morale continue d'exercer une influence considérable (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, II, Ak. IV, 435-436 ; Pl. 301-304 ; *Doctrine de la vertu,* II, 6, Ak., 422-423 ; Pl. III, 706-707).

La dignité en tant que valeur inconditionnelle et incomparable

Dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs,* Kant affirme que la dignité repose sur l'autonomie. Bien que l'interprétation de cette affirmation soit sujette à controverses, elle implique au minimum que la dignité suppose la présence d'une volonté législatrice morale (selon les termes de Kant) ou d'une conscience (comme on dirait aujourd'hui). Cela signifie que la dignité exige que l'on se considère soi-même comme soumis à des exigences morales qui soient raisonnables pour tous et intérieurement contraignantes, qu'elles servent ou non l'intérêt personnel. À certains moments, Kant semble suggérer que seule une personne douée d'une « bonne volonté » parfaite peut avoir de la dignité, mais le point de vue qui domine la plupart de ses écrits éthiques est que la valeur morale particulière qu'il nomme « dignité » doit être attribuée à tous les agents moraux, y compris ceux que leurs actions en rendent indignes. La formulation de l'impératif catégorique qui exprime le mieux cette idée est : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, II, Ak. IV, 429 ; Pl. II, 295). Selon Kant, chaque individu considère nécessairement que son existence en tant qu'agent rationnel est une fin en soi. Tous les individus ayant les mêmes raisons d'en faire autant, Kant semble en déduire qu'en tant qu'être doué de raison, l'on ne peut s'empêcher de vouloir que sa propre existence d'agent rationnel (doué d'autonomie) soit reconnue par tous comme possédant une valeur objective et non relative. De ce fait, nous nous engageons à admettre que tous les autres agents rationnels (doués d'autonomie) possèdent cette même valeur objective.

Kant oppose la valeur spéciale de cette « fin en soi », qu'il nomme dignité, à la valeur ordinaire des « fins relatives », qu'il appelle « prix ». La dignité est une sorte de valeur invariable attribuée à des personnes (ou à l'« humanité réalisée dans les personnes ») (*ibid.,* Ak. IV, 434-435, Pl. II, 301-302) ; le prix est une sorte de valeur fluctuante que l'on attribue aux objets matériels et aux projets personnels convoités ou utiles. La dignité est « une valeur inconditionnelle et incomparable » tandis que le prix est une valeur conditionnelle et comparative. Cela implique, par exemple, que la dignité d'une personne est indépendante de son statut social, de sa popularité ou de son utilité pour les autres, car ces facteurs peuvent varier lorsque les circonstances changent. En outre, du fait que la dignité est « incomparable », l'on ne peut dire qu'une personne a plus de dignité humaine qu'une autre, comme on dirait qu'un objet a plus de « prix marchand » qu'un autre, qu'un souvenir a plus de « prix de sentiment » qu'un autre, et qu'un objectif personnel a une priorité supérieure à un autre. La valeur de ce qui a de la dignité est « supérieure à tout prix » en ce sens que, en cas de conflit, il ne doit jamais être mis à mal ou sacrifié en vue d'atteindre ou d'obtenir quelque chose qui a une simple valeur relative. De manière plus radicale, lorsque Kant soutient que la dignité « n'admet pas d'équivalent », il laisse entendre que ce qui est doté de dignité ne peut être échangé ou sacrifié sous prétexte qu'il sera remplacé par un bien d'une dignité égale ou supérieure. Cela implique que, contrairement au prix, la dignité ne peut être comprise en termes quantitatifs : les choses qui en sont dotées sont irremplaçables et « sans prix », elles ont une valeur incommensurable dans un sens qui nie même la proposition selon laquelle « deux de ces choses valent deux fois plus qu'une ».

Dans sa *Métaphysique des mœurs*, et tandis qu'il aborde systématiquement diverses questions politiques et morales, Kant attribue un rôle déterminant à la notion de dignité humaine, ou d'humanité en tant que fin en soi. Par exemple, quoiqu'il affirme qu'une personne peut perdre son statut civique (ou sa « dignité » *de citoyen*) en commettant de graves délits, Kant maintient que cette personne ne peut pas se voir privée de tout respect en tant qu'être humain. Kant ajoute qu'en pratiquant le mensonge, l'ivrognerie et divers méfaits sexuels, une personne agit d'une manière qui ne sied pas à sa dignité d'être humain, et qu'en se moquant des autres comme d'êtres qui ne valent rien, elle offense la dignité d'autrui (II, 7 ; Ak. IV, 424-428 ; Pl. III, 709-714).

Développements et doutes ultérieurs au sujet de la dignité humaine

Bien qu'elle soit prisée en tant que vigoureuse affirmation de la valeur de chaque individu, la conception kantienne de la dignité humaine est considérée par nombre de spécialistes comme un idéal irréalisable au meilleur des cas, et au pire comme une source de dilemmes moraux insolubles. Le problème est que dans les situations difficiles, il paraît impossible de traiter chaque personne comme ayant une valeur inviolable et inestimable, car il semble qu'à certains moments, et quoi que l'on fasse, on subordonne inévitablement la vie et les intérêts d'une personne à la vie et aux intérêts d'autres personnes. La guerre et le terrorisme, par exemple, semblent souvent poser de tels dilemmes, car alors même le refus, dicté par le pacifisme, de tuer pour sauver des vies innocentes peut entraîner de manière prévisible la perte d'autres vies innocentes. En guise de réponse à cet argument, certains philosophes kantiens affirment que dans la réalité, contrairement aux fantasmes des philosophes, il existe toujours un moyen de respecter l'humanité de chacun et de la considérer comme une fin (Donagan, 1977). Une autre défense possible est l'argument selon lequel la notion de dignité n'est

pas forcément remise en cause si elle est correctement comprise, non en tant que guide direct de l'action, mais comme une contrainte évaluative qui s'appliquerait aux réflexions d'ordre supérieur portant sur les principes plus précis à adopter face aux situations critiques. De ce point de vue, l'argument n'est pas qu'on n'est jamais habilité à accomplir un acte qui entraîne la perte d'une vie, mais plutôt qu'on ne peut pas rechercher des solutions acceptables aux problèmes moraux difficiles en considérant la valeur fondamentale des individus comme une quantité, ce qui autoriserait à prendre des décisions en calculant des « quantités » de dignité. Nous pouvons respecter la dignité de chacun en suivant des règles que chacun perçoit comme raisonnables ; ainsi, même s'il en résulte qu'un certain nombre de vies sont préservées et d'autres perdues, la justification n'en sera pas que « ces personnes-ci avaient plus de valeur que celles-là » (Hill, 1992).

De nombreux kantiens contemporains continuent néanmoins de considérer la notion kantienne de dignité comme un guide direct de l'action pour les situations ordinaires, tout en admettant que, du fait qu'elle suscite des conflits en situation de crise, cette notion ne peut fonctionner qu'en tant qu'idéal, et non comme un strict impératif s'appliquant à toutes les situations. D'autres prônent également la dignité humaine comme idéal, mais sans adhérer à la stricte interprétation qu'en fait Kant. Le respect de la dignité humaine est, par exemple, souvent compris comme une tentative de promouvoir et de mettre en pratique les droits de l'homme, tels que ceux qui figurent dans la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée en 1948 par les Nations Unies. En éthique médicale, on évoque fréquemment le principe selon lequel les patients doivent être traités avec dignité. Plus précisément, les partisans de l'euthanasie, du suicide assisté ou d'une assistance minimale aux malades en phase terminale invoquent souvent le droit de « mourir dans la dignité ». Il s'agit généralement de faire valoir le respect du choix du patient en ce qui concerne son traitement médical et même la manière dont il souhaite mourir.

La croyance en la dignité humaine est remise en question par diverses sources. Les défenseurs des droits de l'animal et les partisans d'un respect holiste de l'environnement désapprouvent, par exemple, l'implicite subordination des animaux et des autres espèces « inférieures » aux intérêts de l'être humain. Cette subordination est parfois qualifiée d'« espécisme » de manière à l'assimiler au racisme et au sexisme. Par ailleurs, les conséquentialistes soutiennent généralement que toutes les valeurs sont en fin de compte commensurables, et que l'objet de la morale est de produire la « plus grande quantité » de valeur fondamentale. Ils s'opposent donc en principe au fait d'imposer à la délibération morale la contrainte selon laquelle la dignité serait une valeur irréductible, qui se situerait « au-delà du prix » et n'admettrait aucun calcul ni compromis. En outre, certains sceptiques et tenants du relativisme moral se demandent s'il existe vraiment des raisons de croire en des normes morales universelles. Les auteurs « postmodernes » mettent en doute la possibilité même d'une interprétation commune des normes. Les débats philosophiques ne sont pas près de se clore sur ces questions.

Respect de soi selon Kant, critiques et développements ultérieurs

La forme de respect moral plus fondamental est, selon Kant, le respect de la loi morale. Le respect moral des individus est donc une forme de respect de la morale. Nous respectons les individus lorsque nous reconnaissons adéquatement leurs droits et responsabilités en tant qu'agents moraux dotés de dignité, et que nous les traitons (du moins potentiellement) aussi bien comme des « sources » rationnelles d'exigences morales que comme des personnes soumises à ces exigences. Kant distingue deux composantes du respect fondamental : la reconnaissance rationnelle de l'autorité de la loi morale, et un sentiment de révérence et d'humilité que nous inspire inévitablement cette reconnaissance. Éprouver ce respect fondamental, à un certain degré, n'est pas un devoir, mais plutôt un préalable nécessaire au fait d'être un agent moral. En revanche, ce qui est véritablement un devoir, c'est de choisir en toutes circonstances de conformer son comportement et ses attitudes à ce qu'exige le respect fondamental. En fait, l'exigence morale consiste à régir sa propre conduite par la reconnaissance complète et conséquente de la dignité humaine, ce qui est un idéal que, en notre qualité d'agents moraux rationnels, nous devons avoir déjà implicitement reconnu (*Fondement de la métaphysique des mœurs*, I, Ak. IV, 401 ; Pl. 260 ; *Critique de la raison pratique*, I, Ak. V, 78-81 ; Pl. 703-707).

Par conséquent, pris au sens large, tout traitement immoral d'autrui est une forme d'irrespect à son égard ; et, du fait qu'il trahit notre sens moral profond, il est également la marque d'un irrespect de soi. Il arrive cependant fréquemment que les notions de respect et d'irrespect soient comprises de façon plus étroite, comme s'appliquant à un discours ou à un comportement qui sont d'une grande importance par la façon dont ils expriment ou nient symboliquement l'honneur et la reconnaissance dus aux êtres humains dotés de dignité. Kant cite pour exemple les châtiments humiliants, l'arrogance, la diffamation et la moquerie comme des violations du respect dû aux autres ; de même il considère que le suicide, l'ivrognerie, la voracité, la souillure de soi-même par goût de luxure, le mensonge, l'avarice, la servilité témoignent d'une absence de respect de soi (*Métaphysique des mœurs*, II, 1 ; Ak. IV, 421-428 ; Pl. 705-714). De manière significative, Kant estime que le respect de soi n'est pas simplement un sentiment positif

engendré par la réussite, une bonne réputation ou une enfance heureuse. Si l'on veut mener une vie pleinement morale, on *doit* se respecter soi-même. Il ne s'agit pas de cultiver un sentiment particulier d'autosatisfaction, mais de choisir toujours d'agir, de s'exprimer et de réfléchir d'une manière appropriée à sa dignité humaine et à son statut moral.

Dans leurs débats au sujet de certains problèmes moraux particuliers, les spécialistes contemporains de philosophie morale en appellent souvent à des principes de respect de soi qui sont kantiens dans l'esprit sinon dans le détail. Certains affirment, par exemple, que le fait de ne pas protester contre le déni de ses propres droits est une marque d'irrespect de soi. Ils dénoncent l'auto-illusion, le manque de volonté, la soumission à l'assujettissement sexiste et raciste, ainsi que le fait de renoncer à défendre ses droits ; toutes ces attitudes, selon eux, reflètent un respect de soi moralement inadéquat (voir Martin, 1989 ; Hill, 1991 ; Boxill, 1976 ; Feinberg, 1970). Toutefois, de nombreuses féministes soutiennent, à la suite de Carol Gilligan, que l'importance exagérée qu'accorde Kant à l'autonomie et aux droits de l'homme a conduit à négliger les perspectives féminines sur les questions morales : certaines féministes ont ainsi récemment mis en doute l'hypothèse, implicite dans nombre d'arguments défendus aujourd'hui par des philosophes d'inspiration kantienne, selon laquelle le respect de soi est essentiellement une affirmation de ses *droits* moraux (voir Gilligan, 1982 ; et Dillon, 1992).

Autres conceptions du respect de soi

C'est dans la *Théorie de la justice* (1971) de John Rawls que l'on trouve la réflexion la plus importante et la plus controversée de ces derniers temps au sujet de la notion de respect de soi. Pour Rawls, la question pertinente n'est pas celle que pose la tradition kantienne, à savoir « Que faut-il faire pour être une personne qui se respecte ? », mais plutôt « Comment peut-on concevoir une société fondamentalement structurée de manière à affirmer et à favoriser adéquatement le respect de soi chez ses citoyens ? ». Rawls ne conçoit pas le respect de soi comme un devoir moral individuel mais plutôt comme un « bien premier », un bien que virtuellement tout individu prendrait comme objet de son désir rationnel, quelles que soient les autres choses qu'il désire. Selon la définition de Rawls, le respect de soi « inclut le sens de sa propre valeur, l'intime conviction que sa conception du bien, son projet de vie sont dignes d'être mis en œuvre », ainsi que « la confiance dans sa capacité de réaliser ses propres intentions, dans la mesure où c'est en son pouvoir » (§ 67, 479-486). Un élément capital d'une telle théorie de la justice est l'argument selon lequel, s'ils étaient adoptés, ces principes de « justice comme équité » (liberté et chances égales pour tous, et le « principe de différence ») favoriseraient davantage le respect de soi que les principes utilitaristes.

Certains avancent que Rawls omet de distinguer respect de soi et estime de soi, et plusieurs articles récents tentent d'éclaircir cette distinction (voir Thomas, 1978 ; Sachs, 1981 ; et Darwall, 1977). Ni respect de soi ni estime de soi ne sont équivalents à l'amour de soi ou au fait d'être « intéressé ». Avoir de l'estime pour soi est généralement compris comme avoir une bonne opinion de ses propres mérites, par exemple ses compétences, ses réalisations ou son bon caractère. Avoir du respect pour soi est, au contraire, fréquemment interprété comme une disposition à reconnaître et à réagir d'une manière appropriée à son propre statut, par exemple en tant que membre d'un groupe honoré ou (pour les kantiens) simplement en tant qu'être humain doté de dignité. Dans le commentaire qu'il a consacré à cette distinction, David Sachs souligne que : *a)* l'on ne peut avoir « trop » de respect pour soi ni un respect de soi « injustifié », tandis que l'on peut avoir une estime pour soi excessive et infondée ; *b)* le fait d'être généralement respectueux de soi peut être un motif d'estime de soi, mais non le contraire ; *c)* l'on peut se respecter soi-même tout en ayant peu ou pas d'estime pour soi, mais il est difficile d'imaginer qu'un être humain rationnel et vivant en société manque totalement de respect de soi. Un tel individu, ajoute-t-il, « n'éprouverait pas de ressentiment du fait que les autres ignorent, par caprice ou même intentionnellement, ce qu'ils savent être ses désirs... il ne répugnerait pas non plus à se soumettre à quoi que ce soit pour la raison qu'il serait dégradant de le faire. De même, il ne serait ni contrarié ni indigné que l'on fasse fi de ses droits, en tout cas pas pour le motif que ses droits sont ignorés » (Sachs, 1981, p. 352).

Mais il existe d'autres conceptions du respect de soi pour lesquelles l'affirmation de ses propres droits sur les autres est une notion moins déterminante. Pour l'une de ces conceptions, par exemple, les éléments essentiels du respect de soi sont l'indépendance, la ténacité et la maîtrise de soi (Telfer, 1968). Pour d'autres, le respect de soi consiste fondamentalement à se fixer des normes personnelles et à s'y conformer (Hill, 1991, p. 19-24), ou encore à satisfaire aux normes implicites des projets et des pratiques que l'on juge valables ou comme faisant partie de sa propre identité (Massey, 1983).

► AUDARD C. dir., *Le Respect*, revue *Autrement*, aut. 1993. — BAYERTZ K. éd., *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht, Kluwer, 1996. — BEYLEVELD D. & BROWNSWORD R., *Human dignity in bioethics and biolaw*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2001. — BOXILL B., « Self-respect and protest », *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1976, 58-59. — CHAZAN P., *The Moral Self*, Londres, Routledge, 1998. — COLLSTE G., *Is human life special ? : religious and philosophical perspectives on the principle of human dignity*, Bern/New York, P. Lang, 2002.

— CRANOR C. F., « Kant's Respect-For-Persons Principle », *International Studies in Philosophy*, vol. 12, 1980, 19-40. — DARWALL S. L., « Two concepts of respect », *Ethics*, 88, 1977, 36-49. — DILLON R. S., « Respect and care : Toward moral integration », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 22, 1992, 105-132 ; éd., *Dignity, Character and Self-Respect*, Londres, Routledge, 1995. — DONAGAN A., *The Theory of Morality*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1977. — ÉPICTÈTE, *Entretiens*, éd. et trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1969. — FEINBERG J., « The nature and value of rights », *Journal of Value Inquiry*, 1970, 263-277. — GILLIGAN C., *In a Different Voice*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1982 (trad. fr., *Une si grande différence*, Paris, Flammarion, 1986). — GOTESKY R. & LASZLO E. éd., *Human Dignity : This Century and Next*, New York, Gordon & Breach, 1970. — GOVIER T., « Self-trust, autonomy and self-esteem », *Hypatia*, 1993, 8, 99-120. — GRENN O. H. éd., « Respect of persons », *Tulane Studies in Philosophy*, vol. 31, New Orleans, Tulane Univ. Press, 1982. — HILL T. E. Jr., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge, Univ. Press, 1991 ; *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1992. — KANT E., *Kants gesammelter Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902 *sq.* ; *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1785, vol. 4, trad. fr., V. Delbos, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1951 (et *Œuvres philosophiques*, II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1981, 241-337) ; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797, vol. 6, trad. fr. J. Barni, *Métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1968 (in *Œuvres philosophiques*, III, 443-790) ; *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, vol. 5, trad. fr. F. Picavet, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF « Quadrige », 1943, 8ᵉ éd., 1983 (in *Œuvres philosophiques*, II, 795-803). — KIS J., *L'Égale Dignité. Essai sur les fondements des droits de l'homme*, Paris, Le Seuil « Esprit », 1989. — KOLNAI A., « Dignity », *Philosophy*, 51, 1976, 251-271. — KONINCK T. DE, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995. — KRAYNAK R. P. & TINDER G. éd., *In defense of human dignity : essays for our times*, Notre Dame, Ind., Univ. of Notre Dame Press, 2003. — MARTIN M. W., *Everyday Morality*, Belmont (Cal.), Wadsworth, 1989. — MASSEY S., « Is self-respect a moral or a psychological concept » ?, *Ethics*, 93, 1983, 246-261. — MEYER M. J., « Dignity, rights and self-control », *Ethics*, 99, 1989, 520-524. — PEDROT P. (dir.), *Éthique, droit et dignité de la personne : mélanges Christian Bolze*, Paris, Economica, 1999. — PHARO P., *Phénoménologie du lien civil*, Paris, L'Harmattan, 1992. — PIC DE LA MIRANDOLE J., *De hominis dignitate* (1486) (trad. fr., *Sur la dignité de l'homme*, in *Œuvres philosophiques*, éd. O. Boulnois & G. Tognon, Paris, PUF, 1993). — PRICHARD M. S., « Human dignity and justice », *Ethics*, 82, 1972, 106-113. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1971 (trad. fr., *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). — RAYMAN P. M., *Beyond the bottom line : the search for dignity at work*, New York, St. Martin's Press, 2001. — SACHS D., « How to distinguish self-respect from self-esteem », *Philosophy and Public Affairs*, 10, n° 4, 1981, 346-360. — SCHNEEWIND J. B., *The Invention of Autonomy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — TELFER E., « Self-Respect », *Philosophical Quarterly*, 18, 1968, 114-121. — THOMAS L., « Morality and our self-concept », *Journal of Value Inquiry*, 12, 1978, 258-268. — Coll. : *La Dignité de l'homme*, actes du colloque tenu à la Sorbonne, Paris IV, nov. 1992 (éd. P. Magnard, Paris, Champion, 1995).

Thomas E. HILL, Jr

→ *Amour de soi ; Autonomie ; Citoyen ; Commémoration ; Consentement ; Droits ; Justice , Kant , Protection sociale ; Racisme , Rawls ; Renaissance ; Respect ; Sentiments.*

DILEMMES MORAUX

Les dilemmes moraux et les devoirs *prima facie*

Pour de nombreux philosophes, l'existence, et même la simple possibilité, de dilemmes moraux, comporte des conséquences importantes. Certaines conceptions de la nature des devoirs moraux s'en trouveraient invalidées. Les théories morales qui impliqueraient l'impossibilité des dilemmes moraux, comme c'est apparemment le cas des approches conséquentialistes et déontologistes, s'avéreraient fausses (cf. Gowans, *Innocence Lost*, 1994, chap. 7 et 8 ; mais cf. Railton, « The Diversity of Moral Dilemma », 1996 ; et Hill, « Moral Dilemmas, Gaps and Residues : A Kantian Perspective », 1996). Plusieurs principes communément acceptés en logique déontique devraient être rejetés. Finalement, la possibilité de dilemmes moraux aurait des implications importantes en méta-éthique.

Il y a désaccord sur la question de savoir si les dilemmes moraux ont vraiment de telles conséquences ainsi que sur celle de la réalité et de la possibilité des dilemmes moraux. D'une manière générale, il semble qu'avant le XXᵉ s. les philosophes aient rejeté la possibilité de réels dilemmes moraux.

C'est au Moyen Âge que se pose pour la première fois la question de savoir si les dilemmes moraux sont possibles. La réponse est en générale négative. Ainsi, Thomas d'Aquin nie la possibilité de dilemmes moraux, ou du moins de ceux qui ne résultent pas d'une faute morale de l'agent. En effet, il distingue le dilemme *secundum quid*, qui procède d'une conscience erronée, du dilemme *simpliciter*. Une théorie morale peut être consistante en dépit du fait qu'elle rend possibles des dilemmes du premier type ; mais, si elle résulte en des dilemmes du second type, elle est inconsistante et donc fausse (*Somme théologique*, I.II, 19, 6 *ad* 3 ; II.II, 62, 2 ; III, 64, 6 *ad* 3 ; *De veritate*, 17, 4 *ad* 8).

Kant et Mill, tous les deux, nient qu'il puisse y avoir de réels dilemmes moraux. Pour Kant, un conflit de devoirs est inconcevable, car les principes exprimant les devoirs affirment que certaines actions sont nécessaires, or de telles règles ne peuvent être en conflit. Il admet toutefois que les fondements des devoirs peuvent être en conflit (*Métaphysique des mœurs*, II). Quant à Mill, il note qu'un des avantages de l'utilitarisme consiste en ce que cette approche permet de résoudre les dilemmes apparents (*Utilitarisme*, II, 25).

C'est parmi les philosophes contemporains que l'on trouve des voix qui, à la suite de Lemmon et de Williams, prennent la défense des dilemmes

moraux (Lemmon, « Moral dilemmas », 1962 ; et Williams, « Ethical consistency », 1965 ; « Consistency and realism », 1966).

Notons que la discussion contemporaine est tributaire de Sartre et surtout d'un exemple donné dans *L'existentialisme est un humanisme*. Sartre y décrit le cas d'un élève qui hésite entre rejoindre les Forces françaises en exil pour combattre l'ennemi allemand, vengeant par là son père, et rester auprès de sa mère pour l'aider à vivre.

Qu'est-ce exactement qu'un dilemme moral ? Nous sommes souvent confrontés à des choix moraux difficiles. Entre deux actions qu'il est impossible d'entreprendre à la fois, nous n'arrivons pas à savoir quelle est l'option qui constitue notre devoir, qui est moralement obligatoire (je ne distinguerai pas les devoirs des obligations ; de plus, les devoirs et les obligations considérés seront en général d'ordre moral). Ceci peut consister simplement en une difficulté épistémique : dans certains cas, il est peut-être difficile, voire même impossible de *savoir* quel est notre devoir. Néanmoins, de nombreux philosophes soutiennent que la difficulté n'est pas d'ordre épistémique, mais dépend de la nature même des devoirs. Selon ces philosophes, les devoirs peuvent être en conflit : deux actions peuvent être obligatoires, bien qu'il soit impossible pour un agent de les accomplir toutes deux. Prises séparément, chacune des actions est possible, mais l'agent ne peut entreprendre l'une et l'autre à la fois.

Comme Bernard Williams et bien d'autres après lui l'ont affirmé, il y a deux types de conflits d'obligations (cf. « Ethical consistency »). Dans le premier cas, une des obligations en jeu est plus forte que l'autre, tandis que dans le deuxième cas, aucune des obligations ne prime. On nomme en général les premiers « conflits solubles » et les seconds « conflits insolubles ».

Comme exemple des premiers, citons le cas de la personne qui, en se rendant à un rendez-vous, est témoin d'un accident. Cette personne semble avoir le devoir d'aller à son rendez-vous, étant donné sa promesse, mais elle semble aussi avoir le devoir de prêter assistance au blessé. Si on compare les deux devoirs, il apparaît que le premier devoir est moins important que le deuxième : en fin de compte, ce que la personne doit faire, c'est aider le blessé, quitte à manquer son rendez-vous (pour cet exemple, cf. McConnell, « Moral dilemmas and consistency in ethics », 1978, p. 163).

Dans le cas d'un conflit insoluble et de ce fait tragique, aucune des obligations en jeu ne l'emporte. Comme exemple d'un tel conflit, on peut citer le cas de l'élève de Sartre. Il semble que l'élève a le devoir de rejoindre les Forces françaises en exil ainsi que celui de rester auprès de sa mère. De plus, il n'apparaît pas qu'une des obligations prime. Quoi que l'élève fasse, il manquera, semble-t-il, à l'une de ses obligations (cf. Sartre, *op. cit.*, p. 39-47).

Au vu de la distinction de conflit soluble et de conflit insoluble, il est plausible d'affirmer qu'il y a deux types de dilemmes moraux. Toutefois, de nombreux auteurs – pour la plupart ceux qui refusent les dilemmes moraux – soutiennent que seuls les conflits insolubles doivent être considérés comme de véritables dilemmes (cf. Sinnott-Armstrong, « Moral dilemmas », 1988, p. 17 ; Conee, « Why moral dilemmas are impossible », 1989, p. 134 ; Brink, « Moral conflict and its structure », 1994, p. 220 ; mais cf. aussi Marcus, « Moral Dilemma and Consistency », 1980 ; Williams, *op. cit.* ; et Gowans, *op. cit.*, 1994, p. 89).

Il faut reconnaître que la possibilité de conflits insolubles a des conséquences bien plus importantes que celles de conflits solubles. De plus, il ne se trouve personne pour nier la possibilité, et même la réalité, de conflits solubles. Toutefois, les conceptions de tels conflits divergent. Une première manière de les considérer consiste à dire que, quand une obligation prime sur une autre, la seconde est entièrement éliminée. Si l'agent a l'obligation de secourir un blessé, alors qu'il a un rendez-vous, il n'a plus l'obligation de tenir sa promesse et de se rendre à son rendez-vous (cf. McConnell, *op. cit.*). Selon cette conception, les obligations sont absolues : la seule obligation réelle est celle qui prime. Selon la deuxième conception, par contre, l'obligation qui ne prime pas (celle qui dérive de la promesse, dans l'exemple) ne disparaît pas toujours entièrement ; en dépit du fait que l'autre obligation est prépondérante, elle conserve au moins parfois une certaine force. D'une certaine manière, l'action de se rendre à son rendez-vous resterait obligatoire. Comme Williams le dit « [...] il me semble impossible de s'en tenir à une présentation logique qui fasse que le conflit ait comme conséquence nécessaire qu'un des *devoirs* doive être totalement rejeté en ce sens qu'on deviendrait convaincu qu'il n'avait pas véritablement de réalité » (*op. cit.*, p. 121).

En faveur des dilemmes moraux

On trouve dans la littérature trois arguments principaux pour étayer la thèse que les dilemmes moraux sont possibles, voire réels : l'argument du sentiment moral, l'argument de la symétrie et l'argument de l'incommensurabilité.

Le premier de ces arguments, dont la première formulation est due à Williams, est sans doute celui qui a le plus retenu l'attention (*op. cit.*, p. 102 *sq.*). L'idée centrale de cet argument consiste en ce que l'agent qui se trouve apparemment pris entre deux obligations qu'il ne peut satisfaire conjointement éprouvera souvent du regret après avoir agi, et ce quelle que soit l'action obligatoire pour laquelle il aura opté. Un tel regret semble approprié. L'argument poursuit en affirmant que la meilleure explication du caractère approprié d'un tel regret est que l'agent a négligé une de ses obligations. Comme le regret serait

approprié quelle que soit l'obligation négligée, il semble qu'il faille conclure que l'agent a bien deux obligations conflictuelles. Notons qu'à strictement parler, un tel argument montre seulement que les conflits d'obligations sont possibles. Pour prouver leur réalité, il faudrait faire référence à un cas réel.

Une première question qui se pose est celle de savoir si un tel argument peut montrer la possibilité de conflits insolubles (cf. Sinnott-Armstrong, *op. cit.*, p. 53). En effet, un sentiment de regret est approprié même si l'obligation négligée est en fait la moins importante des obligations en jeu. Il semble donc qu'au mieux l'argument prouve que dans le cas de conflit soluble, l'obligation qui cède le pas n'est pas entièrement éliminée. La seule voie pour montrer qu'il y a un conflit insoluble consiste à affirmer que, quelle que soit l'option choisie, il sera approprié d'éprouver un sentiment de regret d'une même intensité. Si tel est le cas, et qu'en plus, l'intensité du regret correspond à l'importance de l'obligation négligée, il s'ensuit que les obligations en jeu ont la même force.

Contre l'argument du sentiment moral, il a été noté qu'il existe d'autres explications de la présence du regret. Une première possibilité consiste à faire appel au concept de devoirs ou d'obligations *prima facie*. Comme nous le verrons, il est possible d'affirmer que l'agent éprouve du regret, parce qu'il néglige un devoir *prima facie*.

Une deuxième possibilité d'explication consiste à affirmer que le regret est rendu approprié non par une faute morale, mais par le caractère regrettable de l'action accomplie et de ses conséquences. Il peut être tout à fait approprié pour un agent qui a satisfait à toutes ses obligations de ressentir du regret. Si tel est le cas, le caractère approprié du regret ressenti par l'agent après avoir agi n'est pas suffisant pour conclure qu'une obligation a été négligée (cf. McConnell, *op. cit.*, p. 161). Contre ce point, il est possible de répondre en modifiant l'argument : on remplace le sentiment de regret par un sentiment qui est seulement approprié quand l'agent a négligé une de ses obligations. Ainsi, Marcus, van Fraassen et Sinnott-Armstrong reconnaissent que l'on peut expliquer la présence de regret approprié tout en niant qu'il puisse y avoir un conflit d'obligations. Mais ils affirment que les situations qui semblent consister en des conflits d'obligations rendent approprié un sentiment de remords (van Fraassen, « Values and the heart's command », 1973, p. 13-14 ; Marcus, « Moral dilemmas and consistency », 1980, p. 203, n. 11 ; Sinnott-Armstrong, *op. cit.*, p. 44 *sq.*). La difficulté, c'est que cet amendement semble présupposer ce qu'il veut démontrer, du moment qu'il se base sur la prémisse qu'un sentiment de remords est approprié, ce qui présuppose que l'agent a négligé une de ses obligations (cf. McConnell, *op. cit.*, p. 162).

L'argument de la symétrie, dû à Marcus, est fondé sur des exemples de cas moralement symétriques (cf. Marcus, *op. cit.*, p. 192). Ainsi, on peut imaginer que la vie de deux jumeaux qualitativement identiques est en danger, mais que les circonstances sont telles que l'agent ne peut sauver qu'un des jumeaux. S'il est vrai que la situation est telle que l'agent a l'obligation morale de sauver le premier jumeau, il semble qu'il doive aussi sauver le deuxième, puisque les deux options sont moralement identiques. De plus, ces deux obligations auront la même force. Pourtant, comme l'agent ne peut sauver qu'un des jumeaux, ces obligations sont en conflit. Quoi que l'agent fasse, il manquera à une de ses obligations. Apparemment, il y a conflit insoluble. Si cet argument est correct, il montre que les conflits insolubles sont possibles, sinon réels.

La réponse principale à cet argument consiste à affirmer que la seule obligation en jeu est disjonctive : ce qui est moralement requis, c'est uniquement de sauver l'un ou l'autre jumeau. Le seul problème, dans de tels cas, serait d'ordre pratique et non pas moral (cf. Donagan, « Consistency in rationalist moral systems », 1984, p. 286-287). Plusieurs raisons en faveur d'une telle réponse ont été données. Un premier point qui peut être invoqué, c'est qu'il semble injuste de reprocher à l'agent de n'avoir pas sauvé à la fois l'un et l'autre des jumeaux. Supposons qu'il a sauvé, et ce à grand-peine, un des jumeaux. Est-ce juste d'affirmer qu'il a manqué à ses obligations (cf. Donagan, *op. cit.*, p. 287) ? Une autre possibilité consiste à affirmer que l'argument est fondé sur une erreur : ce qui est obligatoire dépend des options disponibles. Si un et un seul des jumeaux était en danger, il serait sans doute obligatoire de le sauver. Mais du moment que les deux sont en danger, la seule obligation qu'il peut y avoir, c'est celle de sauver l'un ou l'autre des jumeaux (cf. Conee, *op. cit.*, p. 137). Une dernière possibilité qu'il faut mentionner est d'affirmer que, de part et d'autre, le mal qui résulterait serait du même type et du même degré. Il est permis de ne pas sauver le premier jumeau si l'on sauve le second, car le résultat serait le même que si on le sauvait. Pour le même type de raisons, il est permis de ne pas sauver le deuxième jumeau. Pour certains, une telle conception est coupable de nier le caractère distinct des personnes (cf. Sinnott-Armstrong, *op. cit.*, p. 57). Toutefois, il n'est pas clair qu'en admettant qu'il y a une obligation par jumeau, l'individualité des personnes soit plus respectée que s'il n'y a qu'une obligation disjonctive.

Le dernier argument qui possède de l'importance dans la littérature est centré sur la notion d'incommensurabilité (cf. Lemmon, *op. cit.*, p. 106-107 ; Nagel, « The fragmentation of value », 1979). Deux obligations sont incommensurables si et seulement si aucune d'elles est plus forte, plus faible ou égale en force à l'autre. S'il y a des obligations incommensurables, il y aura nécessairement des conflits insolubles. Notons qu'il est suffisant qu'il y ait incommensurabilité entre certaines obligations d'un type particulier et

certaines autres obligations d'un autre type pour qu'il y ait des dilemmes moraux.

La considération principale en faveur de l'incommensurabilité des obligations, c'est qu'il semble y avoir des valeurs incommensurables (cf. Nagel, *op. cit.*). De deux options, la première peut produire deux fois plus de justice que la seconde, qui elle-même peut produire deux fois plus de bonheur que la première. Dans un tel cas, il ne semble pas que l'on puisse dire que l'une est meilleure que l'autre. Ainsi, il semble que l'obligation d'opter pour la première option ne peut être comparée à celle d'opter pour la seconde (cf. Conee, *op. cit.*, p. 139). Une autre raison que l'on peut invoquer, c'est l'inexactitude des comparaisons entre obligations ; il ne semble pas que chaque obligation ait un degré exact de force (cf. Sinnott-Armstrong, *op. cit.*, p. 66-67). Une dernière raison est due au fait que, pour certaines obligations, il semble qu'il n'y ait que des classements ordinaux. Cela pose un problème quand il s'agit de comparer la force d'une obligation avec celle produite par l'agglomération de plusieurs obligations (*ibid.*, p. 68-69).

Certains, comme les utilitaristes, nieront l'existence d'une telle incommensurabilité. Toutefois, il est possible d'accepter cette possibilité tout en rejetant l'argument. Il est concevable de distinguer avec Donagan entre ce qui est proprement moral et ce qui ne concerne que des valeurs non morales : les valeurs non morales, et même peut-être certains principes non moraux, sont peut-être bien incommensurables, mais les principes moraux ne peuvent l'être (cf. Donagan, *op. cit.*, p. 288). Finalement, on peut se poser la question de savoir si l'agent qui résout un conflit apparemment insoluble en optant pour une des obligations incommensurables est vraiment moralement condamnable. En effet, on ne peut dire de lui qu'il a choisi la pire option ou encore qu'il a délaissé la meilleure d'entre elles. Cela suggère que chacune des deux actions est moralement permise.

Contre les dilemmes moraux

Un premier argument contre la possibilité des dilemmes moraux consiste à affirmer que ces derniers sont incompatibles avec le prescriptivisme, c'est-à-dire la thèse que les énoncés moraux ont comme première fonction de prescrire une action. Dans les conflits insolubles, il semble que les énoncés moraux ne prescrivent rien : aucune action n'est recommandée, puisque deux actions incompatibles seraient obligatoires. Pour parer à cette objection, il est évidemment possible de rejeter le prescriptivisme (cf. Stocker, *Plural and Conflicting Values,* p. 102 *sq.*). Toutefois, on peut aussi affirmer que deux prescriptions peuvent être en conflit : le prescriptivisme serait compatible avec l'existence des dilemmes moraux.

Un certain nombre d'objections contre les dilemmes moraux se fonde sur des principes moraux initialement plausibles et montre que, si l'on accepte qu'il y a des dilemmes moraux, il faut, sous peine de contradiction, rejeter ces principes (cf. Gowans, « Introduction : the debate on moral dilemmas », p. 21-22, et Brink, *op. cit.*, p. 227-236). Ces derniers figurent en général comme axiomes ou comme théorèmes dans les systèmes standards de logique déontique. Toutefois, la force de ces objections ne dépend pas simplement de leur appartenance à des systèmes de déontique logique ; ce qui importe, c'est qu'ils paraissent justifiés.

L'objection de ce type qui a fait l'objet du plus grand nombre de discussions se fonde sur le principe kantien que « doit » implique « peut » – si un agent a l'obligation de faire une chose, il peut la faire – et le principe dit d'agglomération – si un agent a l'obligation de faire une chose et a aussi l'obligation de faire une autre chose, il a l'obligation de faire les deux choses (cf. Williams, *op. cit.*, p. 115 *sq.*). Admettons que « *a* » et « *b* » sont des noms d'actions, que « $O(a)$ » signifie que l'action *a* est obligatoire et que « $M(a)$ » veut dire qu'il est possible de faire *a*. Si « A » et « B » peuvent être substitués par des expressions référant à des actions, tels que « *a* » et « *b* », on peut formuler le principe qui veut que « doit » implique « peut » comme suit :

$$O(A) \rightarrow M(A).$$

Le principe d'agglomération peut être symbolisé de la manière suivante :

$$(O(A) \,\&\, O(B)) \rightarrow O(A \,\&\, B).$$

A partir de ces principes et des propositions décrivant les dilemmes moraux, on obtient un paradoxe. En effet, s'il existe des dilemmes moraux, les trois propositions suivantes sont vraies :

(1) $O(a)$,

(2) $O(b)$,

(3) $-M(a \,\&\, b)$.

Supposons que le principe d'agglomération soit correct. On obtient alors :

(4) $(O(a) \,\&\, O(b)) \rightarrow O(a \,\&\, b)$.

À partir de ce principe et de (1) et (2), on arrive par simple calcul propositionnel à :

(5) $O(a \,\&\, b)$.

Admettons le principe que « doit » implique « peut » et appliquons-le à (5). On obtient :

(6) $O(a \,\&\, b) \rightarrow M(a \,\&\, b)$.

À partir de (5) et de (6) on peut alors obtenir :

(7) $M(a \,\&\, b)$.

Or, si l'on met (7) et (3) ensemble, on obtient la contradiction suivante :

(8) $M(a \,\&\, b) \,\&\, -M(a \,\&\, b)$.

Par conséquent, il faut soit renoncer aux dilemmes moraux, soit rejeter (au moins) un des principes qui

permettent d'inférer la contradiction. Lemmon, par exemple, opte pour l'abandon du principe que « doit » implique « peut », tandis que Williams et van Fraassen préfèrent rejeter le principe d'agglomération (Lemmon, *op. cit.*, p. 114, n. 2 ; Williams, *op. cit.*, p. 118-119 ; van Fraassen, *op. cit.*, p. 13). Quelle est la plausibilité de ces principes ?

L'intuition qui est exprimée par le principe que « doit » implique « peut », c'est qu'on ne peut exiger de quelqu'un qu'il fasse l'impossible : il semble simplement trop sévère d'exiger d'une personne qu'elle accomplisse des actions qu'elle ne peut, avec la meilleure volonté, accomplir. Toutefois, il semble exister des contre-exemples à ce principe. Ainsi, certains ont affirmé qu'un créancier qui n'est plus capable de payer ses dettes a toujours l'obligation de le faire (cf. Stocker, *op. cit.*, p. 95-96, et Brink, *op. cit.*, p. 230-231 pour une réponse).

Quant au principe d'agglomération, il a aussi une certaine plausibilité intuitive : dans les cas ordinaires, si un agent a deux obligations, il est clair que l'agent doit à la fois accomplir la première action et la seconde. En effet, il ne semble pas suffisant de dire que l'agent a le choix entre la première et la seconde action. Malgré cela, il n'est pas clair que, dans le cas de conflits insolubles, il soit vrai que l'agent ait une obligation conjonctive. Comme nous l'avons vu, il y a des raisons de penser que la seule obligation est disjonctive.

Les devoirs prima facie

Pour beaucoup, le remède le plus radical contre les dilemmes moraux consiste à distinguer entre les devoirs ou les obligations *prima facie* et les devoirs ou les obligations *non qualifiées*. Bien que cette distinction, introduite initialement par W. D. Ross (cf. *The Right and the Good*, p. 19 *sq.*, p. 28-29), ne soit pas nécessairement incompatible avec la thèse qu'il existe des dilemmes moraux, elle permet de se débarrasser des conflits insolubles. En effet, il est possible d'affirmer que dans les cas apparents de dilemmes moraux, les obligations en conflit sont *prima facie*. Il pourrait être vrai des obligations *prima facie* qu'aucune d'elles ne prime sur l'autre, que ce soit parce qu'elles ont la même force, ou parce qu'elles sont incommensurables. Par contre, la seule obligation par rapport à laquelle il faudra en fin de compte agir, l'obligation *non qualifiée*, serait disjonctive. En admettant que « $o(a)$ » signifie que l'action a est une obligation *prima facie* et que « $o(a) > o(b)$ » veut dire que la première obligation *prima facie* prime par rapport à la seconde, on peut formuler les thèses vraies en cas de prétendu conflit insoluble de la manière suivante :

$o(a)$

$o(b)$

$-(o(a) > o(b))$

$-(o(b) < o(a))$

$O(a \vee \beta)$

$-O(a)$

$-O(b)$

(cf. Brink, *op. cit.*, p. 238).

Une telle description des cas apparents de conflits insolubles permettrait d'expliquer la présence d'un sentiment de regret ou de remords, tout en niant qu'il y ait un conflit entre des obligations *non qualifiées* ; négliger une obligation *prima facie* rendrait un tel sentiment parfaitement approprié.

De plus, cette distinction est aussi applicable au cas des conflits solubles. Dans de tels cas, les obligations en jeu seraient les suivantes :

$o(a)$

$o(b)$

$o(a) > o(b)$

$O(a)$

$-O(b)$

L'obligation de faire b, celle qui ne prime pas, ne serait pas éliminée, mais resterait simplement *prima facie* et justifierait de ce fait un sentiment de regret ou de remords (cf. Ross, *op. cit.*, p. 28). Comme l'obligation de faire a est plus forte que celle de faire b, l'agent aura une obligation *non qualifiée* de faire a.

La question qui se pose est celle de savoir ce que sont les obligations *prima facie* et les obligations *non qualifiées*. En effet, le texte de Ross admet différentes lectures (cf. Searle, « Prima-Facie Obligations », 1980 ; Sinnott-Armstrong, *op. cit.*, p. 97-102 ; Dancy, *Moral Reasons*, 1993, chap. 6). Le point sur lequel insistent les critiques de Ross est qu'il n'y a pas d'interprétation convenable de ces notions. Il faut admettre qu'il est insatisfaisant d'affirmer que les obligations *prima facie* sont simplement des obligations apparentes, des illusions d'obligation, tandis que les obligations *non qualifiées* sont des obligations réelles. En effet, on ne pourrait dès lors expliquer le caractère approprié du sentiment moral (cf. Sinnott-Armstrong, *op. cit*, p. 101). De plus, une telle conception impliquerait la thèse sans doute fausse que l'obligation que crée une promesse n'est parfois qu'illusoire (cf. Searle, *op. cit.*, p. 245).

L'interprétation la plus prometteuse de la distinction est de comprendre la notion d'obligation *prima facie* sur le modèle des forces physiques, une analogie suggérée par Ross lui-même (cf. Ross, *op. cit.*, p. 28-29 ; cf. aussi Brink, *op. cit.*, p. 216-217). Les obligations *prima facie* sont aux obligations *non qualifiées* ce que les différentes forces qui influencent la trajectoire d'un objet sont à la force résultante. En d'autres termes, les obligations *prima facie* sont les forces ou facteurs moraux dont l'interaction détermine les obligations *non qualifiées*. L'obligation *prima facie* d'accomplir une action n'est rien d'autre qu'une raison pour

l'accomplir, raison qui peut être contrebalancée par une ou plusieurs raisons négatives – d'autres obligations *prima facie* – plus importantes. Dans cette perspective, une obligation *non qualifiée* est simplement l'obligation *prima facie* la plus forte, s'il y en a une.

Selon cette conception, le fait de négliger une obligation *prima facie* peut rendre un sentiment moral tel que le regret ou le remords approprié ; en négligeant une obligation *prima facie*, l'agent néglige un facteur moral important.

Pour évaluer une telle conception des obligations *prima facie*, il faudrait étudier mieux l'analogie entre les forces physiques et les forces morales. Une différence qui pourrait poser un problème, c'est que la force morale résultante (l'obligation *non qualifiée*) est en général une des différentes forces qui entrent en jeu (une des obligations *prima facie*), alors que dans le cas physique, la force résultante n'est que rarement identique à une des forces particulières en jeu (cf. Dancy, *op. cit.*, p. 101). Une difficulté plus sérieuse est posée par le fait qu'une telle conception semble incompatible avec des obligations qui ne tolèrent pas d'exceptions, comme par exemple l'obligation de ne pas tuer un innocent.

Les dilemmes moraux et la méta-éthique

Une des raisons pour lesquelles la question des dilemmes moraux est importante est la relation de ces derniers avec la méta-éthique. L'existence possible des dilemmes moraux soulève des questions aussi bien métaphysiques et sémantiques qu'épistémologiques.

Notons que, du point de vue épistémologique, une des questions importantes liées aux dilemmes moraux est celle qui concerne la justification des jugements moraux. Ainsi, pour certains, l'existence de conflits d'obligations montre que pour savoir si un agent a une obligation, ce dernier doit faire appel à son intuition au sujet du cas particulier en question ; comme il n'y a pas de principes de priorité qui lui permettraient toujours de savoir quelle est l'obligation qui prime, l'agent doit évaluer la force des différents facteurs moraux et estimer intuitivement quel est son devoir (cf. Nagel, *op. cit.*, en particulier p. 135 et Gowans, *op. cit.*, p. 27).

Ce sont surtout les questions métaphysiques ainsi que leur pendants sémantiques qui ont intéressé les philosophes contemporains. Ainsi, pour Williams, les dilemmes moraux impliquent que le réalisme moral (ou le cognitivisme) est faux ; les énoncés moraux expriment des attitudes non cognitives, comme les désirs, et non pas des croyances portant sur une réalité morale indépendante du sujet.

Avant de considérer les arguments de Williams, il faut noter que le débat ne concerne que les énoncés portant sur ce qui est moralement obligatoire, c'est-à-dire les énoncés déontiques ; les jugements de valeurs – les jugements portant sur ce qui est bien ou mal, ou encore sur ce qui est honnête ou généreux, par exemple – ne sont pas visés. Il est possible d'être réaliste au sujet des jugements de valeurs tout en acceptant les conclusions de Williams.

Un des arguments de Williams consiste à dire qu'un réaliste moral devrait nier que le regret est parfois approprié lors de conflits d'obligations (cf. *op. cit.*, p. 110). Pour un réaliste, la question est de savoir quel énoncé portant sur une obligation est vrai. Comme il n'est pas possible que les deux énoncés correspondant aux obligations en conflit soient vrais tous deux, le réaliste se voit obligé de nier que l'obligation qui rend approprié le regret reste en jeu. C'est seulement si l'on admet que les conflits d'obligations sont analogues aux conflits entre désirs qu'il est possible de rendre compte de la présence du regret.

Contre Williams, le réaliste peut répondre en faisant appel à la distinction entre les obligations *prima facie* et les obligations *non qualifiées*. Le réaliste peut admettre que les énoncés portant sur deux obligations *prima facie* sont tous deux vrais et que celle qui sera négligée rendra approprié un sentiment de regret (cf. Brink, *op. cit.*, p. 242).

Une autre raison qui semble suggérée par Williams pour penser que les énoncés portant sur des obligations expriment des attitudes non cognitives, c'est que, dans le cas des jugements portant sur les obligations comme dans le cas des attitudes non cognitives, il n'est pas irrationnel qu'il y ait conflit ; il est par contre irrationnel d'entretenir des croyances contradictoires. Williams affirme en effet que « [...] la découverte que deux de mes croyances ne peuvent être vraies ensemble est en elle-même un pas vers l'abandon de l'une des deux [...] », ce qui n'est pas le cas en ce qui concerne la découverte que deux désirs ou deux obligations sont en conflit (*op. cit.*, p. 102).

Notons qu'un argument similaire se trouve dans un autre article de Williams (« Consistency and realism », p. 204-205). La première prémisse de cet argument affirme que si le réalisme moral est vrai, il s'ensuit qu'il ne peut y avoir de jugements moraux inconsistants. La seconde prémisse dit que, s'il y a des dilemmes moraux, il y a des jugements moraux inconsistants. En conclusion, s'il y a des dilemmes moraux, le réalisme moral doit être rejeté.

Contre ces deux arguments, il est possible de répondre avec Sinnott-Armstrong qu'un conflit d'obligations n'implique pas d'inconsistance logique, mais seulement une inconsistance pratique, dans le sens que les deux jugements moraux ne peuvent être satisfaits tous deux (*op. cit.*, p. 170 *sq.*). En ce qui concerne le premier argument, il est alors possible d'affirmer que s'il n'est pas irrationnel de faire des jugements conflictuels au sujet d'obligations, ceci est simplement dû au fait que de tels jugements ne sont pas logiquement

inconsistants. Pour le deuxième argument, par contre, la distinction entre l'inconsistance logique et l'inconsistance pratique permet de dire qu'il y a ambiguïté : le réalisme moral exclut la possibilité d'inconsistance logique, mais pas l'inconsistance pratique, seul type d'inconsistance impliqué par les dilemmes moraux (Sinnott-Armstrong, *op. cit.*, p. 198-199).

La question est de savoir s'il y a inconsistance logique ou non. Pour ceux qui acceptent les objections aux dilemmes moraux fondées sur certains principes adoptés généralement en logique déontique, telle l'objection basée sur le principe que « doit » implique « peut » et le principe d'agglomération, les dilemmes moraux impliquent une inconsistance logique. Ainsi, la question de la relation entre les dilemmes moraux et le réalisme moral dépend du traitement donné à ce type d'objections.

De plus, si l'on considère que les conflits insolubles sont des conflits entre obligations *non qualifiées*, il faut aussi admettre qu'il y a inconsistance logique. Si on admet qu'un agent peut à la fois avoir l'obligation *non qualifiée* de faire *a* et l'obligation *non qualifiée* de ne pas faire *a*, on obtient une contradiction : l'obligation de faire *a* primerait et ne primerait pas par rapport aux autres obligations. Dans une telle perspective, le réaliste au sujet des obligations morales devra nier l'existence même possible des dilemmes moraux.

► BAUMANN P. & BETZLER M. éd., *Practical Conflict. New Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2004. —BRINK D. O., « Moral conflict and its structure », *The Philosophical Review*, vol. 103, 1994, p. 215-247 (réimp. *in* MASON H. E. éd., *Moral Dilemmas and Moral Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1996). — CONEE E., « Why moral dilemmas are impossible », *American Philosophical Quarterly*, vol. 26, 1989, p. 133-141. — DANCY J., *Moral Reasons*, Oxford, Basil Blackwell, 1993. — DONAGAN A., « Consistency in rationalist moral systems », *Journal of Philosophy*, vol. 81, p. 291-309, 1984 (réimpr. *in* GOWANS C. W. éd., *Moral Dilemmas*, New York / Oxford, Oxford Univ. Press, 1987, cité d'après cette éd.). — GOWANS C. W., « Introduction : the debate on moral dilemmas », *in* GOWANS C. W. éd., *Moral Dilemmas*, New York / Oxford, Oxford Univ. Press, 1987 ; *Innocence Lost. An Examination of Inescapable Moral Wrongdoing*, Oxford, Oxford University Press, 1994. — HILL T. E. Jr., « Moral Dilemmas, Gaps and Residues : A Kantian Perspective », *in* MASON H. E. éd., *Moral Dilemmas and Moral Theory*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1996. — KANT E., *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kants Werke*, vol. VI, Berlin, De Gruyter, 1968 (éd. originale, 1797) ; *Fondement de la métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985, 241-338. — LEMMON E. J., « Moral Dilemmas », *Philosophical Review*, vol. 70, p. 139-158, 1962 (réimpr. *in* GOWANS C. W. éd., *Moral Dilemmas*, New York / Oxford, Oxford Univ. Press, 1987, cité d'après cette éd.). — MASON H. E. éd., *Moral Dilemmas and Moral Theory*, New York, Oxford Univ. Press, 1996. — MCCONNELL T. C., « Moral dilemmas and consistency in ethics », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 8, 1978, p. 409-413 (réimpr. *in* GOWANS C. W. éd., *Moral Dilemmas*, New York / Oxford, Oxford Univ. Press, 1987, cité d'après cette éd.). — MARCUS R. B., « Moral Dilemmas and Consistency », *Journal of Philosophy*, vol. 77, 1980, p. 121-136 (réimpr. *in* GOWANS C. W. éd., *Moral Dilemmas*, New York / Oxford, Oxford Univ. Press, 1987, cité d'après cette éd.). — MILL J. S., *Utilitarianism*, Indianapolis, Hackett, 1979, éd. originale, 1861 (trad. fr. *Utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1988 ; trad. C. Audard, Paris, PUF « Quadrige », 1998). — NAGEL T., « The fragmentation of value », in *Mortal Questions*, Cambridge, Univ. Press, 1979 ; *Questions mortelles (Mortal Questions)*, trad. fr. P. & C. Engel, Paris, PUF, 1985. — RAILTON P., « The Diversity of Moral Dilemma », *in* MASON H. E. éd., *Moral Dilemmas and Moral Theory*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1996. — ROSS W. D., *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon, 1930. — SARTRE J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946. — SEARLE, « Prima-Facie Obligations », *in* VAN STRAATEN Z. éd., *Philosophical Subjects : Essays presented to P. F. Strawson*, Oxford, Clarendon, 1980. — SINNOTT-ARMSTRONG W., *Moral Dilemmas*, New York / Oxford, Basil Blackwell, 1988. STOCKER M., *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Clarendon, 1990. — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, trad. H.-D. Gardeil, Paris / Tournai / Rome, Le Cerf, 1967 ; *De veritate*, trad. J. Tonneau, Paris, Vrin, 1991. — VAN FRAASSEN B. C., « Values and the heart's command », *Journal of Philosophy*, vol. 70, p. 5-19, 1973 (réimpr. *in* GOWANS C. W. éd., *Moral Dilemmas*, New York / Oxford, Oxford Univ. Press, 1987). — WILLIAMS B., « Ethical Consistency », *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. vol. 39, 1965, p. 103-124 (trad. J. Lelaidier, in *La Fortune morale*, Paris, PUF, 1994, cité d'après la trad.) ; « Consistency and Realism », *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. vol. 40, 1966, p. 1-22 (réimpr. in *Problems of the Self : Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1973, cité d'après cette éd.).

Christine TAPPOLET

→ Déontologisme ; Épistémologie ; Impartialité , Loi ; Pratique , Tolérance ; Williams.

DIRECTION DE CONSCIENCE

On a prétendu que ceux qui avaient cru énoncer des règles de « morale laïque » ont vu leur édifice s'effondrer pour la simple raison que l'exigence morale à elle seule est impuissante si elle ne considère que les faits. C'est alors qu'on est arrivé à cultiver le mot « éthique » pour exprimer les manières de faire d'un grand nombre. Or on attend de la philosophie morale un enseignement et une médecine, c'est-à-dire « une pratique quotidienne de l'art de vivre noblement, en soi-même et dans la cité ».

Il se trouve que cet art est concrétisé par ce qu'on nomme la direction de conscience. On peut alors comprendre cette conduite de l'âme sous l'aspect purement naturel et psychologique ou dans la perspective d'une révélation apportant des éléments religieux qui dépassent l'éthique tout en la pénétrant. C'est surtout sous cette optique que la direction spirituelle s'est développée durant deux mille ans de christianisme. Cependant l'apport de l'Antiquité, en cette matière, n'est pas négligeable.

Antiquité. Hindouisme. Islam

Les philosophes d'alors ont cherché à créer chez l'homme, prenant conscience de sa misère, la préoccupation d'un progrès moral. Avant comme après Socrate, on a donc souligné la nécessité d'un guide et d'un conseiller, mais sans faire violence à ceux qui cherchaient la sagesse. Parmi ces « directeurs », Sénèque occupe une place de choix. Non seulement dans les lettres à *Lucilius* mais aussi dans le traité de la *Tranquillité de l'âme,* l'auteur propose une morale qui ressemble à une médecine. Il apaise son ami Sérénus et lui enseigne comment acquérir la force d'âme permettant d'assumer les épreuves. On se gardera de dramatiser les événements et on écartera la versatilité qui est un défaut préjudiciable à notre paix intérieure. Il est inutile de se fuir par les spectacles et les voyages car « on ne se quitte pas et le compagnon que nous sommes à nous-même ne nous lâche pas d'une semelle » (*De la tranquillité de l'âme,* II, 14).

Marc Aurèle reprend ces affirmations et propose des « règles salutaires » pour bien analyser les événements de la vie : éviter la précipitation, rester obéissant aux dieux et aimer l'humanité (*Pensées,* III, 9). L'auteur fait confiance à la loi que la raison établit dans le cœur de l'homme. Cependant il admet qu'un guide nous fasse changer d'avis et nous « redresse », pour autant que ce conseiller respecte la justice et l'intérêt public (IX, 12).

Ce n'est pas qu'en Occident que le besoin d'une conduite spirituelle a été souligné. Ainsi chez les Hindous, le guru, père spirituel, exige d'abord du disciple une certaine abdication mais qui se changera en indépendance si l'élève est réputé être arrivé au terme de la voie. Le guru est l'homme de la tradition sacrée qui aidera l'élève à conquérir peu à peu sa personnalité et son autonomie en fonction de la transcendance. Le disciple sera « délivré » et aura le droit à l'initiative spirituelle. L'instructeur voit dans le yoga un chemin que prend le candidat pour aboutir à la délivrance. Le maître fixe la voie du développement en fonction des qualités physiques et morales de l'élève.

Dans l'islam, il y a des manuels qui servent aux directeurs de conscience pour le discernement des esprits : il faut distinguer entre les progrès illusoires et les étapes d'une sanctification authentique. Le directeur, mais tout croyant, peut interpréter les signes de Dieu et conduire la prière (Louis Massignon, « Note bibliographique », in *Direction spirituelle et psychologie,* Paris, 1951, p. 168). Le Coran dit que Moïse souhaita suivre un serviteur de Dieu éclairé « afin que je m'instruise dans la vraie doctrine qui t'a été révélée » (Sourate 18, v. 64-81). On admet la nécessité d'un guide spirituel.

Église catholique

À l'époque des Pères, aussi bien en Orient qu'en Occident, on recommandait la direction spirituelle qui était considérée comme une pratique difficile. Grégoire de Naziance, au IVe s., écrivait que diriger l'homme, cet animal entre tous le plus varié et le plus étrange, est « l'art des arts et la science des sciences » (*Patrologie grecque,* 35, 426). À son tour Grégoire le Grand, au VIe s., dira que c'est avec quelque témérité que le ministère pastoral est accepté par des gens incapables, alors que « la conduite des âmes est l'art des arts » (*Patrologie latine,* 77, 14). On voit la similitude du langage.

Chez saint Basile, au IVe s., les Règles enseignent qu'il faut dévoiler ses fautes à ceux qui peuvent les guérir car il en va des maladies de l'âme comme celles du corps. Il est bon de ne pas conserver cachés les mouvements secrets de l'âme et de révéler les arcanes du cœur à ceux qui ont mission de s'occuper avec bienveillance des plus faibles.

Les *moines orthodoxes* rencontrent régulièrement l'Ancien ou le Spirituel, celui qui a reçu le don de discerner les esprits. On procède au dévoilement des pensées et on recourt à un prêtre s'il s'agit de la confession des péchés. Les laïcs fervents vont également consulter l'Ancien, lui parlant avec confiance et lui témoignant obéissance. Le guide reste humble et aimant : il prie pour les fidèles. Cependant le terme de « direction » n'est pas, à proprement parler, d'usage dans l'Orient chrétien. En Russie, on parlait volontiers des starets éclairant les consciences.

À la suite des Pères, les docteurs de la scolastique ont toujours souhaité conduire les âmes sur le chemin de la sainteté. Le principe de base, repris par Vatican II (R. D., 7-10), était le devoir de la transmission de la vérité. Thomas d'Aquin écrit que l'état religieux requiert une sollicitude plus grande encore pour les choses spirituelles lorsqu'il est institué non seulement pour la contemplation mais encore pour transmettre aux autres, par la doctrine et la prédication, ce qui est contemplé (II/II, 188, 7). C'est là un aspect de la direction spirituelle. Saint Bonaventure, en proposant l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu,* donne des conseils au « pèlerin en marche vers la joie », en étant « à la recherche du véritable bonheur ». La conduite spirituelle enseigne « qu'en Dieu seul est la source du vrai plaisir ».

À la Renaissance espagnole les directeurs spirituels montrent fermeté et compréhension. Ignace de Loyola estime qu'un guide doit donner courage et force à ceux qui lui demandent conseil : « Le directeur ne se tourne et ne s'incline ni vers un parti, ni vers un autre mais qu'entre les deux il se tienne comme une balance et laisse le Créateur traiter directement avec la créature et la créature avec son Créateur et Seigneur » (*Exercices spirituels,* n° 15). Jean de la Croix partage cette discrétion lorsqu'il juge qu'un guide spirituel doit bien considérer que c'est l'Esprit saint qui est « le principal agent et le guide moteur » des âmes. Dès lors le directeur « doit s'appliquer, non à adapter les

âmes à sa méthode ou à ses vues personnelles, mais à considérer s'il se rend bien compte de la voie par où Dieu les conduit, et, dans le cas contraire, de les laisser aller leur chemin sans les troubler » (*La Vive Flamme d'amour,* IX). Thérèse d'Avila souhaitait des « confesseurs instruits » car ceux qui ne le sont « qu'à demi » portent le plus grand préjudice aux âmes ; il faut craindre « l'inexpérience du directeur » (*Vie,* V et XIII).

En France, la direction spirituelle atteint au XVIIe s. un sommet qui fait que durant tous les siècles suivants on continuera de s'inspirer de François de Sales, de Fénelon, voire de Bossuet (François de Sales est cité dans l'édition d'Annecy et Fénelon dans l'édition de Paris, J. Leroux & Jouby). À l'époque, la psychiatrie n'existait pas et c'est aux gens d'Église que l'on confiait les problèmes intérieurs. Pierre Janet l'a relevé en affirmant que le directeur d'âme est alors comparable à une « rampe d'escalier dont la présence enlève le vertige de la vie » (*Les Médications psychologiques,* t. III, p. 393). C'est ce que fut François de Sales spécialement face à ceux qui étaient atteints de mélancolie, ce mal qui plus tard sera nommé la dépression. Ce que fit Thérèse d'Avila pour les religieuses, François de Sales le pratiquera pour les gens du monde. Il dira qu'il est normal de connaître douleurs et afflictions : mais pour celui qui s'abandonne à Dieu, « toute cette amertume, pour amère qu'elle soit, est en paix et tranquillité » (*Œuvres,* t. XXI, p. 34). Le grand souci de l'Évêque de Genève est d'enseigner à tenir notre esprit en paix, « nonobstant l'embarrassement qui est autour » comme il l'écrit à Mme de Chantal. Il insiste aussi sur la nécessité pour le dirigé de ne pas trop « picoter sur notre chère conscience ». Quant au directeur, il sera un discret conseiller qui « ne trouve jamais rien d'étrange » et qui sait bien « que l'esprit de l'homme est sujet à la vanité et au désordre ».

Fénelon conseillait également de ne pas trop faire « l'anatomie de notre cœur » au point de devenir inquiet et scrupuleux. Dans une Lettre sur la Direction, l'Évêque de Cambrai relève qu'il est capital de ne pas trop vouloir se conduire soi-même : « Vous serez aveuglé sur votre intérêt ou sur une passion déguisée qui trouble votre paix » car « rien n'est plus dangereux que de n'écouter que soi-même » (*Œuvres,* t. V, p. 730). Fénelon traduit le souci des pasteurs d'âmes mettant chacun en garde devant les illusions et l'inclination secrète de se flatter soi-même. Le père F. Guilloré écrivait en 1670 que « de toutes les choses du monde il n'en est point dont la conduite soit difficile comme celle de la conscience, parce que les ténèbres y sont grandes, les tempêtes y sont fréquentes et les ressorts en sont infinis » (*Maximes spirituelles pour la conduite des âmes,* Paris, 1670, p. 2).

Au XVIIe s., le père de Caussade développe la doctrine de l'abandon à la Providence. Il observe que si le directeur spirituel est « un puissant soutien », notre sensibilité ne saurait en devenir trop dépendante. Il faut sauvegarder notre liberté intérieure et comprendre que « souvent Dieu ne nous ôte tout appui extérieur que pour avoir seul toute notre confiance ». Plus tard le curé d'Ars dirigera les fidèles en enseignant de posséder son âme « dans la patience et la justice » et sans abandonner les affaires temporelles.

Au début du XXe s., l'abbé Huvelin représente le guide spirituel harmonisant un esprit nouveau avec la spiritualité classique. Il reconnaît que « l'obéissance est le besoin des âmes inquiètes » mais pour autant « le directeur d'âme suit et ne précède pas » car « comme le médecin aide la nature, le prêtre est là pour aider la grâce », en sachant « changer de costume pour chaque pénitent » (*Écrits spirituels,* Paris, 1959, p. 18). Dom Marmion OSB insistait également sur le fait que le but de la direction est d'apprendre à s'en passer. Le directeur n'est pas un « fabricant de conscience » mais un éclaireur. Le dirigé doit apprendre à marcher seul et le directeur ne saurait « substituer sa conscience à celle du pénitent » (Raymond Thibaut OSB : *Un maître de la vie spirituelle : Dom Columba Marmion,* Paris, 1929, p. 266).

Par la suite, on préféra des expressions comme « dialogue pastoral », « entretien pastoral » et aussi « accompagnement spirituel ». Le dernier Concile a favorisé cette évolution en soulignant la dignité de la conscience de chacun, « le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre » (G. S., 16). Cette conscience demande évidemment d'être formée et éduquée. Dès lors, volontiers on dira que le secret de tout accompagnement spirituel est de ne jamais s'imposer à l'autre, même si l'on ferait « très bien » car « la grâce peut davantage » (André Louf, *L'Accompagnement spirituel,* 1992, p. 10).

Église réformée

Les pasteurs de religion protestante ont préféré l'expression « cure d'âme » à celle de direction spirituelle. Le terme même de « direction » faisait peur tant on craignait une dépendance du dirigé face à son guide. Les protestants craignaient de voir le pasteur « se substituer à la liberté » de ceux qui demandent conseil (Alexandre Vinet, *Théologie pastorale,* 1850, p. 318). Ce serait faire tort au sens de la responsabilité. La cure d'âme place deux personnes sur un même plan devant un troisième qui est le Christ. La direction spirituelle distingue davantage le directeur et le dirigé. Les réformés ont craint également « les paroles vaines et le babil religieux » en direction, de même qu'une « cure légaliste » faisant oublier l'acte principal qui est d'écouter la parole de Dieu et de lui répondre.

Les spécialistes ont toujours estimé qu'on « ne s'improvise pas plus médecin des âmes que médecin des corps ». Déjà les anciens proposaient un examen de conscience avec des règles précises : les

Stoïciens recommandaient une certaine tension et les Épicuriens une certaine détente. Mais toujours on a relevé qu'il était opportun de ne pas « s'attacher les âmes infirmes » (Bossuet) afin de les mettre, au contraire, en état de cheminer toutes seules. Il faut donc une grande humilité au directeur chrétien qui doit rester à l'écoute de l'Esprit saint pour tenter de discerner l'interaction du psychologique et du spirituel. Car le dirigé ne saurait ignorer l'importance des comportements affectifs qui conditionnent sa manière d'être devant Dieu. On devine ainsi la difficulté, mais aussi la nécessité, d'aider l'autre à bien se connaître s'il veut vraiment ensuite trouver son centre en Dieu.

▶ ANDRÉ C. & LEFORD F., *L'Estime de soi*, Paris, Odile Jacob, 1999. — BARRY A. W. & CONNOLY J., *La Pratique de la direction spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988. — BENOIT J.-D., *Direction spirituelle et protestantisme*, Paris, Alcan, 1940. — GODIN A., *La Relation humaine dans le dialogue pastoral*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963. — GUILLORÉ F., *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes*, Paris, Florentin Lambert, 1670. — HADOT P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1987 (2). — HAUSHERR I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, Institut pontifical d'études orientales, 1955. — HUVELIN abbé C., *Écrits spirituels*, Paris, Lethielleux, 1959. — JANET D[r] P., *Les Médications psychologiques*, Paris, Alcan, 1919. — LAPLACE J., *La Direction de conscience ou le Dialogue spirituel*, Paris, Mame, 1965. — LOUF A., *L'Accompagnement spirituel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992. — MERTON T., *Direction spirituelle et Méditation*, Paris, Albin Michel, 1962. — PÈRE AMEDÉE & MEGGLE D., *Le Moine et le psychiatre*, Paris, Bayard, 1995. — RAGUIN Y., *Maître et disciple. La direction spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985. — RINGEL E. & VAN LUN W., *Psychothérapie et direction de conscience*, Tours, Mame, 1955 (trad. de l'all., *Die Tiefenpsychologie hilft dem Seelsorger*). — SCHALLER J.-P., *Direction des âmes et médecine moderne*, Mulhouse, Salvator, 1959 ; *Direction spirituelle et temps modernes*, Paris, Beauchesne, 1978 ; *Débroussailler son âme*, Paris, Beauchesne, 1994 ; *Pacifie ton cœur*, Paris, Beauchesne, 1999. — SINETY R. DE, *Psychopathologie et direction*, Paris, Beauchesne, 1934. — THIBAUT R., *L'Union dans le Christ d'après les lettres de direction de Dom Marmion*, Paris, Casterman, 1941. — VANDENBROUCKE F., *Direction spirituelle et hommes d'aujourd'hui*, Paris, Beauchesne, 1956. — VINET A., *Théologie pastorale*, Paris, Rue Rumford 8, 1850 (voir THURNEYSEN E., *Doctrine de la cure d'âme*, Paris, Delachaux & Niestlé, 1958). — Coll. : « Direction spirituelle », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, t. III, 1957. — *Direction spirituelle et psychologie*, Paris, Desclée de Brouwer, « Études carmélitaines », 1951. — *La Relation pastorale*, Paris, Le Cerf, 1968.

Jean-Pierre SCHALLER

→ *Marc Aurèle ; Patristique ; Sénèque.*

DISCRIMINATION SEXUELLE

L'on entendra ici par discrimination sexuelle l'ensemble des distinctions injustifiées dont souffrent les individus lorsque leurs comportements amoureux et érotiques les portent vers d'autres du même sexe (R. Wintemute, 1994, F. Leroy-Forgeot, 1997, D. Borrillo, 1998, G. de La Pradelle, C. Mecary, 1998). Cette discrimination est *de fait* lorsqu'elle est due à l'arbitraire privé et *de droit* lorsque c'est la loi qui établit des distinctions injustifiées entre les individus en fonction de ces comportements. La discrimination de droit peut se présenter sur une modalité répressive (comme par exemple lorsqu'elle punit certaines pratiques) ou sur une modalité de dénégation de certains droits que les sociétés contemporaines associent à l'amour et à la sexualité. Ce qui retiendra notre attention ici c'est cette dernière forme de discrimination et notamment celle qui apparaît dans le domaine des droits familiaux devenue de nos jours l'objet de l'une des plus importantes controverses qui traversent la société française.

La conscience de la discrimination

L'idée que les homosexuels sont objet de discrimination est très récente (D. Eribon, 1999). Pour qu'elle apparaisse il a fallu que ce groupe d'individus puisse se débarrasser des stigmates avec lesquels les sociétés occidentales les avaient constitués comme sujets des désirs anormaux et déviants (J. Katz, 1995). Ce processus s'est opéré en plusieurs étapes et sur des registres différents. L'homosexualité a été dépénalisée, d'abord, et protégée, ensuite, dans le cadre de l'opacité et du secret que nos sociétés réservent depuis quelques décennies à la protection de la vie privée (G. de La Pradelle, C. Mécary, 1998). Parallèlement, elle rentre dans un processus de déconstruction en tant qu'entité pathologique. Depuis l'immédiat après-guerre et notamment à partir des études d'A. Kinsey, la sexologie commence à considérer l'homosexualité comme un moyen de plus pour l'obtention du plaisir, en écartant l'idée qu'elle serait une pratique exclusive de certains individus (A. Giami, 1999). Ainsi, tant le caractère particulier de cette sexualité que la division nette entre homosexuels et hétérosexuels se relativisent. Plus tard et à la suite d'âpres débats, l'homosexualité finit par être rayée de la liste des maladies mentales (P. Thuillier, 1985). Ce processus est doublé et accéléré par la mobilisation politique des associations des homosexuels, lesquelles se constituent non seulement comme groupes de pression mais aussi comme espaces de questionnement de leurs représentations identitaires (Eribon, 1999). À la honte et au secret, ces groupes ont opposé la fierté et les manifestations externes de leurs inclinations amoureuses et sexuelles.

L'ensemble des transformations opérées dans la famille depuis une trentaine d'années allait, en outre, mettre en question le sort que dans ce domaine nos sociétés réservaient aux couples de même sexe. L'égalité des hommes et des femmes brise le modèle de l'inégalité complémentaire de

l'époux et de l'épouse. Désormais, le couple matrimonial sera composé par deux individus égaux et interchangeables (J. Carbonnier, 1997). L'essor des unions concubinaires allait de surcroît renforcer l'idée selon laquelle le couple était une affaire privée dans laquelle l'État ne saurait intervenir sans heurter la nouvelle sensibilité conjugale.

C'est dans ce nouvel horizon que sont apparus les projets visant à institutionnaliser le couple homosexuel – à la suite des ravages produits par l'épidémie du Sida. La timidité des solutions proposées mène les associations et certains auteurs à s'interroger sur les fondements et la pertinence de tels scrupules (E. Fassin, 1998, D. Borrillo, 1998). Si la société est prête à mettre en place une forme d'alliance entre les personnes de même sexe, pour quoi ne pas leur accorder les mêmes droits qu'aux autres couples ? Si les homosexuels ne sont plus considérés comme criminels ou malades, pourquoi n'auraient-ils pas le droit de se marier et d'avoir des enfants ? Or, ces revendications se sont heurtées à des réactions de peur très vives dont l'éventail est allé des positions homophobes les plus violentes à d'autres plus nuancées venant de certains spécialistes en sciences sociales (pour une analyse critique de l'ensemble de ces positions, voir : E. Fassin, D. Borrillo, M. Iacub, 1999). Selon ces derniers (I. Théry, 1997), ces revendications mettaient en question l'ordre symbolique de la différence des sexes et notamment le principe de la filiation bisexué. L'atteinte à cet ordre n'était donc pas de type moral mais symbolique. Or, ce déplacement rendait cette atteinte bien plus menaçante. Car, ce n'était pas la décadence de la société, la furie divine qui menaçait de ses fouets si l'on consentait aux nouvelles revendications mais la mort même de la culture. En effet, la dislocation de l'ordre symbolique de la division des sexes était en mesure, selon ces auteurs, de transformer nos sociétés civilisées dans des amas des populations égarées sans loi ni parole (M. Iacub, 1998).

Bien que cette position eschatologique soit excessive et inexacte, il est en même temps certain que les revendications d'égalité dans les sexualités ne peuvent pas être considérées comme n'affectant que le destin de la minorité homosexuelle. C'est dans l'ordre juridique lui-même que l'on peut tenter de comprendre à la fois la persistance de véritables discriminations et l'impact que pourrait avoir leur dépassement.

L'égalité des sexualités et la division juridique des sexes

Il faut s'interroger sur le fait que, en dépit des grandes transformations opérées depuis quelques décennies dans le statut des hommes et des femmes, la division juridique des sexes a survécu dans le droit contemporain. En témoigne le fait que l'on continue d'inscrire le sexe à l'état civil lors de la naissance, car, lorsque le droit différencie les individus en catégories, c'est pour leur attribuer des obligations et des droits spécifiques. De ce fait, si toutes les obligations et les droits avaient été indifférents au sexe, la division des individus en hommes et femmes serait devenue superflue. En revanche, ce qui a été modifié, c'est la dialectique de l'inégalité et de la complémentarité qui structure cette division. En effet, depuis la fin des années 1960 une tendance, que l'on peut qualifier de différencialiste, est venue rattraper le processus d'indifférenciation juridique (Y. Thomas, 1998), de « désymbolisation » (I. Théry, 1997) qui était en train de transformer le statut des hommes et des femmes. Cette tendance tend à investir le droit de la procréation et de la filiation dans lequel la division des sexes prétend désormais se signifier.

La législation concernant la contraception et l'avortement a octroyé aux femmes une liberté sexuelle et corporelle analogue à celle des hommes. À l'égard de la procréation, cette législation a institué, de prime abord, une liberté négative : ne pas faire d'enfants lorsque l'on ne le désire pas. Mais elle a aussi institué, indirectement, une liberté positive : décider de faire venir au monde des enfants sans que personne ne puisse interférer dans ce processus lorsqu'une femme est capable, bien entendu, d'enfanter par ses propres moyens corporels. L'articulation de ces deux libertés a ouvert un écart entre les hommes et les femmes. Car tant quand il s'agit d'interrompre une grossesse que de la mener à terme les hommes ont été exclus de toute emprise sur ces décisions. De ce fait, au lieu d'amoindrir le poids des différences corporelles entre les hommes et les femmes pour la construction d'un ordre procréatif égalitaire, le droit contemporain a fait de celles-ci le fondement des statuts sexuels complémentaires. Ceci a pris des reliefs d'autant plus suggestifs si l'on songe au fait que cette attribution conférée par le droit aux femmes apparaît comme un pouvoir pré-politique dont celles-ci seraient les détentrices et que la société ne ferait que reconnaître (J. Mossuz-Lavau, 1991).

En même temps que les femmes conquéraient cette double liberté à l'égard de la procréation, elles ont aussi modifié leur statut dans le domaine de la filiation, c'est-à-dire à l'égard des règles qui déterminent les conditions sous lesquelles un enfant sera considéré fils ou fille d'un ou plusieurs individus. En effet, la réforme de la filiation, opérée pendant la même période, a octroyé à la femme le pouvoir d'attribuer l'enfant qu'elle a décidé seule et librement de faire naître au géniteur, même si celui-ci n'a pas consenti à être père. De ce fait, tandis que pour être mère il faut qu'une femme le désire – et ce désir peut se rétracter jusqu'au dernier moment comme c'est le cas pour l'accouchement sous X – être père peut être le résultat d'une sanction par le fait d'avoir eu des relations sexuelles – voire même une seule – avec une femme. De surcroît, l'accouchement anonyme empêche l'homme de faire valoir ses droits en

matière de filiation. En effet, même si celui-ci veut reconnaître l'enfant, il lui est tant juridiquement que pratiquement fort difficile de le faire car rien ne relie l'enfant qui est né à la femme avec qui il l'a conçu (Dekeuwer-Desfossez, 1998). L'inégalité dans le pouvoir de faire venir au monde des enfants se double donc d'une autre inégalité dans l'institution juridique de la catégorie de mère et de père ; les deux inégalités profitant apparemment aux femmes (M. Iacub, 1998). Néanmoins, l'on peut se demander si ces dernières n'auraient pas remporté une victoire à la Pyrrhus dans ce que l'on a pu qualifier de guerre des sexes. En effet, dans ce nouveau schéma apparemment libérateur pour la femme la fonction de reproduction lui est comme jadis dévolue sauf que, à l'heure actuelle, cette fonction est élective et recherchée par celles qui auparavant avaient été pensées comme ses victimes. C'est selon ce nouveau schéma politique de la division des sexes qu'est assurée la reproduction sociale et que les revendications de droits des homosexuels dans le domaine du couple et de la filiation paraissent menaçantes. En effet, ces revendications mettent en cause l'ordre inégalitaire et complémentaire de la reproduction sociale fondé dans la division binaire des sexes. De ce fait, bien que ces demandes de droit se présentent comme visant le sort d'un groupe opprimé, elles compromettent la logique et les fondements du nouvel ordre sexué. En France, l'absence du renouveau de la pensée féministe n'a pas fait de cet enjeu un objet de débat politique et académique. Ce sont, au contraire, les revendication des droits des homosexuels qui ont mis à mal ce différencialisme sexiste qui paraissait pourtant hégémonique et consensuel. C'est dans ce contexte que l'on doit replacer les réactions passionnées de rejet que les nouvelles demandes de droit ont suscitées de la part des individus et des groupes qui n'étaient pas traditionnellement hostiles à la déstigmatisation de l'homosexualité. Toute la question est de savoir si les différences corporelles entre les hommes et les femmes justifient un traitement différentiel dans le domaine de la procréation et de la filiation ou si, au contraire, ces différences ne pourraient pas être nuancées voire neutralisées dans le processus d'abstraction du sujet droit qui a été la modalité de l'évolution de l'ordre juridique depuis deux siècles (Y. Thomas, 1998). L'enjeu étant, dans cette dernière hypothèse, la disparition des hommes et des femmes comme catégories juridiques et, dans le même mouvement, celle de l'hétérosexualité dans le domaine du couple et de la filiation.

Il reste à savoir si nos sociétés sauront faire le tri entre les deux tendances contraires qui les traversent, celles du différencialisme et de l'indifférenciation, celle de l'égalité des sexes et des sexualités ou celles de la discrimination (E. Fassin, D. Borrillo, M. Iacub, 1999).

▶ BORRILLO D., FASSIN É. & IACUB M. dir., *Au-delà du PaCS : l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Paris, PUF, 1999. — CARBONNIER J., *Droit et passion du droit sous la Vᵉ République*, Paris, Flammarion, 1997. — COUTRAS J., *Crise urbaine et espaces sexués*, Paris, A. Colin, 1996. — DEKEUWER-DÉFOSSEZ F., *L'égalité des sexes*, Paris, Dalloz, 1998. — ERIBON D., *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999. — FASSIN É., « L'illusion anthropologique », *Témoin*, n° 12, mai-juin 1998, 43-56. — GIAMI A., « Cent ans d'hétérosexualité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 128, juin 1999, 38-45. — IACUB M., « La parité entre égalité et indifférenciation : dialogue avec Françoise Gaspard », *Revue française des affaires sociales*, n° 4, oct.-déc. 1998, 33-42 ; « Le couple homosexuel, le droit et l'ordre symbolique », *Le Banquet*, n° 12-13, sept.-oct. 1998, 111-124. — KATZ Ned J., *The Invention of Heterosexuality*, New York, Penguin Book, 1995. — LA PRADELLE G. DE & MÉCARY C., *Les droits des homosexuels*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 1998. — LEROY-FORGEOT F., *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, Paris, PUF, 1997. — MOSSUZ-LAVAU J., *Les lois de l'amour. Les politiques de la sexualité en France (1950-1990)*, Paris, Payot, 1990. — THÉRY I., « Le contrat d'union sociale en question », *Notes de la fondation Saint-Simon*, oct. 1997. — THUILLIER P., « L'homosexualité devant la psychiatrie », *La Recherche*, vol. 20, n° 213, sept. 1985, 1128-1139. — THOMAS Y., « L'union des sexes : le difficile passage de la nature au droit », *Le Banquet*, n° 12-13, sept.-oct. 1998, p. 45-64. — WINTEMUTE R., « Sexual Orientation as Sex Discrimination : Same-Sex Couples and the Charter in Mossop, Egan and Layland », *McGill Law Journal*, vol. 39, 1994, 429-476. — Ouvrir le mariage aux homosexuels, *Le Monde diplomatique*, juin 1998.

Marcela IACUB

→ *Contamination ; Procréation assistée ; Sexualité.*

DISCUSSION
L'École de Francfort et l'éthique de la discussion

Si l'on songe qu'exactement cinquante ans séparent la déclaration péremptoire de Horkheimer selon laquelle « il est impossible de fonder la morale, ni par l'intuition, ni par l'argumentation » (« Matérialisme et morale » [1933], in *Théorie critique* [1968], Paris, Payot, 1978, 102) du projet de Habermas de « fonder en raison l'éthique de la discussion » (*Morale et communication* [1983], 1986, chap. 3), on mesure la distance parcourue entre le père spirituel de l'École de Francfort et l'un de ses derniers héritiers – distance qui à vrai dire met en question l'unité historique de l'École elle-même. S'il est pourtant un fil rouge qui, au-delà des simples airs de famille, des références communes (Marx, Weber, Lukàcs, Freud) et des quelques thèmes partagés (la critique jamais démentie du positivisme, de la raison instrumentale, etc.), justifie le maintien du nom de baptême générique, c'est le souci éthique ou, pour mieux dire, le souci *critique* qui a toujours caractérisé les membres et héritiers de l'Institut für Sozialfors-

chung, et ce, dans un double sens : dans leur rapport non dogmatique aux grands textes fondateurs, d'une part, dans leur rapport distancié aux développements du capitalisme avancé, de l'autre, comme de tous les grands mouvements intellectuels, sociaux et politiques de ce siècle.

Toutefois, qui dit critique dit critère de la critique, et c'est sur ce point que l'éthique de la discussion amorcera sa systématique. Habermas le dit de manière synthétique dans un entretien réalisé au moment de la parution en allemand de la *Théorie de l'agir communicationnel* : « Ce qui rétrospectivement m'apparaît comme étant les faiblesses de la théorie critique, se résume dans les expressions clés : "fondements normatifs", "concept de vérité et rapport aux sciences" et "sous-estimation de l'État de droit démocratique" » (*Les Cahiers de philosophie*, 3, hiver 1986-1987, 63). Pour comprendre les enjeux de la *Diskursethik*, il faut donc tout d'abord rétablir la filiation thématique qui la rattache aux pères fondateurs de l'École de Francfort dont elle est l'héritière, à nouveau, critique.

Le problème : le déficit normatif de la première Théorie critique

Bien que sceptique, on vient de le voir, à l'égard de la puissance normative de la raison, Max Horkheimer n'a jamais eu la tentation de succomber sans combattre à la force tentaculaire de la raison instrumentale. Pour y résister, et au-delà de ses noirs diagnostics portant sur l'époque, Horkheimer a toujours exprimé l'espoir de voir se renouveler une nouvelle solidarité unissant tous les vivants, se référant là ouvertement à Schopenhauer. Mais l'impulsion *critique* guidée par l'analyse de la fausse conscience reste et restera première, au détriment de la détermination positive de ce que peut ou doit être une juste compréhension de soi. Le matérialisme moral de Horkheimer se traduit en effet en premier lieu par l'exigence de comprendre la morale « à partir des conditions de son apparition et de sa disparition » (« Matérialisme et morale » [1933], 1978, 100), de considérer en conséquence qu'il ne faut présupposer à la morale « aucune instance supra-historique » (100-101), telle la volonté autonome de Kant, ou, plus généralement, toutes les prétentions à la validité inconditionnelles propres aux figures de pensée idéalistes, qui ne peuvent les élever qu'au prix d'une occultation de leurs conditions socio-historiques d'émergence. Par là s'annonce l'exigence d'une *autoréflexion* mettant à jour le contexte des intérêts pratiques guidant la théorie, dévoilant par là même la fausse conscience dont, idéaliste, elle reste entachée.

Cette figure de la « morale miroir de la société » permet certes à Horkheimer de rétablir le contexte d'émergence agonique des systèmes moraux idéalistes, mais le confronte en même temps à la question du *point de vue normatif* à partir duquel s'exerce sa propre critique de la morale et de la société qu'elle reflète : la morale ne serait-elle, en ce sens, que spéculaire, il manquerait à Horkheimer lui-même cet indispensable élément de transcendance lui permettant d'exercer sa critique. C'est pourquoi Horkheimer définit la morale comme une « disposition psychique » qui « a quelque chose à voir avec l'amour » ([1933], 1978, 102), dans la mesure où elle considère la personne non en tant, par exemple, que sujet économique, moyen en vue d'une fin, mais « comme membre possible d'une société heureuse » (103). Se dessine alors l'image émancipatoire, révélée négativement par la détresse présente, du « libre épanouissement des forces créatrices de tous » (103), à l'image de ce qu'invoquera, sur des bases plus explicites et ouvertement freudiennes, Herbert Marcuse.

L'écueil de la critique autoréfutante est donc écarté par le recours au *sens immanent* de la morale : la morale est une disposition psychique qui se traduit dans des contenus déterminés, eux-mêmes reflets d'un état de la société et exprimant l'exigence d'un plus de rationalité par rapport à l'état actuel : « Les mots d'ordre de l'Aufklärung et de la Révolution française restent plus que jamais valables [...]. Ces idées ne sont rien d'autres que les différents traits de la société rationnelle telle qu'elle est anticipée comme fin nécessaire de la morale » (105). Le contenu déterminé de la morale prend une forme changeante selon le matériau historique auquel elle a affaire, mais son sens reste fondamentalement *émancipatoire* et *réconciliateur* : il s'agit toujours d'assurer les conditions plus rationnelles d'une société meilleure. Se manifeste là une confiance – que ne partagera pas Adorno – dans la force éclairante de la critique philosophique qui, restituant les contextes d'émergence dominés par les intérêts, s'en émancipe par la seule force de l'autoréflexion. On comprend avec de telles prémisses que la philosophie se mue chez Horkheimer en *théorie de la société* – conformément en cela au programme de la recherche matérialiste tel qu'il s'est affirmé dans la *Zeitschrift für Sozialforschung*. L'impulsion critique opère un effet de déflation sur les prétentions théoriques de toute forme d'idéalisme, et rapatrie la philosophie dans le champ des sciences sociales.

Mais le pessimisme croissant de Horkheimer ne fait qu'amplifier le problème, qui sera repris à nouveaux frais par Habermas à la suite de Apel : la force critique du jugement, aussi informée qu'elle puisse être par la négativité d'une situation qu'il dénonce, est *elle-même* submergée par une raison devenue purement instrumentale. La raison calculatrice, envahissant tout, signifie la renonciation au penser – ce sera là encore la signification de l'article « Raison et conservation de soi », paru tardivement en allemand (1970) mais écrit quelques mois avant la *Dialectique de la raison*, sur lequel Adorno et Horkheimer travaillèrent dans leur exil californien en 1941/1942.

Incontestablement, c'est là que se déploie l'acmé de la critique, notamment dans l'essai sur Sade, rédigé par Horkheimer, « Juliette, ou Raison et morale ». La raison, nominalistement épurée de tout contenu objectif prédonné, est livrée à la seule conservation de soi, indépendamment de toute considération sur le bien et le mal. La morale est expulsée du domaine de la raison – tel est, aux yeux de Horkheimer, le sens de la mise en scène de Sade, dont l'image saisissante, et manifestement inspirée de ce chapitre de *La Dialectique de la raison*, sera donnée par le Pasolini des *120 jours de Sodome*. Une raison réduite à la seule intelligence de l'autoconservation, libre à l'égard de tout objectif « objectif », c'est là le monde de Sade, le monde où la domination est à elle-même sa propre fin, et la pensée son organe, une pensée qui n'est pas plus liée à la moralité qu'à l'immoralité. D'où cette phrase, qui a choqué Habermas, et qui semble sonner le glas de toute tentative de fonder la morale en raison : « Le fait de ne pas avoir masqué, mais d'avoir proclamé à haute voix l'impossibilité de produire contre le meurtre un argument de principe qui soit fondé sur la raison, a alimenté la haine avec laquelle précisément les progressistes d'aujourd'hui poursuivent encore Sade et Nietzsche » (*La Dialectique de la raison* [1944], Paris, Gallimard, 1974, 127). Le même verdict retentit dans *Éclipse de la raison* ([1947], Paris, Payot, 1974, 33-34) : « L'énoncé, selon lequel la justice et la liberté sont meilleures en soi que l'injustice et l'oppression, est scientifiquement invérifiable et inutile. Il est devenu aussi vide de sens que l'énoncé selon lequel le rouge est plus beau que le bleu... La raison subjective se conforme à n'importe quoi. » Contrecarrer un tel défaitisme de la raison pratique sera un puissant aiguillon à l'heure du déploiement de la morale communicationnelle.

Mais, une fois identifiés raison et entendement, qu'est-ce qui peut, là encore, au-delà de cette invocation purement incantatoire, assurer la force normative de la *Théorie critique* ? C'est le problème méta-éthique fondamental qui mobilisera les tenants de l'éthique de la discussion. Certes, l'Introduction à *La Dialectique de la raison* témoigne encore de la confiance de Horkheimer dans l'étincelle de raison que laisse malgré tout subsister l'autodestruction de la raison : « La raison doit prendre conscience d'elle-même si les hommes ne doivent pas être trahis totalement » (17). Mais d'où la *Théorie critique* tire-t-elle sa force *critique*, dès lors que l'invasion de la raison subjective étouffe *toute* réflexion ? Pour Horkheimer, elle la tire de la force dialectique du *bonheur* vers lequel tendent tous les hommes, *ultima ratio* de toute théorie normative matérialiste.

Mais la difficulté est patente : trop déconstructiviste pour pouvoir nommer le bien auquel elle prétend (il n'est qu'une image en creux), trop sceptique à l'égard de la raison pour lui confier une tâche de fondation devenue impossible, l'aspiration morale de Horkheimer visant à abolir les conditions d'injustice ne peut emprunter ses réquisits normatifs qu'à un autre de la raison – et elle le fait à la théologie sécularisée de la morale de la pitié de Schopenhauer, fondée dans la solidarité entre tous les vivants, dans la conscience « d'une volonté s'affirmant dans tout ce qui est fini, se reflétant défigurée dans la pluralité, mais néanmoins profondément identique » (*Gesammelte Schriften 7*, Francfort/Main, Fischer, 1985, 193). La critique de la raison instrumentale oscille, dans une insurmontable aporie, entre le recours déflationniste aux sciences sociales et l'invocation religieuse d'une morale de la pitié, comme il l'avoue lui-même dans une remarque de ses *Notes critiques (1949-1969)* : la théorie de la société « a remplacé la théologie, mais sans trouver un nouveau ciel à indiquer, pas même un ciel terrestre. Elle ne peut certes le chasser de l'esprit, voilà pourquoi aussi on lui demande toujours le chemin qui mène là-bas. Comme si ce n'était justement pas sa découverte, que le ciel dont on peut indiquer le chemin n'en est pas un » ([1974], 1993, 94). Après l'Aufklärung, la morale est impossible parce que la théologie est perdue, et que « c'est chimère de vouloir sauvegarder un sens inconditionné sans Dieu ».

Si Horkheimer aboutit finalement à une impossible théologie sur fond d'impossible Aufklärung, sans espoir d'une issue salvatrice, Adorno pouvait s'en remettre à l'expérience de l'art moderne pour y déceler l'opposé de la raison instrumentale vouée à l'autoconservation. Car son diagnostic initial, posé lui aussi dans la *Dialectique de la raison*, est évidemment le même que celui de Horkheimer : à l'image d'Ulysse s'arrachant à la puissance des forces mythiques, l'histoire de la formation de soi est l'histoire d'une libération muée en répression de la nature interne et de son aspiration au bonheur, l'audace dialectique faisant de l'instance répressive l'instance asservie (le sujet). Seule la répression de la nature interne rend possible la maîtrise de la nature externe, ce dont le concept est l'instrument. S'il y a, véritablement, « scission de la vie en l'esprit et son objet » ([1947], 1974, 253) – principe même de la raison instrumentale objectivant tout et s'oubliant elle-même –, il appartiendra à la dialectique négative de la surmonter, en imputant à la philosophie la tâche paradoxale et aporétique, l'effort « d'arriver au-delà du concept par le concept » (*Dialectique négative* [1966], 1992, 20). Cet au-delà du concept est pour Adorno la *mimésis*, c'est-à-dire cette réceptivité des sens, cette fusion ou union communicationnelle qui brise le carcan de la réification, faisant signe vers un échange sans violence du sujet avec la nature.

Or, c'est dans l'art que l'esprit maintient ce moment de *mimésis* préfigurant l'utopie réconciliatrice entre tous les êtres vivants. C'est dans cette antithèse apposée à la raison instrumentale et à la réalité empirique en général que réside la négativité

constitutive de l'art ; mais cette négativité faisant signe vers la réconciliation ne peut être pensée qu'aporétiquement, sous peine de retomber sous le joug du concept ou de la connaissance. La vérité qui se manifeste dans l'art doit rester insaisissable, l'art doit s'épuiser dans la négation du sens – mais il doit pour cela garder au moins une *trace* de sens : telle est l'antinomie de l'art moderne, restituée au mieux, pour Adorno, par Beckett. C'est l'art qui est porteur d'une telle force de réconciliation capable de dépasser, pour le dire ici encore en termes schopenhauériens, le principe d'individuation, réconciliation impensable, simplement saisissable dans l'expérience esthétique faisant signe vers un au-delà du monde. L'autre de l'esprit instrumental – la *mimésis* – lui est à ce point étranger qu'il échappe à toute pensée conceptuelle – ce qui reconduit le problème des fondements normatifs de la critique : comment faire droit à l'idée de réconciliation, si celle-ci doit échapper à tout discours ? L'idée d'une communication sans entrave qui la sous-tend ne peut être postulée qu'implicitement, secrètement, comme chiffre d'une vérité d'avant la raison – vérité que la *Dialectique négative* (mais déjà la *Dialectique de la raison*) s'évertue pourtant à réputer impossible. Ainsi, parce que la critique de la raison instrumentale englobe *aussi* la théorie, elle ne peut plus trouver d'assise que dans un art dont elle ne peut plus dire le concept. De la sorte, la faculté mimétique reste résolument opaque à elle-même.

L'éthique de la discussion de Jürgen Habermas

C'est au contraire sur la voie pourtant ouvertement condamnée par les pères fondateurs que la deuxième génération de l'École s'engagera pour s'expliquer avec le problème du fondement normatif de la critique – sur la voie d'une philosophie du langage et de la communication. Curieusement, c'est pourtant Horkheimer lui-même qui en donne la première formulation. En effet, bien que *La Dialectique de la raison* ait encore renforcé le verdict sans appel que Horkheimer prononçait à l'encontre du langage dans « Matérialisme et morale », en affirmant qu'il avait perdu son sens et que toute communication était faussée et partie de l'aliénation, ce même Horkheimer faisait part dans une correspondance à Adorno d'une intuition semble-t-il encore fugitive et que lui-même ne considérait qu'avec circonspection – elle ne deviendra l'objet d'un programme philosophique que deux décennies plus tard, sous les plumes conjointes d'Apel et de Habermas. C'était l'idée que le déficit normatif de la Théorie critique – le problème du critère de la critique – pourrait être comblé par une théorie du langage, langage dont la rationalité intrinsèque permettrait de fournir à la critique son fondement. Il vaut la peine de citer ces textes peu connus :

> Tout à fait indépendamment de l'intention psychologique du locuteur, la langue vise à cette universalité que l'on a attribuée à la seule raison. L'interprétation de cette universalité conduit nécessairement à l'idée de société juste. Quand elle est au service de ce qui est, le langage doit donc se trouver en contradiction constante avec lui-même, et cela se révèle dans les diverses structures linguistiques elles-mêmes. [...] La contradiction serait toujours celle entre se mettre au service de la pratique dominante et conserver la nécessaire visée de l'universalité correcte.. (lettre du 14 sept. 1941, cité par Wiggershaus, *L'École de Francfort*, 1993, 492-493).

Et encore :

> Adresser la parole à quelqu'un signifie au fond le reconnaître comme un membre possible de la communauté à venir d'hommes libres. La parole crée un rapport commun à la vérité, donc l'affirmation la plus fondamentale de l'existence d'autrui à qui on adresse la parole, et même en fait de toutes les existences d'après leurs possibilités. Tant que la parole nie les possibilités, elle se trouve en contradiction avec elle-même. La parole du surveillant dans un camp de concentration est en soi un effroyable contresens, quel que soit son contenu ; c'est donc qu'elle condamne la fonction même du locuteur.

Adorno approuva avec enthousiasme, et renchérit (Adorno à Horkheimer, 23 sept. 1941, *ibid.*, 494) :

> Je n'ai fait aucune expérience aussi forte que celle du rapport à la vérité qui réside dans le fait d'adresser la parole, et ceci d'une façon toute spécifique. Il m'a en effet toujours semblé et il me semble au fond encore maintenant difficile de comprendre qu'un homme qui parle puisse être une crapule ou puisse mentir. Mon sentiment de la prétention du langage à la vérité est si fort qu'il l'emporte sur toute psychologie...

Ces profondes intuitions resteront pourtant, sous les plumes de Horkheimer et Adorno, lettre morte. Dans son premier écrit important, *L'Espace public* ([1962], 1986), Habermas allait, lui, mettre en évidence, sur des bases historiques, la teneur normative immanente du concept *politique* d'espace public tel qu'il s'est mis en place à l'époque de la Révolution française, et caractérisé par *l'usage public du raisonnement* ; cet espace public, tel qu'il s'est historiquement établi, recèle bien les exigences d'une raison critique s'exerçant dans la discussion, d'une communication exempte de domination, ou d'une égalité principielle des personnes ; mais ce n'était là somme toute que le sens, historiquement contingent, que les acteurs de l'époque ont donné à leur propre action. Ce n'est qu'une décennie plus tard que Habermas disposera des moyens *conceptuels* lui permettant d'asseoir philosophiquement l'idéal démocratique, et de fonder en raison, sur le fond d'une critique de la raison instrumentale, une morale communicationnelle à prétention universaliste.

La thèse qui le guide dès 1970 est simple : on peut, *à partir des structures de la communication langagière*, en tant que telles affranchies de tout lien contextuel, dégager un point de vue normatif qui serve de critère à la critique, et ce en mettant en évidence la teneur normative de l'idée *d'intercompréhension* qui est au cœur de l'usage des langues naturelles. L'essentiel de l'analyse vise à dégager les limitations structurelles – c'est-à-dire

indépendantes de la volonté des locuteurs – sous lesquelles sont placées les interactions médiatisées par le langage, limitations en ce sens *grammaticales* qui s'imposent aux acteurs dès lors qu'ils s'engagent dans une coordination d'action. Moyennant une analyse adéquate, ces limitations livreront leur contenu normatif.

Il reviendra à la méthode dite de la « pragmatique formelle » d'opérer la *reconstruction rationnelle* des règles sous-jacentes à la compétence communicationnelle. Il s'agit bien là d'une *reconstruction* au sens de la grammaire générative, c'est-à-dire d'une explicitation systématique d'un savoir préthéorique dont disposent les acteurs, ou encore d'une mise en évidence de ce qui est depuis toujours présupposé dans une *praxis*, en l'occurrence dans la praxis communicationnelle. Ces règles grammaticales ont le statut d'une limitation *transcendantale* ou *quasi transcendantale* qui structure la communication au sein des langues naturelles. Ainsi – et cela est décisif dans la réception que fait Habermas de la théorie des actes de langage d'Austin et de Searle, à laquelle il doit évidemment beaucoup –, parler, c'est *ipso facto élever une prétention à la validité*, c'est-à-dire s'engager sur le sol intersubjectif de la criticabilité permettant l'*entente* : « Tout acteur communicationnel qui accomplit un acte de parole quelconque est forcé *[muß]* d'exprimer des prétentions universelles à la validité et de supposer qu'il est possible de les honorer » (*Logique des sciences sociales et autres essais*, 1987, 331). Nous ne pourrions absolument pas nous entendre sur quelque chose dans le monde s'il n'y avait pas, *factuellement* inscrites dans le langage, des prétentions *contrefactuelles* à la validité – prétentions à la vérité dans le cas des propositions assertives, prétentions à la justesse dans le cas des propositions normatives, prétentions à l'authenticité dans le cas des propositions expressives.

Dans les trois cas, ce qui nous permet d'honorer les prétentions, ce sont des *raisons*, car, dit-il, « une telle prétention ne peut être récusée que sous la forme d'une critique, et contre la critique, elle ne peut être défendue que sous la forme d'une réfutation » (*Théorie de l'agir communicationnel 1*, 1987, 310), ce qui ne peut être fait qu'en exhibant des raisons. Par là, Habermas lie de façon *interne* la validité d'un énoncé aux *arguments* que l'on peut produire pour, le cas échéant, le justifier. En élevant l'une des trois prétentions à la validité citées, le locuteur fait en effet au moins implicitement fond sur un stock de raisons qu'il pourrait être amené à produire, si son énoncé venait à être contesté. La pointe de son analyse pragmatique des structures langagières réside donc dans la mise en évidence du potentiel de rationalité sis dans la force illocutionnaire de tout énoncé (force illocutionnaire que Austin avait expressément taxée d'irrationnelle) ; c'est là le noyau de toute la construction : « Par leurs actes illocutoires, les intéressés émettent des prétentions à la validité et en exigent la reconnaissance. Mais cette reconnaissance n'est pas forcément irrationnelle, car les prétentions à la validité ont un caractère cognitif et sont susceptibles de vérification. C'est pourquoi je défendrai la thèse suivante : *en dernière instance, si le locuteur peut agir sur l'auditeur, et l'auditeur sur le locuteur, l'un et l'autre sur le mode illocutoire, c'est que les engagements caractéristiques des actes de parole sont liés à des exigences de validité cognitivement vérifiables*, c'est, autrement dit, que les obligations réciproques ont une base rationnelle » (*Logique des sciences sociales et autres essais,* 404). La force de coordination des actions langagières réside donc dans leur rationalité – c'est dans cette thèse que s'enracinera le cognitivisme de la *Diskursethik*.

Les accents idéalistes – que Horkheimer, comme on l'a vu, semblait dénoncer par avance dans « Matérialisme et morale » – qui paraissent adhérer à cette conception du langage comme originairement orienté vers l'intercompréhension, doivent être tempérés, car ils se ramènent somme toute à la thèse minimale selon laquelle une communication perturbée ne peut être perçue et critiquée comme perturbée que si l'on dispose, même négativement, même inchoativement, d'un concept de communication non perturbée. Une telle thèse ne préjuge en rien de la rationalité de notre « monde de la vie », encore moins présuppose-t-elle que nous vivions dans le meilleur des mondes possibles : elle se contente d'affirmer que pour pouvoir déplorer l'irrationalité d'un « monde de la vie » ou la distorsion de nos contextes communicationnels, nous devons précisément être en possession d'un critère permettant de le faire – et que ce critère est fourni par le concept d'une communication non perturbée, ou encore : par l'idée d'une situation idéale de parole, nécessairement présupposée dans toute interaction langagière.

La mise au jour des idéalisations inhérentes aux actes de parole a donc, en un certain sens, le statut d'une explication conceptuelle : ces idéalisations révèlent le sens de ce que parler veut dire. La situation idéale de parole révèle le sens de la vérité : ce sur quoi la communauté de communication idéalement élargie se mett*rait* rationnellement d'accord. Mais cette explication conceptuelle met dans le même temps en évidence la dimension transcendantale de l'acte de parler – « transcendantale », ici, au sens fort de ce qui, d'une part, constitue la condition de possibilité d'une pratique, et de ce qui, d'autre part, ne laisse pas le choix à ses participants : il s'agit bien d'une « supposition inévitable que nous faisons réciproquement dans les discussions » (*Logique*..., 325). Face à cela, les objections pseudo-matérialistes qui toutes mettent l'accent sur les contraintes empiriques entravant la communication réelle sont de peu de poids ; car *ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de communication idéale qu'il n'y a pas d'idéal de la communication.*

Ceci renvoie à la bifacialité constitutive des prétentions à la validité : d'une part, elles sont toujours élevées dans des contextes précis, dans des situations d'intérêts déterminées, etc., dépendantes qu'elles sont par nature de leur contexte d'émergence ; mais, d'autre part, en tant qu'elles sont des prétentions, elles font toujours signe vers un horizon de validité transcendant les contextes particuliers. Le contexte d'émergence, les formes de vie ou le monde vécu sont toujours « transcendables » en direction d'une entente intersubjective possible, car *la genèse n'est pas la validité*, bien que tout acte de langage ait une genèse et prétende à la validité : c'est là leur visage de Janus.

La prétention à la validité inscrite dans les forces illocutionnaires des langues naturelles offre donc à Habermas le socle de rationalité lui permettant de déployer le triple projet d'une théorie de la société, d'une théorie de la modernité et d'une théorie de la morale. La systématique d'ensemble a été exposée dans les deux imposants volumes de la *Théorie de l'agir communicationnel* ([1981], 1987), essentiellement consacrée à la problématique des sciences sociales. La question spécifique de la théorie du droit et de la démocratie est développée dans *Faktizität und Geltung* (1992). La théorie de la modernité, comprise comme le projet inachevé d'une raison communicationnelle déployant au sein d'une société complexe ses ressources propres qu'aucun « défaitisme de la raison » ne saurait démentir totalement, est exposée dans *Le Discours philosophique de la modernité* [1988], 1988). Quant à la théorie morale, elle est élaborée dans *Morale et Communication* ([1983], 1986), puis précisée dans *De l'éthique de la discussion* ([1991], 1992).

Dès lors que l'accent est mis sur la force d'entente inhérente aux actes de langage, le phénomène moral va être défini comme cette entente spécifique portant sur des prétentions à la validité *normative*. Ce qu'il faut expliquer, ce sont les conditions permettant de caractériser une norme comme valide. Déplacement considérable : il ne s'agit plus, à la manière d'Aristote et de la tradition qu'il inaugure, d'établir les conditions d'une vie heureuse (ce qui, pour Habermas, est le domaine spécifique de *l'éthique*), mais celles d'un agir *juste*, au regard des prétentions que chacun des concernés peut élever (ce qui caractérise proprement la *morale*). D'où le principe « D », qui explicite le *sens* de la validité : « Valides sont précisément celles des normes d'action auxquelles tous les concernés possibles pourraient donner leur accord en tant que participants à des discussions rationnelles. » Il est entendu dans cette définition que « norme d'action » veut dire attentes de comportement généralisées, que les « concernés » sont ceux qui, de manière prévisible, sont ou pourraient être touchés dans leurs intérêts, et que la discussion rationnelle est celle où chacun peut, sous des conditions de communication suffisamment remplies, prendre sa part à l'acquittement de prétentions à la validité problématiques. Ce n'est que lorsque le principe discursif D est spécifié comme devant réguler impartialement un conflit d'intérêts qu'il se transforme en la *règle d'argumentation* U : « Toute norme valable doit satisfaire la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptés par *toutes* les personnes concernées (et préférés aux répercussions des autres possibilités connues de règlement) » (*Morale et Communication*, 86-87).

U est en charge de valider, de tester des normes, non de les produire. Selon sa formulation, seules sont justifiées des normes susceptibles de l'accord rationnel *de tous* ; d'où l'idée des « intérêts *universalisables* », seuls capables, par définition, de passer le test d'universalisation. C'est cette exigence de rationalité (seule garante possible, pour Habermas, d'universalité) sise au cœur des actes illocutionnaires qui engendre la stricte distinction entre la *morale* – expression d'intérêts universalisables et donc susceptibles de consensus – et *l'éthique*, expression d'aspirations particulières et de préférences axiologiques subjectives. Seule la première est l'objet de l'éthique de la discussion (pour cette raison mal nommée), parce qu'elle est seule capable de fournir matière à consensus ; les préférences axiologiques concernant la vie bonne sont toujours entachées d'idiosyncrasie. Or, il appert que les seuls intérêts susceptibles d'être universalisés sont ceux qui expriment les *présuppositions (universelles) de l'argumentation en général*, présuppositions qu'il faut encore, naturellement, traduire dans la forme historique concrète que chaque époque leur confère. Il reste que la *Diskursethik* ne peut se borner qu'à expliciter les conditions procédurales d'une communication satisfaisant à ses propres présuppositions, conditions qui sont seules susceptibles de conférer légitimité à une norme litigieuse. L'éthique de la discussion n'est non seulement pas une éthique parce qu'elle ne s'occupe que de morale, au sens qui vient d'être défini, mais parce qu'elle n'est, en toute rigueur, qu'une *méta*éthique.

En faisant de l'acquittement intersubjectif de prétentions à la validité le point focal de son analyse, l'éthique de la discussion ménage une place centrale au *conflit*, puisqu'une telle prétention n'a à être honorée que lorsqu'une norme est devenue litigieuse. Elle est ainsi taillée à la mesure d'une régulation impartiale des conflits, sans rien préjuger substantiellement de la solution qui le réglera : elle se contente d'établir les conditions normatives de celle qui pourra valoir légitimement. Cela fait d'ailleurs partie intégrante du dispositif propre à une morale postmétaphysique que de placer au centre de son souci normatif la notion *d'intérêts*, dans la mesure où son principe même lui interdit

de légitimer une norme devenue litigieuse par obéissance à un critère qui serait *extérieur* aux concernés eux-mêmes ; la volonté commune validant une norme doit tout d'abord *s'élaborer* dans la procédure de concertation, à partir de ce que chacun fait valoir comme son intérêt. Aucun juge extérieur ne peut se substituer à cette élaboration, il y faut une discussion réelle. C'est précisément parce que le conflit est l'expression d'intérêts auparavant réprimés, ou inapparents, qu'une théorie *critique* de la société, consciente de ses points d'appui normatifs, doit faire l'hypothèse *contrefactuelle* d'une situation idéale où tous les besoins et intérêts pourraient s'exprimer sans contrainte. De la sorte se dessine l'idée d'un universel *pragmatique*, décloisonné, où personne n'a le monopole ni de la vérité, ni de la critique ; ne peut valoir comme légitime que ce qui pourrait avoir l'assentiment de tous les concernés sous des conditions idéales de communication.

La morale habermassienne est déontologique, dans la mesure où, abandonnant les questions de la vie bonne, elle se concentre sur les questions de *justice*, c'est-à-dire de régulation impartiale des conflits ; elle est cognitiviste, dans la mesure où, refusant le subjectivisme des valeurs, elle considère que les propositions morales sont susceptibles de *vérité* ; mais elle est en même temps non réaliste, car cette vérité n'est pas comprise dans le sens des sciences objectivantes, mais comme *acquittement de prétentions à la validité* (normative) sous des conditions idéales de communication ; elle est en outre procédurale, dans la mesure où « U » n'est pas une norme censée s'appliquer directement à telle ou telle situation, mais représente une *règle d'argumentation* servant à tester les normes morales elles-mêmes ; enfin, elle est universaliste, dans la mesure où « U » n'est pas l'expression d'une intuition morale historiquement contingente, mais rend compte des *présuppositions de toute argumentation en général* : « Quiconque entreprend sérieusement la tentative de participer à une argumentation s'engage implicitement dans des présuppositions pragmatiques universelles qui ont un contenu moral ; le principe moral se laisse déduire à partir du contenu de ces présuppositions d'argumentation, pour peu que l'on sache ce que cela veut dire de justifier une norme d'action » – c'est là, résumée, la quintessence de la démarche habermassienne.

Le déficit normatif qui a toujours été le point aveugle de la Théorie critique, Habermas le comble donc en recourant à la figure « postmétaphysique » d'un contenu normatif *immanent* au médium langagier lui-même, montrant par là – contre Horkheimer et Adorno – que l'entente intersubjective est tout aussi constitutive de la sphère de l'esprit que l'est l'objectivation nécessaire aux sciences empiriques. La raison instrumentale est ainsi détrônée de sa situation de monopole, elle est dépouillée des privilèges exorbitants que lui conférait le modèle de la philosophie de la conscience, toujours liée au modèle de la relation sujet-objet. En déployant la force normative du paradigme communicationnel sujet-sujet, puis en exhibant, sur la base de la pragmatique formelle, le noyau rationnel des actes de langage, Habermas a déployé à son maximum de systématicité l'intuition étouffée qu'esquissait Horkheimer, comme on l'a vu dans ses lettres à Adorno de l'automne 1941.

L'éthique de la discussion de Karl Otto Apel

Un important débat, au demeurant très technique, oppose Habermas à celui qui a été son guide en la matière, et dont il a d'ailleurs salué « la grandiose tentative » (*Raison et Légitimité*, [1973], 1978, 204), Karl Otto Apel. Apel a donné dès 1973, dans le dernier chapitre de sa *Transformation der Philosophie* – traduit séparément en français (*L'Éthique à l'âge de la science*, 1987) –, une version très systématique, et à la hauteur de ce que représente pour l'idéalisme *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, d'une morale d'après le tournant pragmatique opéré en philosophie du langage. Contre la constellation de complémentarité qui, dans la philosophie occidentale moderne, oppose une science objectiviste à telle ou telle forme d'existentialisme subjectiviste des valeurs, condamnant par là toute tentative de fonder la morale en raison au moment même où, le destin planétaire aidant, on en a le plus besoin, Apel tient que la méthode de la *contradiction performative* permet de renouveler la philosophie transcendantale, en indiquant le point absolument indépassable de toute réflexion. Seule une éthique fondée de la sorte permettra de briser le délétère pluralisme des valeurs, tout en répondant aux exigences d'une éthique planétaire.

Ce point ultime de la réflexion concerne les conditions de sens en général, mis à jour par la contradiction performative, c'est-à-dire par la mise en contradiction des inévitables présupposés de la communication avec ce qui est dit dans cette communication. Ainsi, la logique elle-même *présuppose*-t-elle une éthique, parce que « la validité logique des arguments ne peut pas être contrôlée sans présupposer en principe une communauté de penseurs capables de parvenir à une compréhension intersubjective et à la formation d'un consensus » (*L'Éthique à l'âge de la science*, [1973] 1987, 92). Le point de vue adopté par Apel est celui d'une *critique transcendantale du sens* : poursuivant en cela la critique pragmatique de Charles Sanders Peirce (la structure dialogique ou communicationnelle de la connaissance), auquel il a consacré une importante étude (*Der Denkweg von C. S. Peirce* Francfort/Main, Suhrkamp, 1975), ainsi que la critique du « solipsisme méthodique » (Descartes, Kant, Husserl) par Wittgenstein (« Un seul » ne peut pas penser, ni « suivre une règle »), Apel renouvelle la réflexion transcendantale en

montrant que toute compréhension, et tout sens possible en général, a comme condition de possibilité une position communicationnelle qui elle-même recèle dès toujours le double réquisit normatif de tendre par principe à un accord intersubjectif, et de présupposer la volonté de respecter cet accord. Ainsi par exemple, il est facile pour Apel de montrer que les faillibilistes radicaux eux-mêmes (Popper, Albert) entrent dans une contradiction performative : car toute falsification, aussi radicale soit-elle, présuppose des normes de falsification qui, elles, ne peuvent être falsifiées, sous peine de ne plus savoir ce que falsifier veut dire. Or, lorsque l'on touche à ce qui ne peut être contesté sans autocontradiction performative, *on atteint précisément les présuppositions pragmatico-transcendantales de l'argumentation*, que l'on doit dès toujours avoir reconnues. C'est là ce qu'il appelle la *fondation ultime*, pensée, c'est à bien noter, non sur le mode de la déduction logique, où l'on part d'une prémisse fondamentale à partir de laquelle on déduit tout ce qui suit, mais sur celui de la stricte *réflexion*, où l'on s'interroge sur ce qui ne peut pas ne pas être dès toujours présupposé : sur les conditions de possibilité d'une critique *valide* – ce qu'elle ne peut être qu'intersubjectivement. Ceci présuppose des normes, qui sont dès lors *l'*a priori *de toute communauté de communication*, inévitablement fondée sur la relation sujet-cosujet.

Or, au-delà du fait que l'horizon de Apel soit une *critique du sens*, alors que celui de Habermas est une *théorie de l'agir* ; au-delà du fait qu'ils n'interprètent pas les présupposés normatifs de la communication de manière identique (pour Habermas, ils se ramènent à ce qui est idéalement requis pour que soit menée à bien une argumentation réelle, alors qu'Apel leur confère plutôt *directement* le sens – qu'il est vrai Habermas ne renierait pas, bien qu'il soit plus prudent sur la transposition immédiate des présupposés de l'argumentation en principes d'action – d'un triple principe de justice, de solidarité et de coresponsabilité) ; le débat fondamental entre les deux héritiers-réformateurs de l'École de Francfort porte sur le *statut* de ces présuppositions communicationnelles : strictement transcendantales pour Apel, absolument infalsifiables, elles valent comme *Letztbegründung* (fondation ultime), elles valent *en soi* et sont à ses yeux ce qui permet enfin à la Théorie critique d'être véritablement critique. Pour Habermas en revanche, elles ne sont que « quasi transcendantales », ancrées qu'elles sont dans les langues naturelles, et non dans une nature de la raison ; à ce titre, elles sont sans alternative pensable *pour nous*, et fournissent donc bien le critère de la critique, sans pourtant refuser de faire droit à la possibilité – il est vrai pour l'heure purement hypothétique – d'une pensée tout autre. Il y a pour lui un reste de dogmatisme dans l'assimilation apélienne de ce qui vaut pour nous à ce qui vaut en soi. Pour Habermas, la reconstruction pragmatico-phénoménologique suffit à asseoir la critique – les présuppositions qu'il dégage acquièrent par là la dignité de ce que l'on pourrait appeler un « fait de reconstruction », pour nous, individus capables de parler et d'agir, indépassable, et il n'est nul besoin d'invoquer en sus un « fait transcendantal » à la Apel.

Quoi qu'il en soit, et comme le révèle encore cette dernière discussion, l'histoire de l'École de Francfort du point de vue éthique se laisse lire comme un devenir-réflexif du critère de la critique. Les apories du déficit critique de la théorie, assumées chez Adorno jusque dans les paradoxes d'une « dialectique négative », refoulées chez Horkheimer jusqu'à se muer en théologie sécularisée, sont l'aiguillon qui a motivé le renouvellement pragmatique de la philosophie transcendantale chez Apel et le déploiement de la philosophie reconstructrice chez Habermas. Par là, le modèle de l'autoréflexion, quelle que soit l'interprétation qu'on en retient, s'est délibérément engagé dans la voie langagière inaugurée par la pragmatique des actes de langage d'Austin et Searle, voie langagière résolument *autre* que celle empruntée par la philosophie analytique dominante, tout entière concentrée sur ce que Apel appelle le paradigme « sémantico-référentiel », exclusivement fondé sur la fonction représentative des propositions. Car la grande affaire de la théorie critique renouvelée, c'est que tout sujet, en tant qu'il est capable de parler et d'agir, fait dès toujours partie d'une *communauté* de sujets capables de parler et d'agir, et se trouvent, à ce titre, dès toujours engagés dans des processus de reconnaissance gros de réquisits normatifs qu'il revient à la théorie de mettre en lumière. La mobilisation du savoir réfexif des usagers du langage met ainsi en évidence le primat de l'intersubjectivité communicationnelle. La grande performance de la Théorie critique ainsi comprise, c'est d'avoir montré qu'il y avait en quelque sorte un moment de mimésis *immanent* à la raison elle-même, une sorte de moment intra-utopique de réconciliation au-delà de l'irrépressible pluralisation des aspirations qui est la marque spécifique de la modernité. En refusant d'ancrer la critique dans un fait transcendant donné pour premier, en déployant de l'intérieur, par autoréflexion, les ressources propres de la raison communicationnelle, l'éthique de la discussion établit ses critères de manière *immanente* à la raison pratique elle-même, en tant que celle-ci est dès toujours enchâssée dans un processus intersubjectif. C'est là sa réponse spécifique au défi que porte à l'unité de la raison pratique ce que John Rawls a appelé avec justesse « le fait du pluralisme ».

► ADORNO T., *Minima Moralia*, Paris, Payot, 1983 ; *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992 ; *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1974. — APEL K. O., *Transformation der Philosophie*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1973 ; *L'Éthique à l'âge de la science. L'*a priori *de la commu-*

nauté communicationnelle et les fondements de l'éthique, Lille, Presses univ., 1987 ; *Éthique de la discussion*, Paris, Le Cerf, 1994 ; *Discussion et responsabilité*, t. 2, Paris, Le Cerf, 1998 ; *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Suhrkamp, 1996 ; *Zur Anwendung der diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, 1993.
BENHABIB S., *Critique, Norm and Utopia*, New York, Columbia Univ. Press, 1986. — BOUCHINDHOMME C. & ROCHLITZ R. éd., *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Le Cerf, 1999. — CUSSET Y., *Habermas : l'espoir de la discussion*, Paris, Michalon, 2001. — DEVENNEY M., *Ethics and politics in contemporary theory : between critical theory and post-Marxism*, New York, Routledge, 2004. — DUPORTAIL G.-F., *Phénoménologie de la communication*, Ellipse, 1999. — FERRY J.-M., *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987 ; *Philosophie de la communication 1*, Paris, Le Cerf, 1994. — GEUSS R., *The Idea of Critical Theory*, Cambridge, Univ. Press, 1981. — HABERMAS J., *L'Espace public*, Paris, Payot, 1986 ; *Raison et Légitimité. Problème de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot, 1978 ; *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vol., Paris, Fayard, 1987 ; *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987 ; *Morale et Communication*, Paris, Le Cerf, 1986 ; *De l'éthique de la discussion*, Paris, Le Cerf, 1992 ; *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997 ; *Débat sur la justice politique* (avec J. Rawls), Paris, Le Cerf, 1997 ; *Droit et morale*, Paris, Le Seuil, 1997 ; *La Paix perpétuelle*, Paris, Le Cerf, 1996 ; *Sociologie et théorie du langage*, Paris, A. Colin, 1993 ; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, 1999 ; *Die Einbeziehung des Anderen Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, 1999 ; *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, 1998 ; *Wahreit und Rechtfertigung philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, 1999 ; *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, 1995 (voir bibliographie complète à l'article « Habermas »).
HEATH J., *Communicative action and rational choice*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2001. — MCCARTHY T., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, MIT Press, 1978. — MÜNSTER A., *Le Principe « discussion » : Habermas, ou, le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*, Paris, Kimé, 1998. — SCHOMBERG R. von & BAYNES K. éd., *Discourse and democracy : essays on Habermas's Between facts and norms*, Albany, State Univ. of New York Press, 2002. — WIGGERSHAUS R., *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 1993.

Mark HUNYADI

→ *Apel ; Citoyen ; Déontologisme ; Habermas ; Impartialité ; Justification ; Société ; Sociologie.*

DISSUASION NUCLÉAIRE

Devenus la seule superpuissance mondiale, mais non la seule puissance nucléaire, loin de là, les États-Unis d'Amérique éprouvent le besoin de se protéger par un bouclier antibalistique contre de possibles attaques en provenance d'« États-voyous » ou de groupes terroristes. Les États-Unis ne peuvent cependant le faire que s'ils prouvent à leur ex-adversaire privilégié, ou ce qu'il en reste, la Russie, que même s'ils prenaient l'initiative d'attaquer la Russie par une première frappe nucléaire, celle-ci, même après une réduction sensible des arsenaux des deux nations, pourrait aisément se jouer du bouclier en question et anéantir la société américaine tout entière.

Ce paradoxe, au cœur des négociations américano-russes du printemps de l'an 2000, montre que les conditions nées de l'effondrement de la puissance soviétique n'ont rien ôté de son caractère absurde à la logique qui, sous le nom de dissuasion nucléaire, a, dit-on, évité au monde pendant un demi-siècle une apocalypse. La dissuasion implique que chaque nation offre aux possibles représailles de l'autre sa propre population en holocauste. La sécurité y est fille de la terreur. Si l'une des deux nations se protégeait, l'autre pourrait croire que la première se croit invulnérable et, pour prévenir une première frappe, frapperait la première. Cette logique folle a reçu un nom approprié : MAD, pour « Mutually Assured Destruction ». Les sociétés nucléaires sont à la fois vulnérables et invulnérables. Vulnérables, puisqu'elles peuvent mourir, en tant que sociétés, de l'agression d'un autre ; invulnérables, car elles ne mourront pas avant d'avoir fait mourir leur agresseur, ce dont elles seront toujours capables, quelle que soit la puissance de la frappe qui les fait s'effondrer.

Notre ambition se limite à présenter à grands traits la grammaire des arguments qui ont servi à juger, positivement ou négativement, la structure MAD tant au regard de la prudence qu'à celui de l'éthique. Les normes prudentielles s'intéressent à l'efficacité des actions militaires au regard de leur objectif, qui est d'assurer la défense nationale. Comme la dissuasion nucléaire est manifestement trop à l'étroit dans la tradition de la guerre juste, nous considérerons les deux principaux types de normes éthiques générales : les normes conséquentialistes et les normes déontologiques.

L'opinion reçue

Prenons pour base l'opinion reçue. La dissuasion nucléaire y apparaît, d'une part, comme non seulement justifiée, mais même requise par les normes de prudence – puisque la dissuasion semble être le seul moyen fiable dont nous disposions en temps de MAD pour éviter une guerre nucléaire et pour assurer la souveraineté nationale. Pour ce qui est de l'éthique, il semble que les normes conséquentialistes justifient la dissuasion nucléaire et que certaines normes déontologiques la condamnent.

Gregory Kavka (1987) a défendu la thèse qu'en situation MAD la morale ne peut pas ne pas adopter la maxime conséquentialiste en recherchant la maximisation de l'intérêt général de l'humanité tout entière – cette recherche conduisant aux mêmes jugements que la maximisation de l'intérêt national. La dissuasion nucléaire peut en effet être l'unique moyen d'éviter le déclenchement d'un conflit dont l'escalade mènerait, chez l'ennemi comme chez soi, à un cataclysme. Le refus de former l'intention de tuer des dizaines de mil-

lions d'innocents serait alors causalement suffisant pour produire des dizaines de millions de meurtres, chez soi mais chez l'autre aussi bien. Lorsque l'écart entre les conséquences de deux actions est immensément grand – il peut ici séparer la survie de l'humanité de son auto-anéantissement –, il serait tragiquement déraisonnable de ne pas adopter le critère conséquentialiste.

Peut-on cependant négliger les normes déontologiques ? Kavka est obligé de reconnaître la force du principe de l'intention mauvaise, fortement enraciné dans nos intuitions morales : il est mal de former l'intention de commettre un acte s'il est mal de commettre cet acte. Mais, admettre ce principe, tout en reconnaissant la force de l'argument conséquentialiste, nous plonge dans un paradoxe.

Appelons *p* : « Provoquer la mort de dizaines de millions d'innocents. »

L'argument conséquentialiste conclut que :

(1) *Il est bien de former l'intention de* p.

Par ailleurs :

(2) *Il est mal de* p.

On aboutit à une contradiction si l'on tient compte du principe de l'intention mauvaise :

(3) *Il est mal de former l'intention de* x *s'il est mal de* x.

Tel est, selon Kavka (1987), le paradoxe moral dans lequel nous plonge la simple possibilité d'une structure MAD. Jamais dans l'histoire des affaires humaines le conflit entre la morale commune, telle qu'elle s'exprime en (3), et la rationalité conséquentialiste, qui justifie (1), n'aura été aussi tragique.

La validité universelle de (3) a été mise en doute. On a souligné que l'intention dissuasive est simplement conditionnelle, mais cela ne supprime pas l'aporie. Si je forme le projet de vous tuer lorsque certaines conditions, en dehors de mon pouvoir, seront satisfaites, le statut moral de mon intention est le même que si elle était inconditionnelle. Mais, a-t-on fait remarquer, l'intention dissuasive n'est pas une intention conditionnelle au sens ordinaire du terme. Les conditions qui m'amèneraient à *p* sont si peu en dehors de mon pouvoir que ce que j'attends de mon intention de *p* est précisément que ces conditions ne seront pas réalisées. L'acte de tuer 50 millions d'innocents est un mal incommensurable, même si c'est en représailles d'une première attaque qui a causé chez soi d'immenses dommages. Mais, ajoute-t-on aussitôt, notre force de frappe n'est pas là pour liquider 50 millions d'innocents, elle est là pour empêcher que les conditions qui nous amèneraient à liquider 50 millions d'innocents soient satisfaites (Hardin, 1987). L'intention dissuasive serait, dans les termes de Kavka, « autoréfutante ».

Le jugement de l'opinion reçue oppose donc non seulement la prudence et l'éthique ; il met l'éthique en contradiction avec elle-même. Avec Lee (1996), on peut distinguer trois grandes stratégies pour dépasser cette aporie. Le révisionnisme prudentiel entend montrer que la dissuasion nucléaire est en réalité inefficace. Si c'est le cas, le paradoxe moral se dissout puisque, les normes conséquentialistes concluant de la même façon que les normes prudentielles, la proposition (1) devient fausse ; d'autre part, le jugement moral, maintenant assuré dans sa condamnation de la dissuasion nucléaire, s'accorde avec le jugement prudentiel.

La seconde stratégie, le révisionnisme stratégique, prend le contre-pied de la première. Elle distingue diverses formes de dissuasion, les formes anticités, qui visent délibérément des cibles civiles, et les formes antiforces, qui ne visent que des cibles militaires. Il se pourrait que certaines de ces dernières passent avec succès le test déontologique. Si c'est le cas, il existe une forme de dissuasion qui réconcilie prudence, conséquentialisme et déontologie.

Si ces deux solutions échouent, il reste le révisionnisme moral. Les deux premières critiquent les raisonnements et les jugements de base, sans remettre en cause les normes elles-mêmes ; la dernière en est réduite, pour concilier prudence et morale, à modifier les normes morales pour les adapter au jugement prudentiel.

Le révisionnisme prudentiel

L'argument visant à montrer l'inefficacité de la dissuasion part du paradoxe prudentiel (Gauthier, 1984) :

1) Il est rationnel de menacer l'ennemi de représailles nucléaires, mais il n'est pas rationnel de mettre cette menace à exécution.

2) S'il n'est pas rationnel de mettre une menace à exécution, la menace elle-même n'est pas rationnelle.

La menace a des effets autonomes (Kavka, 1983), c'est-à-dire indépendants des effets causés par son exécution. Les premiers sont éminemment positifs, puisque, en cas de succès dissuasif, l'ennemi renonce à son agression ; les seconds sont catastrophiques (d'où 1), deuxième partie). 1) dans sa première partie exprime qu'au regard de la rationalité, les effets autonomes de l'intention dissuasive doivent être pris en compte ; 2) affirme le contraire.

Selon Kavka (1987), il est rationnel de menacer l'ennemi de représailles nucléaires : c'est ce que dit 1). Mais il n'est pas *possible* à un sujet rationnel de le faire : on ne peut former l'intention de faire *p* si l'on n'a aucune raison de faire *p* et si l'on a de bonnes raisons de s'abstenir de *p*. Cette interprétation de 2) la rend compatible avec 1), mais au prix d'un autre paradoxe : dans la dissuasion nucléaire un sujet rationnel ne peut faire cela même qu'il est rationnel pour lui de faire.

Le paradoxe prudentiel a pris une autre forme, celle de l'autoréfutation :

3) Pour être efficace, la dissuasion nucléaire doit être absolument efficace.

4) Si la dissuasion nucléaire est absolument efficace, alors elle n'est pas efficace.

3) exprime, de manière plus radicale, la même idée que la seconde partie de 1) : la dissuasion nucléaire ne saurait tolérer aucun échec, car celui-ci serait fatal. Cette particularité de la dissuasion nucléaire la distingue absolument de la dissuasion classique, puisque celle-ci repose sur le fait qu'un échec peut conduire à une guerre avantageuse pour la puissance menaçante.

4) à l'instar de 2) exprime le problème de la *crédibilité*. Sans échec sanctionné, la dissuasion perd toute efficace. Il serait parfaitement irrationnel pour la puissance attaquée de contre-attaquer, et aucune donnée passée ne peut fonder une quelconque réputation de folie ou d'irrationalité.

Le paradoxe de l'autoréfutation se résout simplement par la conclusion que la dissuasion nucléaire est inefficace : si elle était efficace, elle le serait absolument ; si elle l'était absolument, elle ne serait pas efficace.

Le révisionnisme stratégique

La démarche consiste à « conventionnaliser » les armes nucléaires. À condition de déployer une stratégie antiforces, affirme-t-on, on peut envisager des conflits nucléaires limités. On peut donc concevoir de sortir gagnant de tels conflits. La dissuasion nucléaire peut alors être crédible et justifiée au regard de la prudence. Elle peut aussi être conforme aux normes déontologiques puisqu'elle n'a nul besoin de prendre des innocents en otage.

L'ambition des partisans de la stratégie antiforces est de dissoudre le paradoxe prudentiel en assurant la crédibilité de la dissuasion nucléaire. On peut arguer qu'ils font fausse route et qu'une stratégie antiforces est beaucoup moins crédible, et non pas plus crédible, qu'une stratégie qui vise la destruction massive de populations civiles. La raison en tient à la logique de la dissuasion à l'intérieur d'un conflit. La stratégie antiforces substitue à une situation de vulnérabilité mutuelle une situation où un côté seulement, celui qui a recours à cette stratégie, est vulnérable. La nation en question perd toute chance de dissuader l'ennemi de provoquer une escalade conduisant à la destruction de ses villes. Elle se prive de la capacité d'imposer la modération à l'adversaire. Les chances que le conflit nucléaire reste limité en sont réduites dramatiquement. L'adversaire n'a donc pas de raison décisive de présumer que la nation a la volonté et la détermination de mettre ses menaces nucléaires antiforces à exécution. Les menaces en question sont peu crédibles. C'est le prix que l'on paie à renoncer à ce qui fait la force de la dissuasion nucléaire, à savoir l'assurance d'une destruction mutuelle en cas de conflit.

Le révisionnisme moral

La défense la plus intéressante conceptuellement de MAD repose sur la distinction entre deux types de menaces nucléaires (Jervis, 1984) : d'un côté, la menace d'agir intentionnellement en ripostant à une agression (menace intentionnelle) ; de l'autre, la menace de renoncer à maîtriser un processus d'escalade (menace existentielle). La distinction est du même ordre qu'entre une intention d'agir et la prédiction de sa propre conduite. Je peux prévoir que, sous le coup de la colère, je causerai des dégâts sans avoir aucunement l'intention ni de me mettre en colère, ni de causer ces dégâts.

Selon les défenseurs de MAD, il peut être parfois rationnel de menacer alors même qu'il serait irrationnel de mettre sa menace à exécution. En faisant une menace intentionnelle on fait implicitement une menace existentielle ; cette dernière peut être efficace même s'il est irrationnel de mettre la menace intentionnelle à exécution. Le paradoxe prudentiel est ainsi résolu.

S'ils ont raison, les défenseurs de MAD réfutent le révisionnisme prudentiel. La dissuasion nucléaire est justifiée au regard de la prudence, et donc aussi au regard du conséquentialisme. Il leur revient de proposer une solution au paradoxe moral. C'est par le révisionnisme moral qu'ils entendent le résoudre, en adaptant la moralité au contexte MAD.

L'intention dissuasive est mise par ses adversaires deux fois sur la sellette : on doute d'un côté de sa rationalité, et même de sa possibilité, donc de son existence ; on l'accuse par ailleurs d'être immorale, car injustifiable au regard de la déontologie. À ce double procès, le révisionnisme moral apporte une seule défense : il n'est nul besoin d'intention dissuasive pour rendre la dissuasion nucléaire efficace. Il serait possible de former le plan de faire quelque chose alors même que l'on n'a aucunement l'intention de passer à l'acte.

► BRODIE B., *Strategy in the Missile Age*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1959 ; *War and Politics*, New York, Macmillan, 1973. — DUPUY J.-P., « Philosophical Foundations of a New Concept of Equilibrium in the Social Sciences : Projected Equilibrium », *Philosophical Studies*, 2000 ; *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Le Seuil, 2002. — FINNIS J., BOYLE J. M. & GRISEZ G., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford, Clarendon Press, 1987. — GAUTHIER D., « Deterrence, Maximization and Rationality », *in* MACLEAN D. éd., *The Security Gamble. Deterrence Dilemmas in the Nuclear Age*, Rowman & Allanheld, 1984. — HARDIN R., « Deterrence and Moral Theory », *in* KIPNIS K. & MEYERS D. éd., *Political Realism and International Morality*, Boulder, Co., Westview, 1987. — JERVIS R., *The Illogic of American Nuclear Strategy*, Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1984 ; *The Meaning of the Nuclear Revolution*, Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1989. — KAVKA G., « The Toxin Puzzle », *Analysis*, vol. 43, 1, 1983 ; *Moral Paradoxes of Nuclear Deterrence*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1987. — KENNY A.,

The Logic of Deterrence, Chicago, Chicago Univ. Press, 1985. — KULTGEN J., *In the Valley of the Shadow. Reflections on the Morality of Nuclear Deterrence*, New York, Peter Lang, 1999. — KREPS D. & WILSON R., « Reputation and imperfect information », *Journal of Economic Theory*, 27, 1982. — LEE S. P., *Morality, Prudence, and Nuclear Weapons*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — LEWIS D. K., « Devil's Bargains and the Real World », *in* MACLEAN D. éd., *The Security Gamble. Deterrence Dilemmas in the Nuclear Age*, Rowman & Allanheld, 1984 ; « Finite Counterforce » *in* SHUE H. éd., *Nuclear Deterrence and Moral Restraint*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989. — MCMAHAN J., « Deterrence and Deontology », *in* HARDIN R. *et al.* éd., *Nuclear Deterrence : Ethics and Strategy*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1985. — QUESTER G., « The Necessary Moral Hypocrisy of the Slide into Mutual Assured Destruction », *in* SHUE H. éd., *Nuclear Deterrence and Moral Restraint*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989. — SCHELL J., *The Fate of the Earth*, New York, Avon Books, 1982. — SCHELLING Th., *The Strategy of Conflict*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1960 (rééd. 1980) ; *Arms and Influence*, New Haven, CT, Yale Univ. Press, 1966. — STEIN W., « The Limits of Nuclear War : Is a Just Deterrence Strategy Possible ? », *in* Finn J. éd., *Peace, the Churches, and the Bomb*, New York, Council on Religion and International Affairs, 1965. — WIESELTIER L., *Nuclear War, Nuclear Peace*, New York, Holt, Rinehart, Winston, 1983.

Jean-Pierre DUPUY

⟶ *Conséquentialisme ; Guerre et paix ; Jaspers ; Militaire (Éthique), Rationalité ; Relations internationales ; Situations extrêmes.*

DON ET RÉCIPROCITÉ

Dans l'une des plus belles nouvelles du XXe siècle sur le don, *Le Festin de Babette*, Karen Blixen nous raconte l'histoire d'une cuisinière française qui, en fuyant la répression contre la Commune en 1871, devient dans le Jutland la servante de deux sœurs, filles d'un pasteur luthérien décédé. Quatorze ans plus tard, ayant gagné à la loterie, Babette consacre ses gains aux deux sœurs et à leurs amis, en donnant un somptueux festin afin de commémorer le centième anniversaire de la naissance du pasteur. Babette sacrifie ainsi tous ses gains et donne aux convives un véritable instant de félicité. Cependant, personne ne comprend la signification morale de son geste : les deux sœurs, fermées dans leur univers froid et conventionnel, ne sont capables que de reprocher à Babette le fait d'avoir dépensé tout ce qu'elle possédait, en oubliant ainsi ce que leur père, le pasteur luthérien, disait souvent à ses paroissiens (« Vous n'aurez avec vous après la mort que ce que vous avez donné gratuitement pendant la vie. ») Le don de Babette n'est ainsi ni reçu, ni reconnu et, dans un vide de relations humaines conventionnelles (le seul qui s'aperçoit du don reçu, un général vieux et mélancolique, ne fait d'ailleurs rien d'autre que garder le silence), il ne peut même pas se réaliser : la gratuité du don ne génère pas la gratitude ; le sacrifice de Babette n'aboutit pas à la réciprocité.

Mais quelle est la relation entre des concepts apparemment si différents comme la gratuité, la gratitude, le sacrifice et la réciprocité ? L'histoire du don de Babette est en effet fondée sur la supposition que le caractère principal du don est la gratuité. D'où la question : dans quelle mesure la gratuité est-elle constitutive de la donation ? Deuxièmement, quelle est la relation entre gratuité et gratitude ? Est-ce que le fait de parler de gratitude implique un rapport entre le don et la dette ? Quelle est finalement la signification du concept de sacrifice par rapport à la donation ?

En réalité, comme nous le verrons, le couple gratuité/gratitude constitue la structure même de la donation en la caractérisant comme une notion éthique tout à fait différente par rapport à la notion économique d'échange : là où dans l'échange économique on parle d'intérêt et de calcul des utilités, dans le don on parle plutôt de gratuité et de sacrifice ; là où dans l'échange économique on parle de dette, dans le don on parle de gratitude libre. Le don est une catégorie conceptuelle générale qui inscrit la vie éthique dans l'ordre de la réciprocité asymétrique. Il est une « chose d'ordre spirituel », comme le disait Sénèque, qui ne peut pas être réduite ni à l'or, ni à l'argent puisqu'elle est directement liée à la volonté de celui qui donne. Mais, en même temps, le don est aussi un moyen d'établir des relations entre acteurs (personnes). Le don est un échange, dans le mesure où il implique une certaine exigence de réponse. Mais, en même temps, il est toujours un échange éthique qui n'a rien de l'échange utilitariste où la relation est économique et guidée par l'intérêt. Le don a sa raison d'être dans l'ouverture à autrui et naît dans l'espérance d'une réponse. Mais, en même temps, en se constituant en dehors du calcul des coûts et des avantages, il s'ouvre toujours à la possibilité d'un refus ou d'une déception. La même signification étymologique du mot *don* renvoie d'ailleurs au radical indo-européen *do* qui signifie non seulement *donner*, mais aussi *recevoir*. Et le fait de *donner* et de *recevoir* constitue le tissu même de la vie : à partir du lait donné à l'enfant par la mère et du lait reçu par l'enfant, la vie humaine est structurée par des gestes, paroles et sentiments qu'on donne et reçoit et qui nous permettent d'établir des relations, de vivre en société et de nous exprimer en tant qu'êtres humains.

Le schéma social du don et du contre-don

La catégorie du don, exactement comme la pratique du don, a eu toujours un rôle central dans les sociétés archaïques et primitives en représentant une forme alternative et particulière d'échange économique. Comme nous l'a montré très clairement Mauss, le concept de don n'a pas en effet seulement une importance théorique, mais

il a aussi un intérêt et une potentialité descriptive au niveau des sciences sociales. C'est pourquoi l'objectif de Mauss dans son *Essai sur le don* (1925) était notamment de dresser une archéologie des transactions humaines, avant l'apparition du marché et des formes modernes de l'échange, et d'arriver ainsi à une critique de l'individualisme économique et de l'utilitarisme (Bentham 1789 ; Mill 1863). Selon Mauss, la possibilité effective d'une société régie par le don-échange représentait d'ailleurs la seule réponse possible aux dangers de la société contemporaine opprimée par la recherche de l'utilité à tout prix dans les échanges économiques. Et l'étude des règles d'échange qui existaient en Polynésie, en Mélanésie et dans quelques grands systèmes juridiques anciens n'était qu'une façon de comprendre le lien social comme le résultat d'un réseau d'obligations réciproques.

Mais pour expliquer la position de Mauss il convient de dire quelque chose à propos du potlach, le système de « prestations totales de type agonistique » que Mauss analyse dans son essai de 1925. Le potlach est en effet un système particulier d'échange qui comporte trois moments complémentaires : 1) l'obligation de donner ; 2) l'obligation de recevoir ; 3) l'obligation de rendre. L'échange fonctionne « sous une forme désintéressée et obligatoire en même temps » parce qu'il y a une règle (une « vertu », comme l'appelle Mauss) qui force les dons à circuler et donc à être donnés et rendus. Ce système des dons échangés implique alors non seulement que le donateur donne, mais qu'il le doive ; non seulement que le donataire reçoive, mais qu'il le doive ; non seulement que le donataire rende, mais qu'il le doive. Pourtant, la particularité de cet échange est que le potlach n'est pas lié à l'utilité, mais plutôt à une notion complexe qui n'est ni celle d'une prestation purement libre et gratuite, ni celle d'une prestation désintéressée : les dons sont toujours faits afin d'établir des liens et des alliances permanentes qui ne peuvent pas être refusées.

À partir de cette interprétation des sociétés archaïques et de leur particulière conception de l'échange obligatoire, Mauss nous donne finalement un schéma de la donation qui s'articule en un donateur, un don donné et un donataire et qui illustre, en principe, un rapport de dettes mutuelles, puisque la gratuité de la part du donateur réclame, quoique tacitement, une restitution de la part du donataire. Le régime de la dette renouvelle ainsi la compréhension du lien social par la mise en évidence de la structure de dépendance qui le sous-tend. Ce schéma, cependant, est clairement un schéma tout à fait social qui laisse de côté la signification morale du don : chez Mauss, le don est le moyen nécessaire pour produire et reproduire les structures de base de la société et donc pour faire valoir l'existence et les droits d'une « autre » économie, l'économie symbolique du don/contre-don, sous-jacente ou parallèle à celle du marché. C'est pourquoi l'analyse que Mauss nous donne du don n'est pas loin de l'analyse de l'échange chez Aristote et chez Platon. Déjà pour Platon et Aristote, sans échange il n'y a pas de société. Donner et recevoir, tels sont les actes fondateurs de la vie sociale (*Éthique à Nicomaque* V, 13-14). L'échange est la catégorie première et pour ainsi dire élémentaire, qui permet de penser la société. La seule grande différence entre l'échange du don chez Mauss et l'échange chez Platon et Aristote est que, pour Mauss, le don est à la base d'un « échange non utilitariste » ; pour Platon et Aristote, au contraire, l'échange est toujours un échange économique lié à la vente et à l'achat, donc à l'agora et à la monnaie qui deviennent ainsi les symboles en vue de l'échange (*République*, 11, 371*b*). Platon, par exemple, ne se pose pas la question historique et théorique de l'existence des sociétés pré-monétaires et il se limite à lier étroitement l'existence de la monnaie et de la société. Donc, au sens large, il n'y a sans doute pas de société sans symboles de la valeur des objets échangés. Ainsi définie, la monnaie apparaît à Platon comme contemporaine de toute expression de socialité. Au contraire, pour Mauss, l'échange peut et doit être non économique : la socialité est selon lui le fruit d'un échange dont le caractère est à la fois volontaire et contraignant, gratuit et intéressé. Dans ce contexte, la distinction entre utilité économique et intérêt personnel est très importante pour comprendre la différence entre la logique circulaire, mais fermée, du calcul égoïste et la logique circulatoire et ouverte du don-échange, même si dans les sociétés archaïques il existe une tension permanente entre générosité et intérêt, don et échange que Mauss n'a jamais niés. À la différence de l'utilité économique qui est surtout un *intérêt à* et qui est de l'ordre de l'instrumentalité et de l'extériorité par rapport à une action, l'intérêt personnel dont parlent Mauss et ses successeurs (notamment Polanyi) est d'ailleurs un *intérêt pour*, selon lequel : « Les choses ont encore une valeur de sentiment en plus de leur valeur vénale, si tant est qu'il y ait des valeurs qui soient seulement de ce genre. Nous n'avons pas qu'une morale de marchands » (*Essai sur le don*, p. 258).

La donation entre impossibilité et éthique

Par rapport à l'analyse du don de Mauss, l'analyse que nous a récemment donnée Derrida s'inscrit à l'intérieur d'un contexte éthique et laisse de côté la logique de l'échange-dette. Cependant, en travaillant sur le concept de don et en le déconstruisant, Derrida arrive non seulement à souligner le caractère paradoxal du don gratuit, mais aussi à détruire la possibilité même de toute donation : « À la limite, le don comme don devrait ne pas apparaître comme don ni au donataire, ni au donateur » (Derrida, *Donner le temps*, p. 26). « En ce sens le don est l'impossible. Non pas impossible mais l'impossible. La figure même de

l'impossible » (p. 19). Selon Derrida le vrai don serait seulement le don de quelqu'un qui, sans raison, donne sans savoir qu'il donne à quelqu'un qui ne lui devrait jamais rien puisqu'il ne saurait pas qu'on lui a donné. À partir d'une critique du schéma de Mauss où le don ne contredit pas l'échange économique – parce que le contre-don représente selon Derrida une forme de paiement de la dette – Derrida aboutit enfin à la négation même du don. Un don qui oblige le donataire à la restitution évacue d'ailleurs du don toute donation en détruisant ainsi la possibilité même d'un vrai don, c'est-à-dire d'un don non générateur de dette.

Selon Derrida, le don est finalement un point de mise en crise de la pensée morale, comme donatrice de sens des actions humaines, dans laquelle il instille un doute sur la sincérité de la raison morale et sur la *bonne foi*, au sens sartrien : si je sais que je donne, *a fortiori* si je montre que je donne, je me paye de reconnaissance et donc je ne donne plus. La perte de ce que je donne devient ainsi le gain par excellence puisque j'y gagne moi-même contre un don qui valait moins que moi. De l'autre côté, dès que le donataire s'aperçoit du don reçu, la gratitude transforme la donation en échange et l'échange entre déjà dans une économie. Si donation il y a, elle implique la suspension de l'échange : pour qu'il y ait don, et pour que ce don soit pur et sublime, il faut que le donataire ne rende pas le don et ne sache donc pas qu'un don lui advient. En même temps, pour qu'il y ait un don pur, il faut que l'oubli du don soit radical du côté du donateur. Entre le don et l'échange il y a pour Derrida une incompatibilité que Mauss n'aurait jamais comprise. Dès que le don échangé n'est qu'un prétexte pour un rendu, le seul résultat est l'annulation du don : « La vérité du don [...] suffit à annuler le don. La vérité du don équivaut au non-don ou à la non-vérité du don » (p. 42).

Mais comment comprendre ce nœud de négation ? Si le don pur et sublime a besoin pour être de ne se manifester ni au donateur, ni au donataire, le don effectivement ne peut même pas exister. Cependant, la gratitude ne s'identifie pas avec la dette, de même que la réciprocité ne s'identifie pas avec l'échange économique. C'est pourquoi il convient de sortir de la logique économique construite par Mauss et, en même temps, de la logique de la déconstruction pensée par Derrida : il convient ainsi d'inscrire le don à l'intérieur d'une éthique de la réciprocité asymétrique.

En réalité, le don existe au-delà de la tâche d'avoir à produire et reproduire des rapports sociaux fondamentaux, communs à tous les membres de la société, même s'il n'est jamais un acte complètement subjectif et individuel. La réciprocité reste toujours l'un des traits spécifiques de la donation ainsi que la gratuité du don. Mais parler d'une réciprocité ne signifie pas que le concept de don comporte l'idée d'un retour ou d'un contre-don, ou encore d'une dette, puisque tous les dons ne l'exigent pas, même si tous les dons exigent l'idée d'une réception des dons donnés et n'impliquent donc pas la suspension de tout échange éthique. C'est à l'intérieur de cette nouvelle grille de lecture qu'on peut d'ailleurs donner du sens à la parabole du Bon Samaritain (Lc 10, 30-35). Le don du Samaritain est en effet totalement gratuit et il est donné à un homme inconnu qui souffre et a besoin d'aide : il y a donc la conscience, de la part du donateur, du don fait, mais, en même temps, cette conscience ne détruit pas la gratuité du geste du Samaritain. Le Bon Samaritain donne non seulement son argent, et donc un objet qu'il possède, mais aussi son temps, et donc sa disponibilité la plus grande ; cependant, il n'attend, ni prétend, aucun contre-don en sortant ainsi de la logique économique de l'échange analysée par Mauss. Finalement, son don aboutit à son but le plus authentique, car l'homme inconnu accepte le don reçu et, à travers sa réception, c'est lui-même qui donne quelque chose au donateur.

Le paradoxe éthique

Dans sa signification éthique, le don est destiné à créer un ensemble de correspondances libres : il ne peut pas se manifester sans réciprocité et correspondance, même si la réciprocité reste toujours libre et elle n'est jamais une réponse nécessaire aux dons reçus. Le don est toujours donné gratuitement et « sans intention de rétribution » (Saint Thomas, *Summa Theologiae* Ia, q. 38, a. 2) ; mais il ne peut pas être pensé dans l'absence complète de désirs, d'échanges, de sentiments et de réciprocité. Et même s'il y a des donations où le donateur peut être mis entre parenthèses (par exemple, l'héritage), ou des donations où le donataire peut être mis entre parenthèses (par exemple, le don de sang), dans la plupart des cas quelqu'un ou quelque chose doit assumer l'identité symbolique de la donation (« l'être-pour-la-donation », comme le dit Marion dans *Étant donné*). Le véritable don, en effet, ne se présente jamais comme le résultat d'un altruisme parfait et désintéressé, ni comme le produit d'une obligation : en tant que qualité intrinsèque de l'ordre des relations humaines, il ne peut être pensé qu'en relation avec le choix éthique qui le détermine. Et cela est tout à fait évident dans le cas du don d'amour : aucun don d'amour n'est possible s'il ne s'inscrit pas dans la gratuité des gestes et des mots donnés et, en même temps, dans l'espoir d'une réponse. Qu'est-ce en effet que le don d'amour sans l'espoir d'une correspondance ou sans la douleur d'un refus ou encore sans la dignité de l'échange et la réciprocité ? Est-ce qu'on peut penser le don d'amour comme un don dont la pureté comporte l'impossibilité d'un échange ?

Le don consiste toujours à se priver de quelque chose pour s'ouvrir vers quelqu'un, même s'il n'y a aucune attente d'un paiement nécessaire. C'est pourquoi il se distingue du transfert d'un

objet ou d'un étant : lorsqu'il s'agit d'accomplir une promesse ou une réconciliation, ou de faire naître et garder une amitié ou un amour, le don ne s'identifie pas avec un objet, mais s'accomplit seulement à son occasion entre deux ou plusieurs personnes. C'est pourquoi, finalement, le don est un véritable bien, mais un bien dont la valeur n'est jamais économique : la valeur du don est plutôt sociale et morale, parce que ce qui compte n'est jamais le bien en soi, mais l'échange altruiste et asymétrique qu'il constitue. Dans ce contexte le don fait apparaître une dimension de la valeur des biens qu'ignorent les économistes. À la suite d'Aristote, les économistes classiques (Smith, Ricardo) et Marx posent que les biens valent, d'une part, en fonction des besoins qu'ils permettent de satisfaire – c'est leur valeur d'usage – et qu'ils valent, d'autre part, en fonction de la quantité des autres biens ou de la quantité de monnaie qu'ils permettent d'acquérir – c'est leur valeur d'échange. La valeur des dons, en revanche, est plutôt liée à leur capacité à créer et reproduire des relations : dans le don le fait fondamental est que le lien créé ou reproduit importe plus que le bien donné. Ne pas attendre de retour déterminé ne signifie pas alors ne rien attendre du tout ou agir sans motivation, sans visée et sans raison. Donner signifie simplement s'exposer à la possibilité que ce qui revient diffère de ce qui est parti, qu'il soit donné en retour par d'autres que ceux qui avaient reçu, ou qu'il ne soit pas du tout donné en retour. Le don existe aussitôt que la possibilité d'un défaut de la réciprocité est acceptée. Mais, en même temps, le don reste toujours impensable sans l'espoir d'une réciprocité et sans supposer une réception de ce qui est donné. Donner sans attendre de retour est la condition même de la donation, mais donner sans supposer que le don va être reçu n'a pas de sens : « Le don est en même temps échange, sans s'y réduire, conditionnel et inconditionnel, intéressé et désintéressé. Il ne peut signifier une virtualité d'inconditionnalité que parce qu'il signifie en même temps la possibilité de retomber à tout moment dans la pure et simple conditionnalité et dans le jeu de l'intérêt » (Alain Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*, p. 264).

Don empoisonné, dette et réciprocité asymétrique

Par rapport au caractère objectif du don (gratuité-gratitude-réciprocité asymétrique), les motivations, les stratégies et les dynamiques personnelles de don peuvent être différentes et même contradictoires. L'essence éthique de la donation semble par ailleurs effectivement niée dans l'expérience du don empoisonné, ou encore du don de chantage, comme la psychanalyse nous l'a très clairement montré (Lacan, *Séminaire II : Le Moi dans la théorie de Freud*). Si l'on analyse par exemple les dynamiques familiales liées au don de la vie, on s'aperçoit que souvent la pathologie naît quand la famille est centrée d'une façon obsessionnelle sur le calcul du donner/recevoir et donc sur les aspects de « contrôle », maîtrise et réciprocité nécessaire. Mais si la tendance à donner et recevoir est liée à la gratitude plus qu'à la coercition, les relations familiales ne sont plus pathologiques et le phénomène de la donation se réalise sans dons empoisonnés ou dons de chantage (M. Karpel, E. Strauss, *Family Evaluation*).

À son origine, c'était le même mot allemand *Gift* qui désignait non seulement le don, mais aussi le poison, exactement comme le mot grec *dosis* signifiait en même temps l' « acte de donner » et la « dose » de poison mortel. De plus, historiquement, le don n'a pas eu qu'une signification positive, il a souvent eu au contraire une signification ambiguë. Si l'on considère par exemple les œuvres classiques d'Homère, le don n'est pas seulement un cadeau du ciel et des dieux, comme on le trouve souvent dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* ; il est aussi le don empoisonné que les Troyens acceptent quand les Grecs leur donnent le cheval (Starobinski, *Largesse*), ou le cadeau empoisonné qu'Ulysse et ses compagnons reçoivent pendant leurs pérégrinations. Et les résultats de ces dons empoisonnés sont toujours catastrophiques : les Troyens n'écoutent pas le conseil de Laocoonte (« Timeo Danaos et dona ferentes ») et en acceptant le cheval ils perdent la guerre et la liberté ; les compagnons d'Ulysse boivent la coupe de bienvenue de Circé et sont transformés en animaux. Le don de l'hôte est parfois le pire poison, et Ulysse pourra boire sans danger la coupe seulement grâce à l'aide de Mercure qui lui donne une herbe magique. Cadeau empoisonné et don réel sont souvent associés, même si le don des dieux intervient parfois pour sauver les hommes. Ainsi dans la Genèse, le don n'est pas seulement le commencement de l'univers et de la vie, c'est-à-dire le don de Dieu à l'homme et la femme, mais il est aussi le cadeau empoisonné du fruit interdit que la femme donne à l'homme et qui conduit au péché originel et à la chute. Mais encore une fois la *dette* du péché originel est enfin payée par Dieu qui arrive à donner aux homme son Fils et sa vie gratuitement pour le salut du monde. Le don illustre ainsi la signification du sacrifice dans toutes les religions, le rachat des autres par le sang du juste : donner la vie des innocents pour les dieux irrités devient dans le christianisme le don gratuit de Dieu lui-même (R. Girard, *La Violence et le sacré*).

Le caractère intrinsèque et objectif du don n'est alors jamais détruit par la possibilité de dons empoisonnés : le don n'est pas contradictoire, mais les intentions, les dynamiques et les raisons du donateur peuvent quelquefois arriver à détruire le sens éthique de la donation. C'est pourquoi il faut distinguer, comme l'avait déjà fait Sénèque, le *beneficium,* c'est-à-dire le don authentique, et le *munus,* c'est-à-dire la donation des rois qui cherchent à obtenir seulement la faveur du peuple. Et donc il faut toujours distinguer le don gratuit que

le donateur accomplit pour le bonheur de l'autre en sacrifiant souvent quelque chose qu'il possède, et le don empoisonné ou de chantage qui peut être destiné à la destruction de l'autre ou à le contraindre à une dette intolérable.

Mais il y a aussi d'autres distinctions qu'il convient d'envisager du côté de celui qui reçoit un don : un don peut être en effet simplement accepté, mais il peut aussi être sollicité ou encore refusé. Si dans les sociétés archaïques le don ne pouvait pas être refusé parce qu'il y avait une obligation de le recevoir et de le rendre, aujourd'hui il n'y a plus aucune contrainte de l'accepter ou de le rendre. Mais cela ne signifie pas que le don en soi n'implique aucune « obligation ». Le don authentique est toujours un facteur de liaisons sociales, même si l'obligation n'est jamais nécessaire. Le caractère qui dans le don authentique marque l'action – de celui qui donne et de celui qui reçoit et rend le don – est en effet la liberté. Et ici il y a toute la nature paradoxale de la donation : celui qui donne gratuitement ne peut jamais exiger de récompense et de retour par le donataire, mais, en même temps, il attend souvent une quelconque réponse. La logique du don est en effet une logique asymétrique : le donateur donne gratuitement sans aucune obligation et sans pouvoir prétendre à aucun contre-don ; le donataire reçoit librement le don et peut librement décider de le rendre. Mais, dans la plupart des cas, accepter un don signifie déjà le rendre.

Don d'organes, anonymat et liens éthiques

Même si la dette n'est pas liée au concept de don altruiste et peut intervenir seulement dans le cas de don de chantage, il y a le cas du don d'organes où la dette peut être considérée comme insolvable puisque le don est celui de la survie. Dans ce contexte, en France, la loi Cavaillet a stipulé que le don doit être anonyme et gratuit afin de protéger le donateur et le donataire de toute exigence ultérieure. Alors que donner et recevoir lient des acteurs dans une relation à la fois asymétrique et réciproque, l'anonymat du donateur vise à solliciter des individus à faire un acte de générosité, sans aucune reconnaissance du lien créé par la démarche du donateur et sans aucune préoccupation du fait que le donataire ne pourra ainsi jamais donner un visage au donateur et lui *donner* l'acceptation du don reçu. La circulation des éléments du corps humain s'organise en effet entre trois protagonistes, le donateur, le donataire et un médiateur médical, plutôt qu'entre le donateur et le donataire. La donation devient ainsi un simple élément du système juridique et institutionnel qui trouve sa justification dans la notion d'altruisme, plutôt que dans celle de réciprocité asymétrique. Des donateurs eux-mêmes expliquent souvent leur conduite et leur don par leur conscience aiguë des besoins d'autrui et de l'obligation sociale qu'ils ont à leur égard en tant que membres de la société. Cependant, l'expérience du don est toujours personnelle, surtout si la chose donnée est une partie du corps et donc de nous-mêmes. Ce sont toujours des circonstances particulières qui soutiennent le geste du donateur. Bien que le bénéficiaire direct d'un don réellement effectué ne soit pas une personne connue, en effet, le don ne peut qu'apparaître au donateur comme un geste dû à d'autres personnes proches et connues avec lesquelles existent déjà des liens affectifs. L'appel au don anonyme et gratuit traite alors le geste altruiste du donateur comme un *acte pur* et isolé du contexte et met ainsi entre parenthèses toute considération sur la nature des situations censées engager les donateurs et les donataires et sur le type de liens moraux que leur geste crée (ou ne crée pas). C'est vrai d'ailleurs qu'un don d'organes ne peut qu'être altruiste, car il est sans doute motivé par le souci du bien-être d'autrui, sans que cela comporte de motivation égoïstique sous-jacente. Cependant, il convient de ne pas oublier le fait que le désir de créer ou nourrir une relation est un désir implicite dans chaque donation, un désir que la gratuité du geste ne vise jamais à dénier.

● ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. A. Gauthier & J.-Y Jolif, Paris/Louvain, Nauwelaerts, 2 t., 1958-1970. — BENTHAM J., *Principes de législation et d'économie politique* (1789), trad. fr., Paris, Guillaumin, 1888. — DERRIDA J., *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991. — LEVINAS E., *La Mort et le temps*, Paris, Le Livre de poche, 1991 ; *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de poche, 1992. — MARION J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997. — MILL J. S., *L'Utilitarisme*, (1863), trad. fr., Paris, Flammarion, 1988. — PLATON, *Les Lois*, in *Œuvres complètes*, XI-XII, Paris, Les Belles Lettres, 1956 ; *La République*, in *Œuvres complètes*, VII, 2e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1964. — Saint Thomas d'AQUIN, *Summa theologiae*, Vatican, Éd. Léonine. — SMITH A., *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, (1774), trad. fr., Paris, Flammarion, 1991. — SÉNÈQUE, *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, trad. de Pintrel, Paris, Didot, 1938.

► BATEMAN NOVAES S., « Don de sang, don de sperme : motivations personnelles et sens social des dons biologiques », in *Biomédecine et devenir de la personne*, Paris, Le Seuil, 1991. — CAILLÉ A., *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, La Découverte, 1994. — CHERRY J. M., *Persons and Their Bodies : Rights, Responsibilities, Relationships*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1999. — FUCHS E., *L'Exigence et le don : un parcours éthique*, Genève, Labor & Fides, 2000. — GIRAD R., *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972. — Godelier M., *L'Énigme du don*, Paris, Fayard, 1992. — GREGORY C., *Gifts and Commodities*, London/New York, Academic Press, 1982. HIRSCHMAN A. O., *Les Passions et les intérêts* (1977), trad. fr., Paris, PUF, 1986. — KARPER M., STRAUSS E., *Family Evaluation*, Boston, Allyn & Bacon, 1983. — LACAN J., *Séminaire II : Le Moi dans la théorie de Freud*, Paris, Le Seuil, 1978. — MALINOWSKI B., *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963. MARX K., *Contribution à la critique de l'économie politique*, (1857), trad. fr. Paris, Éd. Sociales, 1972. — MAUSS M., « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les

sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, nouvelle série, 1, 1925, reproduit dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 143-279. — POLANYI K., *The Great Transformation*, New York, Holt, Rinehart & Winston Inc., 1944 ; *Primitive, Archaic and Modern Economies*, New York, Doubleday & Co., 1968. — ROSS S. D., *The giftof property : having the good : betraying genitivity, economy and ecology, an ethic of the earth*, Albany, State Univ. of New York Press, 2001. — SARTHOU-LAJUS N., *L'Éthique de la dette*, Paris, PUF, 1997. — SEN A., *Éthique et économie* (1991), trad. fr., Paris, PUF, 1993. — SEQUERI P., « Dono verticale e orizzontale : fra teologia, filosofia e antropologia », *Il Dono tra etica e scienze sociali*, a cura di G. Gasparini, Rome, Edizioni Lavoro, 1999, p. 107-138. — SIMMEL G., *Faithfulness and Gratitude*, *in* WOLFF K. H. éd., *The Sociology of Georg Simmel*, Londres, Collier-Macmillan, 1964. — SIMMONS R. G., KLEIN S. D. & SIMMONS R. L., *The Gift of Life : The Social and Psychological Impact of Organs Transplantation*, New York, John Wiley & Sons, 1977. — STAROBINSKI J., *Largesse*, Paris, Éd. de la Réunion des musées nationaux, 1994. — STRATHERN M., *The Gender of the Gift*, Berkeley, Univ. of California Press, 1988. — TISSERON S., *La Honte, psychanalyse d'un lien social*, Paris, Dunod, 1992. — TITMUSS R. M., *The Gift Relationship : From Human Blood to Social Policy*, Middlesex, England, Penguin Books Ltd., 1973.

Maria Michela MARZANO-PARISOLI

→ *Autrui*, *Communication* ; *Transplantation d'organes*.

DOPAGE

Dopages et morales du sport

« Citius, altius, fortius » : la formule, due au Pr Henri Didon (1840-1900), qui dirigea l'école Albert-le-Grand, fondée à Arcueil par les dominicains, et y fit entrer le sport en 1891, convaincu de ses bienfaits par Pierre de Coubertin. Elle devint la devise de l'olympisme. Porte-t-elle le germe de la compétition à tout prix et du dopage ? Il s'agissait seulement à l'époque de promouvoir le dépassement de soi au sein d'un projet éducatif et moral. Nobles intentions, inquiétants résultats ? Comment en un siècle sommes-nous passés d'une volonté éducative à un problème éthique et sanitaire : le dopage ?

Nous prenons comme point de départ Coubertin, qui demeure un repère dans la mesure où le monde sportif se réclame encore aujourd'hui de ses conceptions. Il demeure un symbole de l'essor du sport contemporain, auquel il a beaucoup contribué par ses écrits, par son activité militante pour faire entrer le sport à l'école et par sa rénovation des Jeux olympiques. L'examen des rapports entre morale et sport commence ainsi nécessairement par la question suivante : les valeurs coubertiniennes ont-elles encore cours dans un monde dominé par les biotechnologies, par la pharmacopée et plus encore peut-être par la culture de la « gagne » ? En particulier, si le dopage était, dans le cadre ancien, une forme de tricherie, peut-on continuer de le voir ainsi ?

L'origine néo-olympique et le développement du sport moderne

Coubertin a vingt ans en 1883, quand naît le Stade français. Le Racing Club de France avait vu le jour l'année précédente. En France, certaines disciplines comme le law-tennis, le canotage – ancêtre de l'aviron –, l'escrime et le turf sont bien développées, et les sociétés de gymnastique décollent. Mais la plupart des sports, à l'exception du cyclisme, restent confinés à des cercles mondains, à l'aristocratie. Le baron Pierre de Coubertin souhaite développer les sports et élargir l'élite sportive. Il assigne au sport, d'influence anglaise, le projet éducatif et moral de forger un homme meilleur – même si l'on parle souvent de l'élite du muscle, le sport doit faire « du caractère, pas du muscle ». À cette fin, il milite pour introduire le sport dans l'enseignement scolaire et rénove les Jeux olympiques. La rénovation des Jeux olympiques est proclamée en 1894 ; Coubertin assigne symboliquement les premiers jeux à la ville d'Athènes ; ils s'y déroulent effectivement en 1896 (grâce à l'appui financier du prince royal, le premier ministre grec y étant fermement opposé jusqu'à s'y rallier quand tout était en place). À la fois aristocrate, élitiste et empreint d'idéaux de la IIIe République – tenant Jules Ferry dans une grande considération –, le baron appelle les princes à sauver l'avenir de l'individu.

Dans *Pédagogie sportive*, publiée en 1921, il donne du sport cette définition : « Le sport est un culte volontaire et habituel de l'exercice musculaire intensif, incité par le désir de progrès et ne craignant pas d'aller jusqu'au risque » (Coubertin, 1972). Le « progrès » désigne le dépassement et le record, non une simple amélioration de résultats. Ce terme peut avoir une connotation morale, si l'on se réfère à l'idéologie de l'époque : la France sort de la défaite de 1870. Les grands thèmes sont alors la « revilirisation », allant de pair avec la régénérescence de la race, et le solidarisme que l'on peut rapprocher du « respect mutuel » selon le titre d'un des nombreux ouvrages de Coubertin.

À l'époque, c'est l'enseignement très rigoriste (voire militarisé) de la gymnastique qui sert à lutter contre l'apathie et l'anémie ambiantes. Le sport (des « récréations » en extérieur) s'introduit à l'école en opposition à la gymnastique, en stimulant l'esprit d'initiative et la maîtrise de soi (le « self-government » importé d'Angleterre, où le sport servait à remettre de l'ordre dans les collèges). Dans cet esprit, Coubertin veut encourager le regroupement spontané de sportifs en associations. L'exploit sportif semble pouvoir aussi bien, après la grande guerre, construire un homme meilleur – et mieux armé pour la revanche – que mettre en place une paix que Coubertin appelle encore de ses vœux après la guerre de 1914.

Il méprise la conception du sport pratiqué comme divertissement ou délassement (exemple de

l'aviron : Thibault, 1997 ; Coubertin, 1889) : pour lui, le sport se distingue par l'objectif de compétition. Le sport suprême est le football : un jeu collectif, qui fait appel à des qualités morales, l'intelligence étant l'une d'entre elles. Les valeurs morales du sport sont principalement le *fair play* ou l'esprit de chevalerie, une concurrence qui laisse place à l'entraide, le courage, le sens de l'effort et, comme nous l'avons dit, le dépassement de soi.

Sa rénovation des Jeux olympiques est au service du sport et s'inscrit dans le projet moral général ; la revue officielle du comité international olympique, la *Revue olympique* (1901-1910), prend pour sous-titre, quelques années après sa création, « Sports-Éducation physique-Hygiène ». La rénovation des jeux répond plus pragmatiquement à deux nécessités : pallier la rivalité entre les sports et développer leur internationalisation (Coubertin, 1972). Les concours (y compris les Jeux olympiques) apportent l'émulation extérieure indispensable, à condition de ne pas dégénérer en un spectacle attirant en trop grand nombre un public non désiré : les non-sportifs (de fait, il prend toujours garde à limiter la taille des stades), et procurant des rétributions financières excessives. Gratuité et désintéressement : le sport, par nature, exige l'amateurisme au sens noble. Cependant Coubertin accepte que les sportifs qui sont ouvriers dans la vie, les sportifs prolétaires, puissent toucher une compensation sans que cela entache leur statut d'amateur (Jacques Defrance, *in* Waser, 1999).

L'essor du professionnalisme et du spectacle

Le problème moral du sport moderne est le conflit entre la volonté de conserver l'amateurisme et celle de passer au professionnalisme. La *Revue olympique* y revient inlassablement (cf. « Rapport sur la question de l'amateurisme », *Revue olympique*, août 1909). Le dilemme moral du sport peut être vu ainsi : l'amateurisme est la loi ; la fin est le dépassement permanent qui pousse à la transgression —le professionnalisme. La tricherie suprême a un nom : l'amateurisme marron (« le professionnalisme déguisé » expression usitée au début du XXe s. et désignant « les faux amateurs », qui conservent le statut d'amateur malgré leurs fortes rétributions). Il viole l'égalité des chances. Le sport rejette toute inégalité sociale (Coubertin, 1972). Il n'admet que l'inégalité naturelle, où les meilleurs doivent se départager en faisant appel à leur seule volonté et à un entraînement comparable entre les concurrents, voire à une absence d'entraînement.

Le sport se met d'abord en place dans une logique qui repousse le professionnalisme et l'utilisation du spectacle, mais son histoire évolue dans le sens opposé. À partir des années 1910-1920, certains sports qui se sont professionnalisés se retirent des Jeux olympiques. Par exemple, la Fédération internationale de tennis ne voit pas l'intérêt de l'amateurisme pour tous ses athlètes. D'un autre côté, le spectacle se développe mais non la pratique sportive : les coureurs cyclistes remplissent les vélodromes mais pas les clubs. Cette orientation s'accentue dans les années 1960 avec les grandes retransmissions télévisées. Les jeux ont souvent reflété les conflits politiques ; les enjeux nationalistes se sont amplifiés une fois les jeux retransmis par satellites en direct et dans le monde entier, et se sont décuplés dans l'ère de la mondialisation actuelle. On peut considérer que cette dérive est liée à la nature du sport moderne ayant pris son essor à partir d'un contexte de défaite.

Le professionnalisme l'emporte de plus en plus sur l'amateurisme et le « sport spectacle » sur l'idéal d'éducation physique.

La naissance du problème

Quand le professionnalisme, progressivement accepté, cessa de faire l'objet de dénonciations systématiques de tricherie, et n'occupa plus le devant de la scène, apparut alors dans le monde sportif le problème moral du dopage. Le problème du dopage est sans doute issu de cette évolution vers la professionnalisation, qui fait rechercher la performance à tout prix et mettre en danger la santé des personnes, en plus de contrevenir à l'éthique du sport et aux règles de la compétition sportive.

L'attitude à l'égard de cette pratique a été et reste ambiguë. Selon Patrick Laure (1995), le dopage, ou plus exactement ce qui était vu comme des stimulants, était bien considéré fin XIXe s. : les médecins encourageaient les sportifs à prendre des produits améliorant leur condition physique (et à utiliser des procédés comme les rayons ultraviolets). L'interdit était implicite : il allait de soi qu'on ne devait pas se doper, au sens où l'on ne devait pas tricher. Mais tous les produits dopants n'étaient pas considérés comme une tricherie, d'autant qu'il n'y avait pas de loi. Seul le dopage des chevaux dans les courses faisant l'objet de paris avait donné lieu à une instruction ministérielle en 1901.

La fin des années 1920 correspond à une phase de questionnement : la plupart des médecins se rendent compte des méfaits pour la santé du sportif de produits comme la cocaïne et la strychnine. Autour des années 1930, la communauté médicale s'oppose au dopage. Selon P. Laure, un discours moral apparaît timidement chez des médecins dans les années 1940. En 1955, Jean Malléjac perd connaissance sur le Tour de France. Pierre Dumas vient d'entrer en fonction comme médecin du Tour et s'insurge contre ce type d'accident. Le bulletin de santé ne fait pas référence à des produits dopants, mais le cycliste rapporte sur son lit d'hôpital avoir usé d'amphétamines, et le soigneur Cellini est exclu. Les amphétamines ont émergé dès la fin de la Première Guerre mondiale (avec, dans certains pays comme le Japon, l'aval du gouvernement) et les premières dépendances aux amphétamines semblent être apparues en Europe

autour des années 1930. Le tournant suivant est marqué par les stéroïdes anabolisants qui pénètrent en Europe dans les années 1960, et, dans le même temps, les performances sportives explosent.

C'est à partir des années 1960 qu'on peut parler d'une prise de conscience du problème du dopage. On en voit l'expression dans une série de colloques, dont le plus connu est le Colloque européen d'Uriage-les-Bains, le 26 et 27 janvier 1963, placé sous le patronage du Haut-Commissariat (français) à la Jeunesse et aux Sports, à l'initiative de deux médecins français, Pierre Dumas et Louis Maigre. Ce colloque sert de préparation scientifique aux premières lois (Le Noé, 2000), et donne une première définition européenne du dopage dont s'inspirent les législateurs : « Est considéré comme doping l'utilisation de substances et de tous moyens destinés à augmenter artificiellement le rendement, en vue ou à l'occasion d'une compétition et qui peut porter préjudice à l'éthique sportive et à l'intégrité physique et psychique de l'athlète. »

Tu ne te doperas point

En France, le sport est cogéré par l'État et le mouvement sportif (c'est l'ordonnance du 28 août 1945 qui régit les collaborations entre l'État et les fédérations, puis la loi Mazeaud, du 29 octobre 1975, répartit les pouvoirs de manière plus précise). La lutte antidopage reflète cette double autorité sur le sport. La première loi sur le dopage sportif est belge et précède de quelques mois la loi française du 1er juin 1965. Cette dernière est due à une initiative personnelle de Maurice Herzog, haut-commissaire puis secrétaire d'État à la Jeunesse et aux Sports (1958-1966). L'indifférence des politiques vis-à-vis du sport est un atout paradoxal pour que la loi soit votée. De même, la place de l'éducation physique dans l'enseignement s'est longtemps heurté à l'indifférence générale des corps sociaux, à deux exceptions, la médecine et l'armée (Thibault, 1997) : le sport, comme son ancêtre la gymnastique, a un double objectif sanitaire et militaire (c'est l'armée qui constitua le premier enseignement du sport – le bataillon de Joinville). Maurice Herzog prend en charge le sport : dès 1959, il négocie, avec l'aide de De Gaulle, un véritable budget pour le sport, les équipements sportifs, etc. Il entre en conflit ouvert avec les fédérations lorsque, par un décret de 1962, il limite à huit ans le mandat des présidents.

Fidèle à l'esprit d'Uriage, le législateur se réfère à la fois à l'éthique sportive et à la protection de la santé. Il n'est pas certain que le dopage apparaisse en 1965 comme un problème de santé publique, bien qu'il y ait eu des accidents mortels, qu'il ait justifié la tenue des colloques du début des années 1960 et la loi belge. Selon le directeur de cabinet de Maurice Herzog, cette loi n'aurait pas été promulguée dans l'urgence. Devant les députés, Maurice Herzog justifie le projet de loi notamment en constatant l'inaction du comité international olympique (ce dernier procédera aux premiers contrôles en 1968). On peut, en ce sens, estimer que le législateur intervient avant le monde du sport même si des institutions sportives se sont inquiétées du dopage avant cette date. Le cyclisme en particulier est le sport le plus touché et ses fédérations nationales et internationale les premières à le reconnaître et à essayer de le juguler ; il existait avant la loi des disqualifications d'athlètes et une police fédérale ; après le Colloque d'Uriage, les parties prenantes lors du départ du Tour de France à Vittel, en 1964, s'engagèrent à juguler le dopage ; les dirigeants de l'UCI font partie des premiers interlocuteurs du gouvernement et correspondent avec Maurice Herzog. Pour autant l'ambiguïté de leur position n'est pas résolue.

Évolution des lois

La loi du 1er juin 1965 « tendant à la répression de l'usage des stimulants à l'occasion des compétitions » est une loi pénale qui, en tant que telle, sanctionne la tricherie ; elle a une seconde finalité sur le plan de la santé publique (la liste des substances interdites, fixée par le décret du 10 juin 1966, prend pour critères « les substances destinées à accroître artificiellement et passagèrement les possibilités physiques et susceptibles de nuire à la santé »). Surtout, elle écarte le pouvoir fédéral (le pouvoir sportif) de toute collaboration dans la lutte antidopage. Mais Herzog part en 1966 ; la mission de son successeur, Missoffe, est de veiller aux Jeux olympiques qui ont lieu en France (à Grenoble) et dont la préparation en 1966 est mal engagée. Comme les tribunaux, par ailleurs, relaxent les sportifs, « l'inapplication de la loi de 1965 fut à peu près totale » (Simon, 1990). Une circulaire ministérielle du 1er août 1967 puis d'autres textes de loi opérèrent logiquement un « transfert d'une charge plutôt que [une] restauration de pouvoirs » (Simon) aux fédérations. La manière de combattre le dopage change. Peut-on parler d'un échec ou d'un succès au sens où la loi aurait incité les fédérations à mieux prendre en charge le problème du dopage ?

La seconde loi du 28 juin 1989 « relative à la prévention et à la répression de l'usage de produits dopants à l'occasion des compétitions et des manifestations sportives » dépénalise le sportif, qui encourt des sanctions disciplinaires relevant de l'autorité de sa fédération, et consacre le partage de la lutte contre le dopage avec les fédérations. Le ministre de la Jeunesse et des Sports est Roger Bambuck. Le projet de loi précède l'affaire Ben Johnson (sprinter canadien déchu de son titre olympique et hypermédiatisé du 100 m, quarante-huit heures après l'avoir décroché, pour contrôle positif aux stéroïdes anabolisants, aux Jeux olympiques de Séoul de 1988).

La troisième loi du 23 mars 1999 « relative à la protection de la santé des sportifs et à la lutte

contre le dopage » se distingue par la valorisation d'une approche de santé publique, manifestée notamment par le fait que les contrôles peuvent s'étendre aux sportifs non licenciés, participant par exemple à une course sur route, à un marathon. L'accent mis sur la santé publique est lié à l'évolution du dopage. Après la vogue des stéroïdes anabolisants des années 1960, l'apparition de l'EPO (érythropoïétine), autour des années 1990, marque un tournant sur le plan médical. Une nouvelle génération de produits (l'EPO, mais aussi les hormones de croissance, l'hémoglobine réticulée, le perfluorocarbone) et de médecins fait franchir au dopage un saut qualitatif : il est de plus en plus difficile de mettre en doute son efficacité, à défaut de son étendue.

La loi met en place les principes d'une veille sanitaire. Enfin, elle crée une autorité administrative indépendante : le CPLD, conseil de prévention et de lutte contre le dopage, qui a en particulier le pouvoir d'intervenir en cas de carence du pouvoir sportif, c'est-à-dire d'exercer un contrôle sur les décisions fédérales concernant les sanctions des sportifs contrôlés positifs.

La plupart des articles de la loi Buffet sont aborgés par l'ordonnance du 15 juin 2000 édictant le nouveau Code de la santé publique. La lutte contre le dopage est désormais régie par les articles L. 3611-1 à L. 3634-5 C. santé publ., qui reprennent, dans un autre ordre, les dispositions de la loi Buffet.

Les contrôles antidopage, malgré les progrès technologiques, sont limités. D'une part, la lutte antidopage est certes très présente en France, mais la mondialisation des compétitions sportives s'accorde mal aux décalages entre les dispositifs de lutte antidopage au sein même de l'Europe, et *a fortiori* dans le monde. D'autre part, comme le rappelle le Pr Roques (1999), la synthèse de la plupart des psychostimulants est assez facile à faire (c'est-à-dire à la portée d'un étudiant en chimie ou d'un préparateur en pharmacie), l'essai clinique s'effectuant alors directement sur le consommateur. C'est le problème majeur des psychostimulants amphétaminiques (les « drogues de synthèse »), dont certains peuvent avoir des effets dopants (d'où le trouble jeté par les contrôles positifs au modafinil® de l'athlète américaine, sprinteuse de 100 m, Kelli White, en 2003 ; ce médicament a, depuis, été rajouté explicitement à la liste des produits dopants interdits comme psychostimulant « mineur »). La question des produits de synthèse concerne aussi les produits dopants principaux comme les stéroïdes anabolisants, les hormones de croissance ou l'EPO (érythropoïétine). Dans ces derniers cas, il s'agit de peptides plus ou moins longs, mais que l'on sait désormais synthétiser, modifier, voire simplifier à l'extrême après caractérisation du motif structural minimum permettant la reconnaissance de leur(s) récepteur(s) spécifique(s). Ces substances synthétiques sont capables de se lier et d'activer les récepteurs spécifiques aussi efficacement que l'hormone naturelle. Dans l'exemple de l'EPO, on connaît les récepteurs et les techniques modernes de criblage rendent possible la mise au point d'EPO simplifiées diverses. Ces dernières ne sont pas recherchées, car elles supposeraient une procédure de détection par exemple à l'aide d'anticorps spécifiques de chaque type d'EPO synthétique ! En plus d'un coût de développement très élevé (> 1 M€), chaque test coûterait très cher (environ 500 €) et serait immédiatement rendu caduque par un petit changement dans la séquence du peptide n'entachant pas son activité mais rendant les anticorps précédents inactifs. Il est même envisageable d'utiliser les méthodes de thérapies cellulaires et de thérapies géniques pour « distiller » une quantité bien définie d'EPO dans le sang. Dans tous ces cas, la détection des EPO devient extrêmement difficile. Enfin, les autorités du cyclisme ont constaté en 2003 un retour à l'autotransfusion ou à l'hétéro transfusion. C'est un procédé interdit dans le contexte sportif, usité dans les années 1970, qui permet d'atteindre un résultat semblable à celui procuré par l'EPO : l'augmentation du nombre de globules rouges. Soit la crainte du dépistage, soit le fait que les EPO de synthèse sont inaccessibles pour certains, provoque ce retour impressionnant de l'utilisation de la transfusion sanguine. Or, si elle n'est pas faite dans des conditions d'hygiène et de prudence minimale, notamment de dépistage du VIH et d'hépatites chez le donneur, elle peut entraîner des risques extrêmement dangereux, infectieux (hépatites), cardio-vasculaires et immunologiques. D'où l'on voit la nécessité qu'il y aurait, si l'on veut protéger la santé des sportifs, à proposer une approche sanitaire de réduction des risques, au lieu de s'en remettre au seul dispositif répressif actuel.

Tricheries et culture de la gagne

On peut considérer qu'une compétition sportive a une composante morale. De même qu'indéfiniment le cinéma présente les bons et les méchants, la compétition met en scène les forts et les moins forts, et « que le meilleur gagne ! ». Néanmoins cet enjeu est contrebalancé par le deuxième ressort de la compétition, l'effet d'appartenance : même si c'est l'équipe adverse qui joue mieux, des spectateurs souhaitent que leur équipe (ou leur champion) nationale gagne. Comme le dit Chomsky : « Je me rappelle très bien m'être posé soudain cette drôle de question : pourquoi j'encourage l'équipe de football de l'école ? Je ne connais aucun de ces gens. Ils ne me connaissent pas. Je n'en ai rien à faire. Je déteste cette école. Pourquoi soutenir son équipe de football ? Eh bien, c'est le genre de choses qu'on fait, qu'on vous entraîne à faire ! Cela devient une habitude. Et conduit au chauvinisme, à la subordination, etc. » (Barsky, 1998). Mais l'équipe doit

gagner à la régulière. Vouloir du « sport propre », selon l'expression consacrée, signifie, dans ce contexte, que l'équipe victorieuse a mérité de gagner, parce qu'elle n'a pas triché. Or l'important n'est plus de participer mais de gagner, ce qu'on appelle « la culture de la gagne ». Prenons l'exemple du football. C'est une pratique courante de se laisser tomber dans la surface de réparation sans avoir été touché par un joueur, pour obtenir un penalty, qui représente une occasion de but très importante. Un joueur peut donc chercher à obtenir un penalty, quitte à feindre d'être victime d'une faute. Le comportement de ce joueur consiste à avoir l'air de respecter les règles en faisant en sorte de ne pas se faire prendre ; il risque aujourd'hui un carton jaune. Faire semblant de façon à ce que l'adversaire soit accusé à tort est une tricherie. Ce comportement très répandu menace-t-il le sport ? La tricherie fait partie du sport et de toute forme de jeu. Est-ce une question morale ou une question liée à la nature même du jeu, qui repose sur le respect de la règle et qui suppose toujours comme son contrepoint la possibilité de la transgresser ? Le dopage fait-il partie de ce type de phénomène ?

Le dopage est perçu comme une tricherie également par rapport à l'exemplarité du sportif. Dans ce cas, la tricherie n'est pas une question de morale individuelle du sportif, qui décide ou non de se doper, mais de morale sociale, qui met en jeu différents acteurs. La tricherie est en effet publicitaire, médiatique, sociale : elle repose sur l'exploitation abusive de l'image du sportif loyal et modèle de santé physique et mentale. Elle se fonde sur les rapports entre les institutions sportives, les sponsors, les politiques et une partie des spectateurs ignorant les réalités du sport de compétition (et les sportifs dans les cas où ils profitent des cachets publicitaires provenant de cette exploitation). Le sport a une valeur morale d'exemplarité dans la société d'autant plus grande que les qualités que l'on souligne dans le sport correspondent aux valeurs que la société veut encourager : compétitivité, efficacité personnelle, sens de l'effort (Ehrenberg, 1991). Mais ces valeurs ne sont-elles pas à repenser ? Loin des défaites, des anémies et des apathies de l'époque de Coubertin, notre société actuelle, bronzée, musclée et dopée, a plus à redouter du « toujours plus » que de l'apathie du siècle dernier.

Le problème de la définition juridique

La loi de 1999 limite le dopage à « la modification artificielle des capacités du sportif », en vue d'une performance dans le cadre d'une compétition. La modification est dite « artificielle » par opposition à l'évolution physiologique du corps. Ce que veut dire le législateur, c'est que le dopage réside dans le fait de donner au corps des moyens qu'il n'aurait pas pu avoir « seul » ou « naturellement ». Mais aujourd'hui le sport de haut niveau repose massivement sur une infrastructure technico-scientifique composée d'hommes, d'appareils, de produits, de mesures. Le sportif n'est plus depuis longtemps seul face à l'épreuve ; ses performances ne sont plus celles d'un seul homme. L'intervention de la science dans le sport semble dans certains cas intuitivement légitime. Peut-on ainsi facilement tracer la frontière entre un dopage artificiel et un entraînement fondé sur un fort investissement scientifique et technique que chacun considère comme normal ? En ce sens, se doper, est-ce encore tricher ? Comment tracer la frontière entre les usages légitimes et illégitimes ? Si nous avions les moyens génétiques d'améliorer l'exploitation de l'oxygène dans le sang ou le rendement de la fibre dans le muscle, et que les sportifs en disposent, considérerions-nous que la pratique de ces derniers relève encore du sport ? Où finit le sport, où commence la science ? D'où l'on voit qu'en réalité la question pour le législateur n'est pas tant de tracer la frontière entre naturel et artificiel que d'assigner des limites légales aux modifications du corps par les techniques médicales et scientifiques. Quel usage fait-on de notre corps dans les sociétés modernes et dans quel but ? Et pourquoi acceptons-nous de le modifier ? Pourquoi serait-il interdit de le transformer en vue d'une performance sportive par exemple ?

L'idéal communautaire du gymnaste ou du sportif coubertinien se transforme en une poursuite individualiste de la performance, en un culte du corps et de l'image de soi, propre à l'hédonisme individualiste contemporain. En même temps, le héros olympique est suspecté de n'être qu'une machine biologique (un robot), posant le problème de l'instrumentalisation radicale du corps humain et, par conséquent, d'une atteinte à la dignité humaine. En témoignent des procédés tels que l'utilisation de la grossesse puis de l'avortement pour augmenter le nombre de globules rouges, la prise d'anabolisants transformant le corps et provoquant la perte des caractères de la féminité chez la femme, ou, de manière moins spectaculaire mais tout aussi grave, les prises inconsidérées d'EPO. Pour établir une norme distinguant ce qui est artificiellement licite de ce qui est artificiellement illicite, le législateur peut donc invoquer à la fois la préservation de la santé et le respect de la dignité humaine.

Les dérives paraissent d'autant plus difficiles à réguler qu'elles bénéficient d'un puissant moteur social : aujourd'hui convergent la pratique du dopage, le culte de la performance qui favorise les conduites dopantes et les abus de substances psycho-actives (Ehrenberg) et une logique économique globale qui sous-tend aussi bien le sport-spectacle qu'une partie de l'économie du dopage. Le dopage profite à ceux qui produisent l'offre, à ceux qui les vendent et à ceux qui les consomment utilement. Il existe une forte surproduction par les laboratoires pharmaceutiques des produits utilisés dans le dopage, par rapport à la demande médi-

cale. D'autres produits, comme la créatine, considérée comme un médicament de confort ou de récupération, sont soit des objets publicitaires, sous-tendus par un marketing extrêmement coûteux, en particulier lorsqu'ils sont vantés pendant des matchs de rugby en Angleterre, soit diabolisés et interdits dans d'autres pays.

Notre société manifeste un changement de regard sur le sportif dopé, hier tricheur, aujourd'hui également malade. C'est un regard plus juste au sens où il prend en compte les évolutions scientifiques et sociales au regard desquelles le mot « tricherie » n'est sans doute pas le mieux adapté. « Finalement, le dopage, c'est aussi difficile à définir que le sportif amateur » disait, en 1987, le prince Alexandre de Mérode, président dès 1967 de la commission médicale du CIO (Yonnet, 1998). La polémique entre amateurs et professionnels a cessé quand le droit sportif a entériné une situation de fait. Le dopage pose le même problème. Un entraînement et une compétition sportifs répondent à des contraintes de type scientifique et supposent une aide biotechnologique. En ce sens, les sportifs sont « dopés » au sens large d'aide biologique à la performance et il s'agit aujourd'hui de trouver un statut traduisant cette situation et des limites à lui fixer. L'évolution des sports, vers des pratiques qui impliquent de plus en plus de technique et de biologie, est telle que la seule solution pour le législateur n'est pas d'interdire systématiquement mais d'interdire ce qui est dangereux (Vigarello, 1999), ce qui n'est réalisable que moyennant un développement des connaissances en la matière. Les limites, du point de vue du législateur, peuvent aussi être celles de la dignité humaine et renvoient à la question de savoir quels droits nous avons à l'endroit de notre corps : puisque le corps est « patrimoine commun de l'humanité », nous ne pouvons en faire ce que bon nous semble.

► BARSKY R. F., *Noam Chomsky, Une voix discordante*, Paris, Odile Jacob, 1998. — BOUET M., *Signification du sport*, Harmattan, 6ᵉ éd., 1995. — CABALLERO F., BISIOU Y., *Droit de la drogue*, Dalloz, 2ᵉ éd., 2000. — COQUARD J.-P., *Considérations sur le doping*, thèse de médecine, Bordeaux, 1963. — COUBERTIN P. DE, *Une campagne de vingt et un ans (1887-1908)*, Librairie de l'Éducation physique, 1909 ; *Entre deux batailles, De l'Olympisme à l'Université ouvrière*, Paris, La Revue de la Semaine, 4 rue Chauveau-Lagarde, 4-1922 ; *Pédagogie sportive* (1921), Paris, Vrin, 1972. — DEFRANCE J., *L'Excellence corporelle. La Formation des activités physiques et sportives modernes, 1770-1914*, Presses Universitaires de Rennes, STAPS, 1987. — EHRENBERG A., *Le Culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, rééd. Hachette « Pluriel », 1999 ; « Aimez-vous les stades ? Les origines des politiques sportives en France (1870-1930) », *Recherches*, nº 43, avril 1980. — LAPOUBLE J.-C., *Le régime juridique de la prévention et de la répression du dopage dans le sport : la loi nº 89-432 du 28 juillet 1989*, thèse pour le doctorat de droit, Université François-Rabelais, Tours, Faculté de droit et de sciences économiques, 1993. — LAURE P., *Le Dopage*, Paris, PUF, 1995 ; LAURE P. dir., *Dopage et société*, Paris, Ellipses, 2000. — LECONTE B. & VIGARELLO G. dir., « Le spectacle du sport », *Communications*, nº 67, Paris, Le Seuil, 1998. — LOWENSTEIN W. *et al.*, « Activités physiques et sportives dans les antécédents des personnes prises en charge pour addictions », *Annales de médecine interne*, Médecine des addictions, supplément A, avril 2000, Masson, 18-26. — LOWENSTEIN W., NORDMANN F. & GOURARIER L., « What's in a sport hero ? High level Performance and drug abuse », *VIIIth International Conference on the reduction of drug related harm*, Paris, 1997. — LOWENSTEIN W. *et al.*, « Activités physiques et sportives dans les antécédents des personnes prises en charge pour addictions », *Ann. Med. Interne*, Masson, 2000, 151, suppl. A, p. A18-A26. — MARTIN J.-L., *L'Éducation physique sous la Vᵉ République*, Paris, PUF, 1999. — MAUSS M., « Les techniques du corps », 1936, in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1995. — MIMIAGUE M. J., *Le problème du doping en droit pénal comparé*, thèse de droit, Bordeaux, 1973. — OZDIREKCAN B., *La répression du dopage dans le sport*, thèse de doctorat en droit public (droit de la santé), Paris XII, 1998. — ROQUES B., *La dangerosité des drogues. Rapport au Secrétariat d'État à la santé*, Odile Jacob, 1999. — SIEKMANN R. C. R., SOEK J. & BELLANI A. éd., *Doping rules of international sports organisations*, Cambridge (MA), 1999. — SIMON G., *Puissance sportive et ordre juridique étatique*, LGDJ, 1990. — SIRI F. éd., *La fièvre du dopage, Du corps du sportif à l'âme du sport*, Autrement, 2000. — SIRI F., ROQUES B., « Dopage : risques sanitaires et rapport aux conduites addictives », *Ann. Med. Interne*, Masson, 2003, 154, hors série II, p. 2S43-2S57. — SIRI F., *Dopés, victimes ou coupables ?*, Le Pommier, 2002. — THIBAULT J., *Sports et éducation physique, 1870-1970*, Paris, Vrin, 3ᵉ éd., 1997. — VIGARELLO G., *Le Corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*, J.-P. Delarge, 1978 ; éd., « Le gouvernement du corps », *Communications*, nº 56, Paris, Le Seuil, 1993 ; « Le sport dopé », in *Esprit*, dossier « Le sport, la triche, le mythe », nº 249, 1999. — WASER A.-M. éd., *Sport et cité*, PU Rouen, 1999. — YONNET P., *Système des sports*, Paris, Gallimard, 1998. — Coll. : *Journal of the Philosophy of Sport*, Champaign (Illinois), Human Kinetics Publ. — Rapport de synthèse de l'expertise collective *Dopage et pratiques sportives*, CNRS (Département des Sciences de la vie). — *Revue olympique* (1901-1910), bulletin (parfois mensuel, parfois trimestriel) du Comité international olympique.

Françoise SIRI
et William LOWENSTEIN

→ *Courage ; Dignité ; Droits ; Drogue ; Éducation ; Égalité ; Estime de soi ; Éthique appliquée ; Justice ; Médicale (Éthique) ; Professionnelle (Éthique) ; Santé publique ; Sport.*

DOUBLE EFFET

Le principe du double effet

Le principe du double effet vise à rendre compte du fait qu'un acte qui est en lui-même obligatoire ou permis peut néanmoins avoir des conséquences mauvaises. Il fournit une règle permettant d'établir le bien-fondé d'un acte de ce type. Dans sa formulation ordinaire, il autorise un agent à accomplir un tel acte pourvu que : *1)* l'objectif de l'acte soit bon, et que l'acte soit donc bon en lui-

même ; *2)* ses conséquences mauvaises ne soient pas visées comme un objectif de l'acte (ni comme des fins en soi ni comme des moyens en vue d'une autre fin) ; *3)* le bien visé, et donc le bien attaché à l'acte lui-même, soit proportionné au mal que comportent ses conséquences, c'est-à-dire que le premier l'emporte sur le second.

On trouve au cœur de ce principe un certain nombre de notions et de distinctions essentielles à la pensée morale non conséquentialiste ; inversement, il est nécessaire de défendre ce principe pour maintenir la cohérence d'une pensée morale de ce type.

La pensée morale ordinaire présente souvent un caractère non conséquentialiste, et le principe du double effet peut être considéré comme tacitement présupposé dans cette forme de pensée spontanée. Mais il joue aussi un rôle explicite dans les systèmes éthiques, particulièrement dans la théologie morale catholique. On peut en situer l'origine dans les réflexions de saint Thomas d'Aquin sur la valeur morale des actions humaines et dans son plaidoyer pour le droit de tuer en état de légitime défense (*Somme théologique [ST]*, 2*a* 2*ae*, Q64, A7). Le principe fut ensuite exposé et défendu ouvertement par la théologie morale à partir du XVIe s., avant d'être développé comme un instrument général d'analyse morale par des théologiens du XIXe s. tels que Jean-Pierre Gury ; il sera explicitement invoqué dans plusieurs encycliques papales du XXe s. Pour des raisons que nous dégagerons plus loin, il intervient dans bon nombre des présentations traditionnelles de l'éthique de l'homicide.

L'acte moral

Ce que la théologie morale traditionnelle du catholicisme partage avec la pensée ordinaire, c'est la tendance à établir la valeur morale fondamentale d'un acte en fonction de son intention ou de son objectif, c'est-à-dire en fonction de ce qui est immédiatement visé par cet acte. On décrit généralement les actes en indiquant les objectifs qu'ils poursuivent : agir, c'est mentir, tuer, faire la charité, etc. Les actes se rassemblent en diverses catégories selon les intentions ou les objectifs qu'ils ont en commun. Certes, les personnes les accomplissent en visant différentes fins à long terme, et donc avec différents motifs ; elles les accomplissent aussi dans différentes circonstances, et donc avec différents effets concomitants. Mais les objectifs fournissent ce que Thomas d'Aquin décrit comme la « forme » des actes, ce qui les range dans différentes espèces morales qui sont ensuite qualifiées comme bonnes, mauvaises ou indifférentes par nature (*ST*, 1*a* 2*ae*, Q18, A2). D'autres auteurs ont également montré comment nous nous appuyons sur des espèces morales, formées en fonction des objectifs des actes, pour constituer nos catégories morales fondamentales. Notre première pensée, quand nous voulons juger des actions, est souvent de les ranger dans telle ou telle espèce – c'est-à-dire dans la catégorie des actes bons, mauvais ou indifférents –, avant de considérer en quoi leurs motivations et leurs circonstances particulières affectent ce statut général. Les objectifs nous fournissent le premier niveau sur lequel nous pouvons examiner le caractère raisonnable d'une action. Ils donnent lieu à des descriptions d'acte qui peuvent être évaluées sans qu'on ait besoin de tout connaître sur la signification plus lointaine des actions. Et ils sont reliés, par le biais des espèces morales dans lesquelles ils se rangent, à des règles fondamentales telles que : ne mentez pas, ne tuez pas, donnez aux nécessiteux.

Pour beaucoup d'auteurs, comme bien souvent pour la pensée spontanée, le fait de subsumer les actes sous des espèces plus générales n'est pas seulement le début, mais aussi l'élément le plus important du jugement moral. Nous invoquons des motifs et des circonstances pour éventuellement *modifier* une catégorisation morale essentiellement fondée sur les objectifs des actes. Ceux-ci nous apparaissent ainsi comme étant en eux-mêmes intrinsèquement bons ou mauvais. À son tour, l'idée d'actes intrinsèquement mauvais conduit à la sentence de saint Paul : « Ne faites pas le mal pour qu'il en résulte le bien » (Rm 3, 8). C'est ce que Thomas d'Aquin, reprenant Augustin, a formulé en ces termes : « Il y a des actions que ni la bonté de la fin, ni celle de la volonté ne peuvent rendre bonnes » (*ST*, 1*a* 2*ae*, Q20, A2). Certaines caractérisations morales fournissent, avec les règles correspondantes, des pierres de touche fondamentales pour l'action : elles désignent des actes (des objectifs) en eux-mêmes si odieux que nous ne pouvons être tentés de les accomplir, quels que soient les maux auxquels nous pensons parer, ou les biens que nous pensons obtenir par ce moyen. La pensée morale catholique a dressé une longue liste de tels actes, notamment dans le domaine sexuel. Mais c'est l'éthique de l'homicide qui a fourni les exemples de loin les plus importants, car beaucoup estiment que le meurtre est par excellence un acte si odieux qu'il ne doit pas être accompli en vue d'un bien plus grand. Le terme de « meurtre », ici, signifie un acte d'homicide qui ne peut être justifié *en tant* qu'homicide.

Admettre que certains objectifs sont si mauvais qu'ils ne doivent être recherchés à aucun prix, c'est poser avec vigueur l'existence de types d'actes foncièrement bons ou mauvais. On donne ainsi corps à l'idée selon laquelle l'essence même du jugement moral consiste à subsumer les actes sous différentes espèces. Le principe du double effet est nécessaire pour défendre ce mode de pensée.

Pour le conséquentialisme, la valeur morale d'une action dépend du caractère globalement bon ou mauvais de la totalité de ses effets prévisibles dans le monde. Il considère les notions et les distinctions sur lesquelles repose la formule « ne faites pas le mal pour qu'il en résulte le bien » comme dénuées de tout fondement. Il rejette l'idée que les actes puissent avoir une valeur en eux-mêmes ou qu'on puisse distinguer entre l'acte

comme tel et ses conséquences. À la pensée traditionnelle, les conséquentialistes opposent le fait courant qu'un acte particulier peut avoir divers effets, certains bons, certains mauvais. Si l'on comprend le principe « ne faites pas le mal pour qu'il en résulte le bien » au sens de « n'accomplissez jamais un acte qui aura un effet mauvais », on risque de rendre la morale ordinaire si rigoureuse qu'elle deviendra inutilisable en pratique. Si par exemple « ne perpétrez pas de meurtre » doit signifier « ne commettez aucun acte dont on peut prévoir qu'il supprimera ou abrégera une vie innocente qui ne constitue pas pour vous une menace », alors ce principe produira une éthique de l'homicide incompatible avec ce que semblent exiger la conduite de la guerre ou la pratique médicale. À la guerre, à moins d'être pacifiste, on estimera qu'il est parfois juste de mener des opérations destinées à frapper les forces ennemies, même si l'on peut prévoir qu'elles feront aussi des victimes civiles. Dans le domaine médical, il semble parfois juste de priver un patient en phase terminale d'un traitement pénible ou éprouvant, bien qu'on sache que ses jours s'en trouveront abrégés. C'est alors le principe du double effet qui intervient. Il sauve la possibilité d'une éthique fondée sur l'idée d'une valeur intrinsèque et sur l'importance des règles morales fondamentales, en l'empêchant de tomber dans un rigorisme désespéré et impraticable. Sans ce principe, nous serions contraints de choisir entre un rigorisme de ce type et un conséquentialisme intégral.

Le principe du double effet prend en compte le fait qu'un acte peut avoir des conséquences multiples, en donnant une extension plus grande aux modes de pensée non conséquentialistes décrits plus haut. Si un acte est bon dans son objectif, et donc en lui-même, il peut être permis de l'accomplir en dépit des effets négatifs qui en résulteront par ailleurs. Il suffit que le mal ne soit pas visé intentionnellement, qu'il ne fasse pas partie de l'objectif poursuivi. Nous avons alors la possibilité de raisonner sur l'intérêt qu'il y a à provoquer cette conséquence mauvaise, et nous ne raisonnons pas alors comme nous le faisons sur les effets contenus dans l'objectif même de l'acte. Le fait de tuer inintentionnellement des civils ou de hâter la mort d'un patient, dans les cas décrits plus hauts, n'affecte pas la catégorie à laquelle appartiennent ces actes, et donc ne détermine pas leur valeur morale *de la même manière* que le font leurs objectifs propres. Les agents impliqués sont certes encore responsables de ces résultats, mais ils peuvent y réfléchir en termes de proportions, c'est-à-dire en considérant le rapport global de bien et de mal qu'on établit en provoquant de tels effets comme conséquences de tels objectifs.

Les difficultés dans l'application du principe

Comme nous l'avons noté plus haut, le principe du double effet a été abondamment utilisé dans la pensée morale catholique. On peut même dire que l'un de ses principaux défauts est d'y avoir été trop abondamment utilisé. Élisabeth Anscombe écrit ainsi : « Le refus de [ce principe] a signifié la corruption de la pensée non catholique, et l'abus de ce principe la corruption de la pensée catholique » (*Philosophical Papers...*, 54). Avant tout, il a été invoqué dans l'éthique de l'homicide pour justifier par des voies tortueuses certains actes d'autodéfense. À partir d'une lecture étroite qui interprète l'interdiction du meurtre au sens de « ne tuez pas l'innocent », des auteurs catholiques ont été obligés de justifier l'homicide par autodéfense en disant que dans les cas de légitime défense, l'intention n'est pas de tuer l'agresseur mais de sauver sa propre vie – la mort de l'agresseur n'étant qu'un effet secondaire d'un acte dont l'objectif réside ailleurs. C'est ainsi que Thomas d'Aquin raisonne dans la *Somme théologique* (*2a 2ae,* Q64, A7). Le caractère artificiel de cette argumentation saute aux yeux : en cherchant à sauver sa vie, on emploie la force contre l'agent avec au moins l'intention de le blesser gravement. Le fait d'attaquer l'agresseur est ici un moyen d'assurer sa propre sécurité. Mieux vaut reconnaître la nécessité d'une définition plus large de l'homicide légitime.

Dans certains de ces cas, le raisonnement en termes de double effet nous paraît tortueux, parce que les distinctions sur lesquelles il repose sont intenables dans les circonstances données. Le principe n'est valide que pour autant que nous pouvons séparer les conséquences prévues des effets réellement visés. Si nous pouvons le faire dans certains cas, et relativement à certains problèmes importants, alors le principe du double effet peut encore être valide et utile. Le conséquentialiste risque toutefois d'objecter qu'il n'est jamais possible d'opérer cette distinction entre les effets prévus et les effets intentionnels de nos actes. Le principe s'effondre alors entièrement.

Les effets prévus d'une action ne sont pas nécessairement moins certains que ses effets intentionnels. Bien souvent, je sais que je puis ne pas atteindre le but recherché, alors que je suis sûr que ma tentative, réussie ou non, produira certains effets secondaires. De plus, si je prévois que mon acte aura certaines conséquences non intentionnelles, alors je crois qu'en agissant je produirai ces conséquences. Si je choisis néanmoins d'agir, c'est que j'estime qu'il vaut la peine de les produire. Je dois en un sens les désirer, en tant qu'elles font partie du projet global conçu par mon intention directrice. Je crois donc que ces effets secondaires résulteront de ma décision et je désire les produire, au moins comme partie d'un projet global. Or beaucoup pensent que la croyance plus le désir suffisent à définir l'intention. Dans cette optique, ce que je provoque sciemment et volontairement, je le provoque intentionnellement. Il n'y a pas de distinction entre les effets qui font partie d'un objectif, et les effets qui sont seulement prévus.

On défendra le principe du double effet en posant d'abord que la croyance plus la volition ne constituent pas les conditions suffisantes de l'intention. Viser intentionnellement un effet, ce n'est pas seulement le provoquer sciemment et volontairement. Les intentions sont liées à des caractères déterminants de notre fonction d'agents rationnels porteurs de projets. Selon Michael Bratman (1987, 141 *sq.*), avoir une intention se distingue du simple désir par trois caractères spécifiques. Premièrement, une intention, une fois formée, jouera un certain rôle dans le raisonnement pratique. Elle donnera matière à délibération, à mesure que l'agent cherchera à déterminer par quels moyens il la réalisera. Elle fournira ainsi un critère pour juger du succès ou de l'échec de l'action. Deuxièmement, l'intention formée pèsera sur d'autres intentions et d'autres projets de l'agent. Celui-ci ne pourra concevoir d'autres projets incompatibles avec la réalisation de cette première intention, laquelle, une fois exécutée, donnera à son tour lieu à de nouveaux projets. Troisièmement, l'intention de produire un effet implique qu'on s'efforce réellement de produire cet effet. L'intention doit ainsi « poursuivre » cet effet. Lorsque les circonstances évoluent, l'agent doit adapter son projet de telle sorte qu'il reste centré sur l'obtention de cet effet.

Si l'on garde ces trois points présents à l'esprit, on voit clairement que ce n'est pas la même chose de produire un effet qu'on s'est donné pour objectif et de provoquer un effet sciemment et volontairement. Une attaque militaire dirigée contre une cible légitime peut faire des victimes civiles. Ce n'est cependant pas là l'objectif en fonction duquel s'est déroulée la délibération ; cet effet non voulu ne produit pas non plus des résultats sur lesquels s'appuieront des projets ultérieurs ; l'acte, enfin, ne poursuit pas cet effet en toutes circonstances. Bref, l'intention est un point nodal auquel se rapportent le raisonnement pratique et l'action, et dont ils reçoivent leur forme et leur structure ; ce qui n'est pas le cas d'un effet prévu.

À cette distinction entre conséquence prévue et objectif visé, on a opposé une autre objection digne d'attention. Celle-ci découle du fait qu'un effet produit intentionnellement peut se décrire de diverses manières. Dans certaines descriptions, les effets seront séparés de l'objectif visé, dans d'autres, ils y seront intégrés. Un cas classique est celui de l'obstétricien qui, pour sauver la vie de la mère, effectue une craniotomie sur un enfant en train de naître (Van den Beld, 1988, 108 *sq.*). Le praticien a-t-il l'intention de tuer le bébé ou sa mort est-elle un effet secondaire non intentionnel ? Certains diront que le médecin, à strictement parler, ne cherche qu'à réduire la taille du crâne de l'enfant, que son intention n'est pas de le tuer, puisqu'aucune de ses délibérations et de ses intentions ultérieures n'a la mort de l'enfant pour but ou pour centre. Mais dans la mesure où l'homicide est, dans toutes les circonstances physiquement réalisables, inséparable du résultat visé, ne pourrions-nous pas tout aussi bien dire que l'intention du médecin est de sauver la vie de la mère en tuant l'enfant ? Si nous ne pouvons décider laquelle de ces deux descriptions rend adéquatement compte de l'objectif visé par le médecin, alors le principe du double effet est inutile dans ce contexte.

On peut noter deux choses à propos de ce genre d'objections. Tout d'abord, le fait que le principe du double effet s'applique difficilement dans de tels cas n'implique pas qu'il soit généralement non valide. Cela dépend de la fréquence de ces situations. Il se pourrait qu'elles indiquent seulement que le principe se prête, en certains cas, à des interprétations divergentes. En second lieu, nous devons nous rappeler que l'intention se rattache à un raisonnement pratique, auquel elle fournit ses points nodaux. Or il n'y a pas lieu de s'étonner que nos intentions soient limitées par l'état du monde. Peut-être certaines réalités fondamentales impliquent-elles qu'on ne peut viser X sans viser Y en même temps, car X et Y sont tellement inséparables qu'il n'existe aucune manière de prendre X comme point nodal de son raisonnement et de sa délibération pratiques sans s'appuyer de même sur Y. Il *peut* dès lors sembler adéquat de dire, dans le cas de la craniotomie, que la mort du nouveau-né est visée intentionnellement, mais que cet acte ne constitue pas un meurtre, car l'enfant, bien que n'étant ni coupable au sens juridique ni facteur d'injustice, constitue dans ces circonstances une menace innocente pour la vie d'une autre personne.

Supposons que le principe résiste aux deux objections majeures que nous avons mentionnées, qu'il repose sur une distinction sûre entre prévision et intention, et qu'il puisse prendre en compte la variabilité des descriptions de certains actes. Les philosophes conséquentialistes voudront encore savoir pourquoi il serait plus immoral de viser intentionnellement une conséquence mauvaise que de simplement la prévoir et la provoquer volontairement. Le principe, après tout, ne dégage pas notre responsabilité relativement aux effets secondaires prévus, puisqu'il nous oblige à les justifier par un raisonnement proportionnel. La réponse à cette question dépendra de notre conception de l'action. Pour beaucoup de penseurs contemporains, une action est seulement quelque chose qui provoque un changement dans le monde, et dont quelqu'un est responsable. Le seul critère moral d'une action, dès lors, est la proportion de bien et de mal dans les changements qu'elle provoque. Là où cette conception prédomine, le raisonnement en termes de double effet paraîtra non pertinent. Nous pouvons ainsi noter que ce principe est tombé en discrédit dans les courants contemporains de la théologie morale catholique qui ont adopté une conception purement proportionnaliste de la valeur (Mahoney, 1987, 316 *sq.*).

Le conséquentialisme et le proportionnalisme peuvent distinguer rigoureusement entre la bonté des agents et la justesse des actes. Mais cela n'est pas si aisé pour une approche téléologique plus traditionnelle. Selon Thomas d'Aquin (*ST*, 1*a* 2*ae*, Q18, A6 et Q20, A1), un acte est une tentative pour rechercher et accomplir le bien. Les objectifs particuliers d'un agent s'inscrivent dans sa recherche du bien, tel qu'il (ou elle) se le représente. Les effets secondaires occupent une position marginale relativement à la fin générale que se propose l'acte, car ils ne sont pas poursuivis, visés intentionnellement, et ne font pas partie intégrante du projet de l'agent. Dans une approche téléologique de ce genre, un acte n'est pas seulement quelque chose qui introduit un changement dans le monde. Il est une tentative pour accomplir le bien. Ce qui importe dans l'action, c'est que nous recherchons et matérialisons le bien. C'est pourquoi il est plus odieux que le mal constitue l'objectif de notre action, plutôt qu'un simple effet secondaire prévisible.

► ANSCOMBE E., *Philosophical Papers : Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981. — BOLE Th. J. éd., « Double Effect : Theoretical Functions and Biomedical Applications », *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 16, 1991, numéro spécial. — BRATMAN M., *Intentions, Plans and Practical Reason*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1987 (trad. fr., CSLI (Stanford)/PUF, 1998). — BYRNE P., « Homicide, Medical Ethics and the Principle of Double Effect », *in* BYRNE P. éd., *Ethics and Law in Health Care and Research*, Chichester, John Wiley & Sons, 1990, 131-160 ; *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, Londres/Basingstoke, Macmillan, 1992. — CERRUTI F. R., *L'Euthanasie. Approche médicale et juridique*, Toulouse, Privat, 1987. — D'ARCY E., *Human Acts*, Oxford, Clarendon Press, 1963. — DEVINE P., *The Ethics of Homicide*, Ithaca, Cornell Univ. Press. — GLOVER J., *Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth, Penguin, 1977. — KUHSE H., *The Sanctity of Life Doctrine in Medecine*, Oxford, Clarendon Press, 1987. — MAHONEY J., *The Making of Moral Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1987. — PINCKAERS O. P. & SERVAIS T., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Fribourg / Paris, Éd. Universitaires / Le Cerf, 1986. — QUINN W. S., « Actions, Intentions and Consequences : The Doctrine of Double Effect », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, 1989, 334-351. — THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, trad. fr., *Somme théologique*, 4 vol., Paris, Le Cerf, 1984-1986. — UGORJI L. I., *The Principle of Double Effect*, Francfort, Peter Lang, 1985. — VAN DEN BELD A., « Killing and the principle of double effect ». *Scottish Journal of Theology*, vol. 41, 1988, 93-116. — WOODWARD P. A. éd., *The doctrine of double effect : philosophers debate a controversial moral principle*, Notre Dame, Ind.,Univ. of Notre Dame Press, 2001.

Peter BYRNE

→ *Acte et omission , Action ; Bayle , Conséquentialisme ; Déontologisme ; Dissuasion nucléaire , Euthanasie , Légitime défense , Responsabilité ; Thomas d'Aquin*

DOULEUR → Mal, souffrance, douleur

DROGUE
Éthique et politique des drogues

Des substances psychoactives dénommées « drogues » se différencient des autres psychotropes par leur caractère illicite. Elles sont interdites pour des raisons morales (perte de la liberté et de la dignité personnelles), sanitaires (dangers physiques et psychologiques) et d'ordre public (délinquance). La question éthique est double : elle porte à la fois sur les limites à la disposition de soi, au-delà desquelles on bascule dans l'un ou l'autre de ces trois problèmes, et sur celles des contrôles publics d'un comportement privé, au-delà desquelles on porte atteinte aux libertés fondamentales. La réflexion politique part de cette tension éthique, et doit être définie « comme la recherche d'un point d'équilibre entre trois impératifs qui sont le respect des libertés individuelles, la préoccupation de santé publique et le nécessaire maintien de l'ordre public » (Trautmann, *Lutte contre la toxicomanie...*).

Ce point d'équilibre est difficile à atteindre parce que les fondements de l'interdit ont des bases insuffisantes ou contradictoires. Premièrement, à la différence d'un produit aussi dangereux que l'alcool, où la distinction entre usage, abus et dépendance est la règle, l'usage est supposé ici conduire inéluctablement à l'abus, à des souffrances multiples et à une rupture de la relation à l'autre. Deuxièmement, l'illicéité des drogues est généralement justifiée par une préoccupation de santé publique : pour le législateur français (loi du 31 décembre 1970), la société peut imposer certaines limites à l'utilisation que chacun peut faire de son propre corps en contrepartie au droit à la santé et aux soins instauré par la Sécurité sociale. Or, il n'est guère habituel de trouver dans la loi pénale le moyen essentiel de promouvoir une telle politique. Troisièmement, il existe des contradictions entre l'image du drogué et la réalité des usages. Il est perçu comme un consommateur compulsif qui élargit à tel point ses territoires personnels qu'il en abolit toute distance à lui-même et ne fait plus société – c'est l'absence au monde, ce mariage avec soi-même que le terme toxicomanie désigne –, bien que les recherches empiriques sur les usages montrent un spectre d'engagement dans les produits, y compris les plus puissants, très diversifié, parce que l'autorégulation de la consommation dépend pour une large part de facteurs sociaux (Zinberg, 1974 ; Waldorf, 1991 ; Ogien, *in* Ehrenberg, *Penser la drogue...*, 1992), et décrivent la toxicomanie comme un état de longue durée mais provisoire : la sortie est la règle, et elle est indépendante des modes de traitement (Lert & Fombonne). Quatrièmement, leur illicéité conduit à regrouper en une catégorie

unique un petit euphorisant (le cannabis) et un puissant opiacé (l'héroïne), ce qui amène la neurobiologie à considérer que la distinction entre produits licites et illicites ne repose sur aucune base scientifique (Trovero *et al.*, « Approche neurobiologique »). La distinction drogues douces/drogues dures est confirmée par les sciences du vivant et conduit plus fermement qu'autrefois à s'interroger sur les frontières entre psychotropes (médicaments, drogues, alcools) et à se demander pourquoi des produits aux risques de pharmacodépendance si variables ont été subsumés sous le même qualificatif négatif de drogue ?

Ces difficultés s'expliquent : le problème de la drogue s'est construit comme un attracteur de peurs souvent sans rapport avec ses dangers réels, car elle radicalise le dilemme classique de la liberté moderne, entre droit à disposer de soi et devoir d'appartenance à la société. L'hypothèse est double : les drogues sont des moyens artificiels de multiplication de soi qui suscitent simultanément la hantise d'une vie privée illimitée, c'est-à-dire d'une société sans espace public, donc invivable. Le premier aspect de l'hypothèse prétend expliquer les raisons pour lesquelles elles sont aussi abondamment consommées, le second celles d'une telle réprobation morale et politique. Si *la* drogue est un esclavage pour une partie de ses consommateurs, et si elle est assimilée à une pathologie des sociétés modernes, *les* drogues participent de schémas ordinaires d'identité et d'action propres à nos sociétés que la figure du toxicomane – l'homme sans lien – condense négativement (Ehrenberg, *L'Invidivu incertain,* 1995).

Dans la mesure où le sujet moral n'est pas mécaniquement en cause, qu'interdit-on ? Une réflexion éthique sur la drogue doit s'appuyer sur une description sociologique et historique. Il faut donc comprendre comment s'est construite la question des drogues entre son émergence au XIXe s. et la législation contemporaine, montrer comment plusieurs changements majeurs la renouvellent, afin d'opérer un relevé des problèmes réels et fournir des critères d'équité et d'efficacité permettant de clarifier ce que doit être une politique des drogues.

Émergence d'une réalité

La drogue devient une réalité spécifique au cours du XIXe s. à partir d'une double rupture. Elle se distingue d'abord de l'ivresse alcoolique en ouvrant un univers de sensations spécifiques : « Le vin dépouille l'homme de sa maîtrise de soi, l'opium la renforce grandement » (De Quincey, *Les Confessions d'un mangeur d'opium anglais*). L'opium est à la fois un raccourci vers le for intérieur, car il donne accès à d'autres mondes, et un médicament qui guérit des affres de la condition humaine en donnant le sentiment d'atteindre cette normalité idéale qu'est la santé absolue. Alors que la drogue relève de la seule recherche de sensations, l'alcool est à l'intersection de l'aliment et du psychotrope, des plaisirs de la bouche et de la modification des perceptions mentales. L'alcoolisme fera l'objet de débats politiques à partir d'une tout autre entrée que la drogue dans le dernier tiers du siècle : la distillation qui fait sortir l'alcool de l'alimentation et permet l'invention de l'apéritif, la multiplication des débits de boisson et l'identification de l'alcoolisme aux sociabilités dangereuses des classes du même nom. L'alcoolisme apparaît comme un raccourci de la communication avec l'autre.

Deuxième rupture, elle se détache du médicament tout en conservant des liens ambivalents avec lui : elle commence à être perçue et décrite dans ses attributs non thérapeutiques. Le médicament en question concerne le problème de la douleur sous deux aspects : l'anesthésie en chirurgie et les douleurs résultant de maladies. L'opium, puis la morphine, l'éther et le chloroforme posent un problème moral – la débauche – et médical – l'intoxication (Bachman & Coppel, *Le Dragon domestique...,* 1989 ; Yvorel, *Les Poisons de l'esprit...,* 1992 ; Rey, *Histoire de la douleur,* 1993). La drogue est la découverte d'un plaisir qui se surajoute à l'apaisement des souffrances. Pendant la première moitié du XIXe s., le regard médical fait la différence entre l'usage et l'abus, sans que les dangers de l'opium soient vus de manière précise, puis il met l'accent sur la tolérance et la déchéance inéluctable. La morphine joue le rôle principal pour la construction de la notion de toxicomanie. C'est donc à partir des drogues les plus puissantes de l'époque, l'opium et son alcaloïde le plus actif, la morphine, que s'élabore un modèle de désignation négatif de toutes les drogues, caractérisé par un processus inéluctable de déchéance et d'asservissement.

À partir de là, on se met à distinguer bonnes et mauvaises victimes : les premières sont celles qui se découvrent assujetties à la drogue par la pratique médicale, les secondes par la recherche du plaisir (Yvorel, *op. cit.*). Ainsi, l'élément catalyseur qui déclenche le processus conduisant au vote de la première loi pénale française sur les drogues en juillet 1916, qui interdit l'usage en société, ne vient-il pas de la morphinomanie résultant de la prescription médicale, mais d'inquiétudes suscitées par le développement des fumeries d'opium *(ibid.),* autrement dit, d'espaces où la drogue est une passion désorganisatrice et non un médicament. Quand la prise de drogues résulte d'une décision individuelle, elle fait du consommateur à la fois une victime et un coupable : recherche délibérée de la sensation pure égale victime coupable, telle est l'équation de la drogue.

Abstinence et République/Tolérance et libéralisme

La loi du 31 décembre 1970 étend l'interdit à l'usage privé en créant un délit d'usage illicite sanctionnable par une peine de prison ferme (Ber-

nat de Celis, « Fallait-il créer un délit... ? », 1992). Les événements de 1968 jouent un rôle considérable dans la construction de cette loi, mais celle-ci n'est pas seulement conjoncturelle : la drogue, problème sanitaire et social très marginal en France en 1970, concerne le statut de citoyen. Elle devient un problème politique à partir de trois phénomènes : les inquiétudes suscitées par les transformations de la vie privée à partir des années 1960, qui devient une liberté nouvelle pour les classes populaires, soit le thème de la « société de consommation » ; l'identification nouvelle de la drogue et de la jeunesse, parallèlement à sa constitution en catégorie autonome, qui met en cause la tutelle qui guide le modèle politique français ; la politisation de la drogue par les usagers dans les années 1960 aux États-Unis, qui en dessine une nouvelle représentation : elle devient à la fois une mystique (exploration de son espace intérieur) et une politique (expérimentation d'une société alternative).

Les États-Unis réforment leur législation fédérale en 1970 : une classification en cinq catégories impliquant des sanctions différentes est élaborée (Musto, *The American Disease...*). Les drogues font l'objet d'une tolérance qui repose sur l'idée que la vie privée n'a pas à faire l'objet d'un contrôle tant qu'elle n'a pas d'effets sur autrui. Le libéralisme d'un pays de *common law* s'oppose à la conception politique française qui définit la liberté par la participation à la formation de la loi, et cumule une vision du privé comme dépendance, une conception pédagogique et morale du rôle de l'État et une faible culture de la délibération. Cette conception civique conduit à employer la loi moins pour réguler des pratiques diversifiées que pour fixer des interdits ou des normes. Par conséquent, si la loi de 1970 relève d'une vision conservatrice, elle est une loi typiquement républicaine : le drogué est celui auquel on doit rappeler qu'il vit en société *avant* de l'empêcher de s'autodétruire.

Alors qu'aux États-Unis, la drogue relève, en partie du moins, de la *privacy*, en France, elle est écartelée entre maladie et délinquance. La loi flotte entre légalité républicaine, trouble à l'ordre public, et clinique, trouble du rapport à soi (Ralet & Stengers, *Drogues. Le défi hollandais*). Cette façon politique traite une question collective comme un ensemble de cas individuels, instaurant une confusion entre registre clinique et politique, et érige la loi en rempart contre des transgressions plus dangereuses. Elle conduit à lutter contre la drogue à partir de la justice et de la médecine, comme s'il n'existait aucune autre médiation entre le sujet et la loi. Cette conception de l'action est étroite parce que les régulations institutionnelles ont une efficacité limitée et qu'il existe d'autres formes de régulation (autocontrôles, pressions sociales). Celles-ci ne sont pas prises en compte dans l'action publique et rien ne les renforce, alors qu'elles devraient être facilitées pour réduire les trajectoires les plus mortifères.

Redéfinition du problème des drogues et substitution généralisée

Trois éléments redéfinissent le problème des drogues illicites : le Sida, l'extension de la notion de dépendance, l'érosion des frontières entre psychotropes prescrits et drogues illicites.

1) La toxicomanie est un état réversible alors que l'infection au VIH conduit à la mort certaine : l'abstinence doit donc être relativisée au profit d'une hiérarchisation des risques tenant compte de la diversité des pratiques réelles, donnant la priorité à la santé publique sur la répression de l'usage, énonçant l'objet et les raisons de ce que l'on interdit. Pourtant, les changements restent peu importants en France, parce que la réduction des risques a été présentée par les gouvernements successifs comme une gestion instrumentale du risque VIH contradictoire avec une restauration de l'autonomie du sujet. Cette position recouvre la crispation sur la dépendance – guérir, c'est être désintoxiqué –, et ne stimule guère des régulations qui sont d'autant plus efficaces qu'elles sont clairement affichées politiquement. Le traitement séparé de la question de l'interdit et de celle du risque produit une oscillation permanente entre compassionnel et sécuritaire qui désoriente l'ensemble des acteurs. Cette difficulté a pour conséquence de faire prendre aux consommateurs tous les risques, donc de les laisser sans loi, car rien ne les empêche de s'abandonner à la destruction de soi ou d'autrui.

2) Le thème des nouvelles dépendances occupe une place croissante dans la littérature psychiatrique : la dépendance est définie comme une relation, à un produit, une activité ou une personne. Dans une optique psychanalytique, elle est une pathologie de l'agir qui réduit le désir au besoin : faute de pouvoir représenter le premier, il se produit un passage à l'acte, une décharge dans l'agir qui se manifeste par un besoin compulsif, une recherche de sensations intenses – d'être une forteresse imprenable pour l'anorexique, par exemple, jusqu'à en mourir. Les risques sont identiques à ceux des drogues, mais délestées du thème civique de l'absence au monde. Leurs traitements peuvent donc servir de modèle aux toxicomanies *avec* drogues. Sociologues, cliniciens et neurobiologistes convergent, chacun dans son domaine respectif, pour souligner l'importance de la relation que l'individu entretient avec son produit ou sa conduite. L'addiction « ne devient problème que dans le cas où elle est quasiment la seule solution dont le sujet dispose pour supporter, ou faire disparaître la douleur mentale » (MacDougall, « L'addiction à l'autre... »). À quoi conduirait la volonté de faire disparaître le symptôme sur le modèle thérapeutico-punitif de la drogue ? La toxicomanie à l'héroïne peut se poursuivre sans toxique, et le vide que ressent l'abstinent peut parfaitement conduire au suicide. On mesure ici les problèmes que pose à la clinique une politique

centrée sur l'abstinence. Ni l'équité ni l'efficacité n'y gagnent.

3) L'humanité améliorée artificiellement par des psychotropes permettant d'apaiser l'angoisse, de stimuler l'humeur, de renforcer la mémoire ou l'imagination est en passe de devenir notre quotidien. Les années 1980 ont vu l'apparition d'un débat public sur les tranquillisants et les somnifères portant sur les limites entre confort, soin et appétence. Il a eu pour résultat de les intégrer dans l'épidémiologie des drogues. Les médicaments psychotropes offrent, à moindre danger que l'héroïne, des moyens chimiques de modification de soi. En 1990, un rapport gouvernemental invite « à passer de la toxicomanie aux toxicomanies et à dépasser le clivage obsolète entre licite et illicite » (Trautmann, *op. cit.*). Ce débat se poursuit désormais sur les antidépresseurs à travers le cas du Prozac, premier antidépresseur à faire l'objet d'une grande facilité de prescription et de détournements d'usages pour plusieurs raisons, dont la principale tient à ses propriétés psychostimulantes. Premier résultat d'une stratégie de recherche orientée pour trouver des produits agissant sur de nombreux symptômes, aux effets secondaires réduits et très précis quant aux récepteurs visés, ce médicament nous confronte par une entrée totalement opposée à celle d'un produit, dangereux comme l'héroïne, à la question de l'interdit, celle de la dépendance sans danger : si l'on peut modifier nos perceptions mentales sans risque pour soi et pour autrui, nos sociétés seront-elles de plus en plus composées d'individus « normaux », mais assistés de façon provisoire ou permanente par des produits psychoactifs ? Les classifications des troubles mentaux (DSM américain et CIM de l'OMS) de plus en plus centrées sur le symptôme et distinguant de moins en moins le normal du pathologique ne favorisent-elles pas une telle tendance ?

Les « antalgiques de l'humeur » sont aujourd'hui un des avenirs des psychotropes parce qu'ils fournissent des réponses rapides aux vulnérabilités et aux fragilités contemporaines. En effet, les qualités de disponibilité, d'ouverture à autrui, de négociation et de communication sont exigées de chacun, alors qu'elles étaient tout à fait inconnues pour la masse des gens il y a encore trente ou trente-cinq ans. L'inhibition devient un handicap pour s'insérer socialement et relationnellement, et la confiance en soi un atout croissant. L'individu sous perfusion psychotrope est donc une possibilité socialement envisageable et techniquement réalisable, par les antidépresseurs qui soignent des troubles dont il importe de moins en moins de savoir s'ils sont des maladies. Le cumul des progrès de la psychopharmacologie et de la neurobiologie, des transformations de la nosographie et des normes sociales conduisent à une conception palliative de la médecine mentale qui oppose les critiques d'une médicalisation croissante aux tenants d'une relativisation de la maladie mentale et d'une médicalisation des comportements.

Quels problèmes posent des modèles qui abolissent toute frontière entre normal et pathologique ? On doit particulièrement noter le recul des critères de différenciation entre souffrances pathologiques et malheurs ordinaires, dont la conséquence est de supporter plus difficilement les problèmes sans assistance pharmacologique et risque de conduire à une dépendance aux comportements hyperthymiques. Celle-ci a toutes les chances d'augmenter dans une société de responsabilité de soi, où l'échec scolaire, professionnel ou social est de plus en imputé à l'individu lui-même. L'accentuation des usages instrumentaux des psychotropes prescrits et illicites accompagne l'augmentation des exigences qui pèsent sur chacun. La recherche de sensations permettant de désinhiber l'action représente un puissant moteur favorisant la consommation de psychotropes en tout genre.

La diffusion de psychotropes de mieux en mieux tolérés par l'organisme étend à toute la société le modèle négatif de multiplication de soi initié avec les drogues illicites. Il rencontre un modèle médical qui apparaît avec l'invention des neuroleptiques pour le psychotique. Le psychotique, premier individu à vivre en permanence avec une substance psychotrope, est un modèle d'avenir pour une société où la forte sensibilité à la souffrance psychique conduit à faire entrer dans le thérapeutique ce qui ne peut guérir tout en ayant statut de souffrance identitaire. La prescription d'un médicament soignant un maximum de troubles avec un minimum d'effets secondaires fait de la « substitution » un schéma crédible de vie en société. Le substitué, terme qui désigne un héroïnomane sous opiacé de synthèse, est une personne à laquelle on assure une qualité de vie qui lui permette de n'être dangereuse ni pour elle-même ni pour les autres. Si le pronostic de sortie de la dépendance reste incertain, sa situation n'est aujourd'hui guère singulière. Il incarne une figure d'individu à la fois non malade et non guéri qui est appelée à se généraliser.

Penser la distance à soi

Chaque progrès dans ce qu'il faut bien appeler une assistance psychique est simultanément nouvelle question sur les frontières de l'identité, les troubles de la normalité et l'incertitude des pathologies. Le basculement de la fragile distinction entre normal et pathologique dans le continuum des troubles de l'humeur fait du soutien pharmaceutique de masse une réalité que tout concourt à maintenir. Dans les sociétés démocratiques, les droits de chacun à la liberté d'être le propriétaire de lui-même s'étendent. Cette dynamique fait de nous des relativistes structurels, mais nous confronte de plus en plus aux limites de la liberté et à ses dilemmes. Les problèmes de limites d'usage se posent désormais pour toutes les substances psy-

choactives : diversité des produits et des pratiques est l'équation d'aujourd'hui.

La réflexion sur les drogues et leurs régulations politiques doivent intégrer tous ces phénomènes, car les drogues illicites apparaissent comme « la part maudite » de ce qui se fait de manière plus socialisée et pas toujours moins dangereuse ailleurs. Comment alors mettre en place des dispositifs permettant de réduire les risques d'autodestruction en cessant de réifier la conformité à une norme unique ?

Quand un problème n'a pas de solution technique évidente, il doit faire l'objet d'un débat permettant de choisir une perspective d'action parce que son absence ne peut qu'accentuer le brouillage des conduites d'addiction. Par débat, il faut entendre la controverse technique entre experts : elle permet de faire comprendre à l'opinion qu'il y a controverse et rend lisible les différents arguments (Ralet & Stengers, *op. cit.*). En favorisant les clivages, le débat améliore la représentation des différentes facettes du problème et redonne tout son sens à la politique : augmenter les capacités de fonder des jugements et fournir les conditions de l'action. Si le risque d'une conduite addictive est bien l'asservissement, on ne doit pourtant pas demander à la politique de mettre son nez, par justice et police interposées, dans le rapport de soi à soi, mais de traiter chacun équitablement et de stimuler l'action efficace. Le point clef est évidemment à l'articulation des deux problèmes qui mobilisent le débat public : la réduction des risques et la loi. Cela implique de partir des pratiques réelles, d'en évaluer les risques et de distinguer *les* lois.

La crise de la fonction symbolique de la loi accompagne le processus d'individualisation, et aucune invocation de la loi-rempart n'y pourra quelque chose, parce que les problèmes de distance à soi deviennent massifs dans une société où la désinhibition est une condition de la vie normale. Elle n'est pas spécifique à la drogue, parce qu'elle tient à la massivité de l'expérience d'être – ou de ne pas être – sujet. Il faut donc penser des principes flexibles pour garder le sens de la loi, et non rester attachés à une norme unique, qui la rend sans signification parce qu'elle accroît la distance entre légalité et légitimité. Cela suppose que la drogue puisse aussi être une conduite laissée à la liberté privée, mais à condition de penser l'interdit en fonction de la réalité des pratiques.

Pour penser les limites, nous disposons de tous les outils cliniques et juridiques. Pour les cliniciens, nouvelles et anciennes dépendances mettent en jeu l'inscription du sujet dans l'ordre symbolique, son rapport à la légalité n'intervenant qu'à la marge. Pour articuler réduction des risques et loi, la différenciation entre risque pour soi et pour autrui doit être marquée explicitement. La loi pénale pourrait intervenir pour le deuxième aspect sur le modèle de l'alcoolique dangereux. Le droit possède des outils pour sortir de l'alternative punir/guérir quand il y a trouble à l'ordre public, et les juristes s'accordent sur la fonction de repère que doit jouer la loi pour favoriser la responsabilité plus que la culpabilité, et prendre un sens au lieu d'être seulement une peine. La philosophie du droit cherche à mieux formuler ces distinctions en ne confondant pas clinique et justice (Garapon, *in* Ehrenberg, *Individus sous influence...*), mais la question n'est pas que juridique, sauf à surcharger le droit de demandes de sens. Elle doit être incluse dans une vision politique qui distingue la pluralité de problèmes qu'agrège la drogue. Entre la liberté totale et l'interdiction absolue se déploie l'espace du politique comme lucidité, en apaisant les peurs imaginaires de l'opinion, et comme volonté, en prenant des décisions permettant le déploiement de l'action.

Une démarche de santé publique ne conduit donc pas à évacuer la question de l'interdit. Elle souligne que, dans les sociétés démocratiques, l'interdit ne peut être imposé *a priori* à partir d'une position d'autorité : il doit être justifié. Insérée dans une triple réflexion morale, sociologique et politique, elle fraye une voie qui rend « compatible une sécurité suffisante avec une liberté maîtrisée » (Comité consultatif national d'éthique).

Les drogues fournissent des moyens de dominer des tensions intérieures pour pouvoir vivre en société. Elles raccourcissent le chemin qui mène à un soi ouvert jusqu'à l'infini, mais pour cette raison même, elles se pratiquent comme des moyens d'éviter l'expérience de l'individualité. En ce sens, la drogue, qu'elle soit médicament, alcool ou « drogue », pousse à bout le fantasme de la liberté sans limites : la toxicomanie en est la réalisation dans son impossibilité même. Elle est la forme que prendrait une société purement privée composée d'individus totalement indépendants, une société en quelque sorte sans politique. Mais ce risque n'est pas un effet mécanique de la prise de drogue, il est limité par de nombreux mécanismes d'autorégulation. Pour les sociétés démocratiques, la drogue s'est construite comme une interrogation sur les limites de la liberté privée : le drogué est le lieu d'une interrogation sur la tension entre le minimum de *contact* avec soi sans lequel on ne peut entrer en relation avec autrui et le minimum de *distance* à soi sans laquelle on ne peut pas faire société. Il n'y a pas de réponse absolue à cette interrogation, mais celle-ci est un problème des plus concrets, car une société qui reporte sur tous les individus des responsabilités auparavant prises en charge institutionnellement à l'extérieur d'eux-mêmes et les place dans la situation d'avoir à construire par eux-mêmes tous les repères de l'existence, y compris les repères symboliques, doit s'attendre à ce que ces mêmes individus aient des stratégies d'auto-assistance inépuisables pour avoir le sentiment d'exister. Elle doit s'attendre à subir ce revers de la responsabilité individuelle qu'est la réduction de la distance à soi.

► BACHMAN C. & COPPEL A., *Le Dragon domestique – Deux siècles d'histoire des relations entre l'Occident et la drogue*, Paris, Albin Michel, 1989. — BERGERON H., *L'État et la toxicomanie. Histoire d'une singularité française*, Paris, PUF « Sociologies », 1999. — BERNAT DE CELIS J., « Fallait-il créer un délit d'usage illicite des stupéfiants ? », *CESDIP*, n° 54, 1992. — BERRIDGE V. & EDWARDS G., *Opium and the People – Opiate Use in Nineteenth Century England*, New Haven / Londres, Yale Univ. Press, 1987. — BOURGOIS Ph., *In Search of Respect : Selling Crack in El Barrios*, Cambridge Univ. Press, 1995. — DUPREZ D. & KOKOREFF M., *Les Mondes de la drogue*, Paris, Odile Jacob, 2000. — EHRENBERG A. dir., *Individus sous influence – Drogues, alcools, médicaments psychotropes*, Paris, Esprit, 1991 ; *Penser la drogue / Penser les drogues*, Paris, Descartes, vol. I, 1992 ; *L'Individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995. — EHRENBERG A. & MIGNON P. dir., *Drogues, politique et société – États-Unis, Japon, Europe*, Paris, Le Monde Éditions / Descartes, 1992. — FAUGERON C. dir., *Les Drogues en France. Politiques, marchés, usages, médecine et hygiène*, Genève, 1999. — FAUGERON C. & KOKOREFF M. dir., « Politiques publiques et usages de drogues illicites », *Déviance et société*, vol. 23, n° 2, juin 1999 ; « Les pratiques sociales des drogues », *Déviance et société*, n° 36, 1999. — LERT F. & FOMBONNE E., *La Toxicomanie. Vers une évaluation de ses traitements*, Paris, INSERM / La Documentation française, 1989. — MACDOUGALL J., « L'addiction à l'autre : réflexions sur les néo-sexualités et la sexualité addictive », *Topique*, 39, 1987. — MUSTO D. F., *The American Disease – Origins of Narcotic Control*, New York / Oxford, Oxford Univ. Press, 1987. — ORCUTT J. D. & RUDY D. R. éd., *Drugs, alcohol, and social problèmes*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 2003. PELLETIER M., *Problèmes de la drogue*, Paris, La Documentation française, 1978. — QUINCEY T. DE, *Les Confessions d'un mangeur d'opium anglais* (1821), Paris, Gallimard, 1990. — RATCLIFFE J., *The free fall*, New York, Henry Holt & Co., 2001. — REY R., *Histoire de la douleur*, Paris, La Découverte, 1993. — RALET O. & STENGERS I., *Drogues – Le défi hollandais*, Paris, Empêcheurs de penser en rond, 1990. — TRAUTMANN C., *Lutte contre la toxicomanie et le trafic de stupéfiants*, Paris, La Documentation française, 1990. — TROVERO S. *et al.*, « Approche neurobiologique », in *Drogues et toxicomanie – Neurobiologie, épidémiologie*, Paris, INSERM / Nathan, 1993. — YVOREL J.-J., *Les Poisons de l'esprit – Drogues et drogués au XIXe s.*, Paris, Quai Voltaire, 1992. — WALDORF D. *et al.*, *Cocaine Change – The Experience of Using and Quitting*, Philadelphie, Temple Univ. Press, 1991. — ZINBERG N., *Drug, Set and Setting*, New Haven, Yale Univ. Press, 1974. — Coll. : Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, *Rapport sur les toxixomanies*, 1994. — Conseil national du sida, *Toxicomanie et sida*, 1993.

Alain EHRENBERG

→ *Contamination ; Corps ; Discrimination sexuelle ; Dopage ; Santé publique.*

DROIT

Le modèle institutionnel de l'« État de droit », informé par les valeurs des droits de l'homme, après avoir pâti de la crise d'un sujet tenu pour le fruit d'une raison moderne ayant tout au plus la valeur d'un irrationnel préjugé historiquement et géographiquement situé, semble avoir fait la démonstration empirique de son universalisme depuis que s'y sont ralliés successivement, à des degrés divers, les peuples d'Europe méditerranéenne, d'Amérique latine, d'Afrique noire et d'Europe centrale.

Toutefois, il ne s'agit pas de se méprendre : la forme prise par un tel « retour du droit » ne saurait en aucun cas être assimilée à un retour de la *loi.* Car bien loin d'un quelconque triomphe de la loi, comme aux beaux jours du XVIIIe s. « nomophile » ou du XIXe « légicentriste », c'est son discrédit, principale conséquence des théories du « soupçon », qui demeure toujours aussi vivace. Ce n'est pas parce que sont chantées les louanges de l'État de droit qu'on se dit prêt à renouer pour autant avec la tranquille confiance dans la puissance publique inhérente à toute autorité étatique (Ph. Raynaud, « Droit, histoire, politique », *Le Débat*, 1992, n° 72, p. 201 et *sq.*). C'est au contraire en rompant radicalement avec l'idée de *souveraineté* qui s'attache à celle-ci que le principe de méfiance continue de lui être opposé : la loi a définitivement cessé d'apparaître comme expression sainte et infaillible de la volonté générale, mais est au contraire dénoncée comme pouvant errer ou opprimer car ne reflétant que la volonté partisane d'une majorité politique passagère. De ce fait, le « retour du droit » dont il est surtout question est celui d'un paradoxal mais nécessaire « droit sans l'État » (L. Cohen-Tanugi, *Le Droit sans l'État*, Paris, PUF, 1985), puisque c'est d'abord l'assujettissement de l'État à un droit extérieur à lui, et donc d'ordre « métapositif », qu'il s'agit de promouvoir dans le domaine du droit public. D'où le développement, spectaculaire dans l'Europe d'après-guerre, d'un contrôle juridictionnel de constitutionnalité des lois plus ou moins inspiré du modèle américain, et tendant à soumettre les vœux politiques du « souverain » populaire, ou ceux de ses représentants élus, au respect de normes le plus souvent non écrites, que sous l'appellation de « principes à valeur constitutionnelle » les juges sont censés « découvrir » et non pas produire. Retour d'un droit, donc, qui s'apparente aussi bien à une *crise de la loi*, ou si l'on préfère à une *crise du droit positif démocratique*, plutôt profitable à un « gouvernement des juges » rendu légitime par la célébration croissante et quasi fétichiste de sa prétendue vertu prudentielle (S. Rials, « Entre artificialisme et idolâtrie. Sur l'hésitation du constitutionnalisme », *Le Débat*, 1991, n° 64, p. 163 et *sq.*). Bref, retour d'un droit qui, pour être au service d'une « éthique démocratique » plutôt que le produit de l'exercice démocratique lui-même, se révèle être surtout le « retour du droit naturel », comme beaucoup de plumes, longtemps réticentes devant l'emploi d'un terme si désuet, en conviennent désormais (G. Vedel, *Pouvoirs*, 1988, n° 45, p. 149 *sq.*).

Mais la réalité de cette « crise du droit » législatif n'est pas moins perceptible du côté du droit privé, dans son attitude par exemple face aux problèmes posés par les avancées biotechnologiques. On sait en effet que le modèle axiologique qu'on avait pu croire immuable du Code civil a donné lieu, de la même façon, à une réaffirmation récente d'autant plus fervente et énergique, que l'anthropologie sous-jacente à la philosophie juridique des Lumières, qui affirme le principe d'une irréductible singularité de la nature humaine résidant essentiellement dans la liberté grâce à laquelle l'individu peut se rendre maître et auteur des mouvements de son propre corps, est entièrement subvertie par la nouvelle représentation du monde vivant au sein duquel le corps humain apparaît comme essentiellement indifférencié depuis la découverte de l'ADN comme invariant fondamental (J.-P. Changeux, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983), et où l'obscurcissement de la distinction entre personne et chose – renforcé par l'effet objectivant de la démarche médicale qui accompagne les bouleversements biotechnologiques – invite alors l'homme à l'exercice illimité de la disposition de soi. C'est pourquoi un mouvement de réaction (Edelman & Hermitte, 1988 ; J.-L. Baudoin & C. Labrusse-Riou, *Produire l'homme : de quel droit ?*, Paris, PUF, 1987 ; G. Bourgeault, *L'Éthique et le droit face aux nouvelles technologies bio-médicales*, Bruxelles, De Boeck, 1990), a agité le monde des juristes en vue d'endiguer les atteintes portées aux catégories centrales du droit par la réaffirmation des principes d'indisponibilité et d'inaliénabilité de la personne, c'est-à-dire la prohibition absolue de sa réification par le commerce et la manipulation, même dans le cas où celle-ci est absurdement consentie par le sujet lui-même.

Toutefois, en dépit de la récente adoption (1994) d'une législation sur la question, l'écart demeure frappant entre la vigueur de ces exigences et la réticence à l'égard de l'État pour imposer un ordre axiologique indiscutable. On préfère en effet l'élaboration concertée d'un tel ordre, offrant la possibilité à toutes les composantes du corps social, dans la diversité de ses familles philosophiques ou religieuses, d'y participer activement, sur le mode de la discussion. De sorte que, fondées non plus par la mystique souveraineté d'un appareil étatique dont l'essence consiste dans sa puissance de *contrainte*, mais par la rationalité argumentative d'une élaboration intersubjective et consensuelle (L. Ferry, « Tradition ou argumentation ? Des comités de "sages" aux comités de délibération », *Pouvoirs*, n° 56, 1991, p. 5 et *sq.*), ces normes, produites alors par des « comités d'éthique » plutôt que par l'instance parlementaire, n'apparaissent acceptables que parce qu'elles relèvent d'une salutaire « bioéthique » et non pas d'un suspect « biodroit » (O. Cayla, « Bioéthique ou biodroit ? », *Droits*, n° 13, 1991, p. 3 et *sq.* – *De la bioéthique au biodroit*, Neirinck C. dir., Paris, LGDJ, 1994). Aussi est-il permis de s'interroger sur la nature de ce droit dont le retour est salué, d'autant plus que dans d'autres domaines où la loi impose au contraire sa réglementation, celle-ci apparaît à beaucoup de plus en plus *moralisatrice*, c'est-à-dire de plus en plus encline à entériner, comme si elle y était tenue, certaines demandes pressantes de régulation des comportements individuels au nom d'impératifs éthiques destinés à infléchir des mœurs « mauvaises » car « politiquement incorrectes » (tabagisme, alcoolisme, harcèlement sexuel, etc. ; voir « Droit et mœurs », *Droits*, n° 19, 1994 ; Ph. Raynaud, « No Smoking », *Le Débat*, n° 62, 1990).

De sorte qu'au total, ce « retour du droit » revêt un aspect plutôt problématique. Car s'agit-il enfin du droit ou de l'éthique, ou encore de la morale ou du droit naturel ? Mais on comprend que la difficulté est d'autant plus grande qu'il n'est évidemment pas envisageable de répondre à cette question de façon essentialiste : il va de soi que d'une théorie à l'autre, ces concepts reçoivent des définitions différentes, susceptibles de modifier à l'infini les frontières qui les séparent ou non, et que ce qui représente un enjeu philosophique est précisément la manière de concevoir le rapport du juridique et de l'éthique en général, et d'en déterminer le contenu respectif, tant il est vrai qu'il semble impossible de définir l'un autrement que dans son rapport avec l'autre, que ce soit sous l'angle de l'association ou de l'exclusion mutuelle. Dans ces conditions, on comprend que le droit dont la pensée contemporaine loue les mérites est sans doute défini de manière à le faire apparaître comme justement méritoire et désirable au regard des préoccupations philosophiques dominantes à l'heure actuelle. Mais avec pour inconvénient d'obscurcir probablement le critère de distinction entre le juridique et l'éthique, dont on peut penser qu'il était essentiel à la conception des droits de l'homme promue par la pensée politique des Modernes, à l'humanisme desquels on prétend pourtant demeurer aujourd'hui fidèle.

L'appel de la pensée contemporaine à un renouvellement du droit marqué par l'éthique de l'humanisme moderne

C'est en tout cas dans le net souci d'une telle fidélité que la philosophie contemporaine est conduite à écarter sans ménagement les conceptions du droit qui, au cours du XX[e] s., ont marqué un refus obstiné, au nom de diverses variantes de la « science du droit », de définir le juridique en fonction des exigences éthiques de l'humanisme moderne.

Le rejet des théories, se réclamant de la science du droit, qui autonomisent le juridique par rapport à l'éthique. Même si l'opposition rituelle entre philosophie du droit des philosophes et celle des juristes

a un côté artificiel, on ne peut nier le très grand attachement des juristes – publicistes – contemporains à la définition normativiste du droit élaborée par H. Kelsen (1962), considéré unanimement comme le plus grand juriste du XXe s. Afin d'apprécier une telle définition, il faut rappeler la préoccupation centrale du projet kelsénien : pour un professeur de droit, le problème n'est pas de porter un jugement de valeur positif ou négatif sur l'ordre juridique dont il enseigne le contenu et la logique à ses étudiants. Sa démarche, essentiellement acritique, n'est pas d'inciter le gouverné à adhérer ou à désobéir aux normes du gouvernant en se prononçant sur la légitimité de celles-ci. Son but, purement descriptif et nullement prescriptif, est seulement de rendre compte de l'existence des normes positivement en vigueur dans un ordre juridique déterminé. Par principe – celui du positivisme scientifique – le juridique ne saurait alors être appréhendé que dans sa spécificité irréductible, autrement dit rigoureusement *distingué de l'éthique* avec lequel il ne saurait se confondre sous peine de se dissoudre, entraînant dans sa disparition celle de la science du droit, autant dire de la Faculté de droit. C'est pourquoi, reprenant le critère kantien de l'extériorité et de la sanction immanente organisée et centralisée par l'État (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*), le juridique d'une part se définit *subjectivement* comme la marque d'une intention de commandement adressé par un gouvernant à un gouverné distinct de lui, qui se différencie aussi bien de l'éthique (où gouvernant et gouverné coïncident dans l'intériorité d'un même sujet et où la sanction, bien qu'immanente, est inorganisée) que du religieux (où les sujets sont, comme en droit, hétéronormés, et la sanction tout autant organisée et centralisée, mais de façon transcendante et eschatologique) ; d'autre part il se définit *objectivement* comme ce qui se conforme aux normes juridiques déjà en vigueur et posant les conditions de compétence auxquelles les agents doivent satisfaire pour prétendre commander juridiquement et non pas illégalement, ce qui renvoie en dernière instance – « logico-transcendantale » – à la nécessaire supposition *par le juriste* (et non pas par le gouverné comme il est quelquefois prétendu : voir A. Renaut & L. Sosoe, 1991) d'une « norme fondamentale » en vertu de laquelle la Constitution, norme positive suprême, peut être comprise comme étant objectivement juridique, et non pas comme l'ordre institutionnel mafieux d'une « bande de voleurs ».

Mais il est clair qu'un tel système, utile à l'existence de la Faculté de droit comme lieu d'exercice d'une discipline proprement scientifique, conduit, du point de vue du gouverné dans son rapport avec le gouvernant, à l'impossibilité de se prévaloir d'une quelconque norme juridique méta-positive – qu'on l'appelle « droit naturel » ou autrement – pour contester lui-même la signification juridique de l'ordre positif et se délier de son obligation d'obéir à des commandements qui, du fait de leur illégitimité, pourraient l'incliner à ne plus pouvoir les comprendre comme du droit « digne de ce nom ». Autrement dit, la *Théorie pure du droit*, du fait de l'épistémologie positiviste qui la sous-tend, conduit au relativisme qui permet de voir « objectivement » et « scientifiquement » du droit dans tout ordre de contrainte étatique efficace, qu'il soit démo-libéral, stalinien ou nazi, sans que le sujet d'un tel droit ait le moyen de s'en extraire autrement que par la voie de l'illégalité. Ce qui revient, par exemple, à s'interdire de voir dans la Résistance sous l'Occupation autre chose qu'un simple « terrorisme », selon la qualification « juridique » que l'ordre positivement efficace du régime de Vichy retenait contre elle. Certes, contre ces objections fondées sur l'indifférence complice que le positivisme juridique semble entretenir à l'égard du droit des États totalitaires (articles de D. Lochak et M. Troper, *in* P. Amselek dir., *Théorie du droit et science*, Paris, PUF, 1994), les positivistes répondent facilement qu'il n'est pas utile, pour désobéir à un droit qu'on estime injuste, de dire qu'il *n'est pas du droit* : il suffit de dire qu'il est injuste, et qu'on s'estime autorisé, au nom d'une *morale* supérieure, à accomplir des actes illégaux de désobéissance. Le résultat pratique est le même, et l'on gagne l'avantage théorique de pouvoir penser le droit dans sa spécificité en maintenant le principe d'autonomie du juridique par rapport à l'éthique (Hart, 1976 ; et « Positivism and the Separation of Law and Morals », *Harvard Law Review*, 1958, vol. 71, p. 593 et *sq.*). Mais le problème est alors qu'on admet pour le citoyen la possibilité de s'extraire malgré tout, en fait si ce n'est en droit, de l'ordre *objectif* du droit chaque fois qu'il l'estime incompatible avec la morale, c'est-à-dire qu'on fait dépendre l'*efficacité* des normes juridiques, condition de leur validité, de la diversité des conceptions de la justice qui, du point de vue interne au positivisme lui-même, sont forcément *subjectives* (H. Kelsen, « La séparation du droit et de la morale », *in* C. Grzegorczyk, F. Michaut, M. Troper dir., *Le Positivisme juridique*, LGDJ-Story Scientia, 1993, p. 143 et *sq.*). Mieux vaudrait, alors, ancrer le droit positif dans une sphère normative transcendante qui ne laisserait pas à chaque citoyen le pouvoir de s'en extraire selon son bon plaisir, tout en lui garantissant une justice qui serait objectivement attestée, et non pas tautologiquement prétendue par l'auteur même du droit positif qu'est l'État.

Une semblable sphère normative transcendante et objective est bel et bien disponible sous l'appellation de « droit naturel », selon un courant de pensée fermement antipositiviste en particulier et antimoderne en général : il suffit d'après lui d'aller le chercher dans le système conceptuel des Anciens, notamment dans les catégories de l'aristotélo-thomisme. Un tel retour aux Grecs ne

se contente pas de répudier les idées de sujet, de souveraineté et de loi pour y substituer celles de préjugé, de tradition et d'autorité (H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, Paris, Le Seuil, 1976 ; A. MacIntyre, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, PUF, 1993, et *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1985, à paraître aux PUF). Car il a cette particularité paradoxale de partager entièrement avec le positivisme kelsénien, pourtant lui-même allergique à tout jusnaturalisme, la conception d'un *droit parfaitement autonome vis-à-vis de la morale*, en prétendant s'inscrire, lui aussi, dans une perspective qui soit celle de la « science du droit ». Aussi M. Villey (1976) s'est-il érigé en grand pourfendeur du normativisme kelsénien de la manière suivante : son tort, d'après lui, est d'avoir conçu le droit, selon la tradition kantienne, sous la forme d'un discours de gouvernement des conduites, ayant la signification de *commandement obligatoire*. Pareil alignement du discours du droit sur la forme déontique de l'impératif moral, dont l'origine remonte à l'avènement de la modernité avec le nominalisme occamien mais surtout le subjectivisme de l'École moderne du droit naturel, source véritable du *normativisme* moderne chez certains auteurs caractéristiques comme Hobbes, Pufendorf ou Locke, fait du coup perdre toute chance au droit, selon M. Villey, d'être réellement distingué de la morale. Tandis que, d'après lui, le droit naturel visé par Aristote a cet avantage de ne se présenter nullement sous la forme *prescriptive* de principes commandant abstraitement ce qui doit être, mais bien plutôt sous la forme *descriptive* d'un discours concrètement tenu par les « choses » (ou les « causes juridiques ») elles-mêmes, relativement à ce qui « est » juste, c'est-à-dire à la part qui revient objectivement à chacun *(cuique suum tribuere)*. Discours qui n'a plus alors qu'à être simplement *constaté par la science du droit*, étant entendu que cette science n'est nullement celle envisagée par le positivisme kelsénien, plus ou moins hanté par le modèle épistémologique des sciences de la nature qu'il s'efforce de transposer de l'univers du *sein* à celui du *sollen* (S. Papaefthymiou, « *More Geometrico or Sine Nobilitate* ? The Positivists' Vision of a "Legal Science" and its Consequences », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Stuttgart, 1996, vol. 82, p. 55 *sq.*), mais celle dont fait montre, dans l'ordre pratique, le *Phronimos* aristotélicien, et dont l'épigone est aperçu par M. Villey chez le *juge* et sa *jurisprudence*. Une telle science prudentielle, découvrant la *nature des choses et non pas la nature de l'homme*, c'est-à-dire ignorant les principes universels et abstraits des droits de l'homme (Villey, 1983), est ainsi une science non pas morale mais proprement juridique, obéissant à une rationalité pratique propre, comme y a également insisté Ch. Perelman, soucieux de réhabiliter l'objectivité de la logique juridique inhérente à l'art d'*application* que déploie le jurisprudent (Perelman, 1990).

Mais ce souci du *juriste*, qu'il soit théoricien (professeur) positiviste ou praticien (juge) naturaliste, de définir le droit en vue de le constituer en *objet de connaissance scientifique*, n'est guère partagé par le *philosophe* contemporain qui se pose avant tout la question, d'ordre éthique, de la possibilité de maintenir philosophiquement la prétention à un modèle normatif *humaniste*, pouvant servir d'instance *critique universelle* dans le but de *donner au citoyen le moyen d'adhérer rationnellement ou de désobéir légitimement* à l'ordre de contrainte étatique qui le saisit. Or il est clair que le concept kelsénien du droit, ouvertement coupé de toute référence morale, et *a fortiori* le concept villeyien, résolument antimoderne et donc affranchi de tout lien avec l'éthique des droits de l'homme, ne peuvent ni l'un ni l'autre satisfaire cette exigence inhérente au projet philosophique de la modernité. C'est donc par leur rejet, et le retour, plus ou moins avoué, à un jusnaturalisme moderne toutefois largement réinterprété, que chemine la pensée contemporaine.

Le retour à un jusnaturalisme moderne renouvelé, assujettissant le juridique à l'éthique. À vrai dire, la reprise du schéma de la modernité est non seulement une entreprise qui ne va pas de soi mais même présente l'aspect, parfaitement revendiqué, d'un défi. Car il n'est pas question de demeurer insensible aux critiques susmentionnées de la modernité qui, même lorsqu'elles conduisent à une réhabilitation des Anciens comme chez Strauss (1986) ou Villey, conservent malgré tout une force persuasive difficilement résistible lorsqu'elles dénoncent la « naïveté » du modèle monologique du sujet en rapport exclusif avec lui-même, puisque absurdement solitaire dans une nature atomisée, que les Modernes auraient eu la simplicité de concevoir. Et ce, d'autant moins après le fameux « tournant linguistique » qui a fait accéder la philosophie du langage au rang enviable de « philosophie première », pour achever le travail de sape « déconstructionniste » contre les prétentions de la Raison moderne et la notion corrélative de souveraineté du sujet.

En effet, les orientations conjuguées et hautement convergentes de la pragmatique austinienne (J. L. Austin, *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970) et de l'herméneutique gadamérienne, ont permis de mettre en évidence à la fois l'absence de toute maîtrise du sujet sur le sens de son propre discours et la présence inéradicable d'un élément extralinguistique – donc implicite – dans *toute* signification, recélant l'intention que le locuteur nourrit à l'égard de son interlocuteur quant au type de relation sociale à établir avec lui, et comportant – d'où son appellation de « force illocutoire » – une dimension *normative* requérant un mode spécifique de validation pour pouvoir prétendre à l'efficacité. Une telle vision du discours, qui appréhende ce dernier comme opérateur essentiel de l'action, sug-

gère que la nature de l'homme comporte d'une part une dimension toujours déjà sociale incompatible avec la représentation de l'individu solitaire à l'état de nature véhiculée par les Lumières, et d'autre part que la communication qui en résulte ne peut guère déboucher *spontanément* sur une entente intersubjective susceptible de former une communauté de parfaite reconnaissance mutuelle, puisque *son sens est obscurci voire subverti* par l'élément impur, car subreptice, stratégique, manipulateur de l'illocutoire. Bref, le dégagement de la dimension pragmatique du discours par la philosophie du langage favorise le retour en force, dans le domaine politique et moral, des théories nietzschéennes de la *volonté* (J. Derrida, « Signature, événement, contexte », *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972) et le maintien d'une tradition sceptique qui, de Foucault à Rorty, ne cesse de stigmatiser la naïveté des efforts consentis en faveur d'une illusoire rationalité pratique universelle. Or, c'est pourtant dans ce contexte et avec le désir d'assumer la plupart des acquis de la philosophie du langage que le « retour » au droit naturel des Modernes est prôné. Ce qui implique évidemment de devoir renouer avec leur projet universaliste et rationaliste, tout en empruntant le moyen d'une conception – non monologique mais dialogique – du langage, diamétralement opposée à la leur (ou supposée l'être). Brièvement, on peut noter deux modes différents, bien que voisins, de réalisation de cet objectif.

C'est d'abord la pensée allemande qui, derrière K. O. Apel et J. Habermas (1987), expose au sein d'une « éthique de la discussion » les conditions auxquelles les pratiques langagières doivent satisfaire pour apparaître dialogiquement valables, permettant d'apercevoir la rationalité discursive universelle que doit immanquablement viser toute parole individuelle *orientée vers l'entente*. En se soumettant aux réquisitions d'une pragmatique « formelle » ou « idéale », les interlocuteurs, visant de ce fait *par eux-mêmes l'idée régulatrice d'une communication exempte de domination*, finissent par régler leurs échanges d'après la norme de « non-contradiction performative », norme minimale de pure *logique discursive* dont dépend l'émergence de toute signification et prescrivant de ne pas effectuer d'acte de langage dont la force illocutoire démente formellement le sens linguistique (ou « locutoire ») affiché dans la lettre de l'énoncé résultant de cet acte. L'office de cette norme acquérant chez Apel la dignité de fondation ultime et transcendantale de la raison communicationnelle (K. O. Apel, « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la *Prima Philosophia* », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, 1987, p. 147 et *sq.*), est de disqualifier les locuteurs qui, en se rendant responsables d'une contradiction absurde entre ce qu'ils disent et le sens de l'acte auquel ils se livrent en le disant, s'excluent eux-mêmes de toute communication : un homme qui, par exemple, s'engagerait contractuellement à la servitude volontaire ou encore à aliéner son corps pour le transformer en matériau de laboratoire biologique, ne saurait être considéré comme ayant véritablement parlé, exprimé une intention imputable à une personne responsable, car on ne saurait prétendre à la qualité de personne par l'acte au sein duquel on se traite soi-même en chose.

Dans ces conditions, le principe logique de non-contradiction performative rejoint, semble-t-il, parfaitement le cœur du dispositif de cette « maxime de la raison » que la plupart des Modernes appelaient la « loi naturelle » dont il résultait notamment, par exemple chez Hobbes, qu'il faut nécessairement quitter l'état de nature où règne l'absurdité d'une liberté individuelle qui se retourne contre elle-même car engendrant le suicide collectif de la guerre de tous contre tous, par l'intermédiaire d'un contrat social au sein duquel la clause qui prévoirait éventuellement le renoncement à la défense de sa vie et de sa sécurité ne pourrait qu'être réputée nulle et non avenue, comme si l'auteur de cette clause n'avait pas parlé, ou n'avait pas vraiment voulu dire ce qu'il a effectivement dit (Hobbes, *Léviathan,* p. 131-132). C'est pourquoi on peut facilement voir dans le principe logique transcendantal – ou au moins universel chez Habermas – conditionnant la sémanticité du discours dialogique, l'équivalent d'une « loi naturelle de la communication » définissant, à la façon des Modernes, la norme éthique à laquelle le sujet doit se plier pour se constituer précisément comme tel et préserver sa propre humanité. Toutefois, cette instance logico-éthique ne prescrit rien quant au fond, mais joue seulement le rôle procédural d'une *police rationnelle de la délibération* permettant l'élaboration intersubjective de normes juridiques contraignantes. D'où sa vocation à favoriser l'éclosion d'un *droit alternatif* à celui produit par l'instance législative de l'État : convenu directement par les sujets eux-mêmes (ou par les plus « sages » d'entre eux, car plus aptes à discerner et appliquer l'éthique de la discussion et siégeant alors dans les sélectifs « comités d'éthique »), ce droit consensuel est appelé logiquement à supplanter le droit étatique qui, pour être parfois issu d'instances parlementaires vertueusement démocratiques, n'en demeure pas moins le fruit d'une autoritaire volonté unilatérale, absurdement réputée souveraine. De cette manière le droit positif peut apparaître de nouveau, à la façon des Modernes, comme fondé par une éthique humaniste universelle permettant toutefois de penser le sujet autrement que par l'hypothèse monologique de sa souveraineté, c'est-à-dire procède d'une volonté de renouer avec la démarche jusnaturaliste de la modernité tout en dépassant institutionnellement les apories liées à son étato-centrisme et à son culte pour la loi civile, sources d'interminables tensions entre les droits de l'homme et les obligations du citoyen.

C'est à cette même visée que correspondent les efforts, consentis récemment par la philosophie politique française, de relecture « constructive » de certains « bons » Modernes jugés exceptionnellement aptes à relever un tel défi pour la salutaire dérogation qu'ils apporteraient – au moins potentiellement – au modèle égologique du *cogito* cartésien, qu'il s'agisse de ceux qui, à l'instar de Locke, sauraient concevoir une loi naturelle objective susceptible de se maintenir à l'état social, et ne se contenteraient pas, à l'instar d'un Grotius, de poser un simple droit naturel subjectif qui finit par se dissoudre, et les droits de l'homme avec lui, dans la servitude volontaire, ou de l'application au domaine pratique du « jugement réfléchissant » de la troisième *Critique* pourtant conçu par Kant lui-même dans le seul domaine esthétique, ou encore d'apercevoir chez Fichte, comme y autorise l'interprétation de A. Philonenko renversant celle communément admise depuis Hegel, de quoi dénoncer l'illusion métaphysique d'un moi absolu. Au-delà des interprétations qui l'accompagnent, on retient de cette démarche qu'elle fait stratégiquement appel à des figures choisies des Lumières pour montrer qu'il n'est finalement pas illusoire de continuer de penser le sujet, non plus certes dans l'*indépendance* d'une conscience déjà constituée avant tout lien social, mais bien plutôt dans l'*autonomie* où évolue la personne ayant à *répondre* de ses actes de langage entretenus d'emblée avec autrui.

Mais le problème posé par ce néo-jusnaturalisme est que la rationalité dialogique sur laquelle il s'appuie, introduit une *conception de la juridicité totalement dépendante de l'éthicité jusqu'à se dissoudre en elle,* comme l'attestent les contemporaines « Philosophie du droit » (Renaut & Sosoe) ou « Théorie de la justice » (Rawls, 1987) qui affirment la *juridicité* des droits de l'homme ou de la loi naturelle sans aucune liaison avec la juridicité du droit positif, de sorte que la légalité, pensée philosophiquement bien plus que juridiquement, apparaît alors simplement comme synonyme de moralité, au rebours exact de la distinction par Kant, dont ces doctrines contemporaines se réclament pourtant (Lenoble & Berten, 1990), entre la dimension intérieure de l'impératif moral et la dimension extérieure du commandement juridique dont l'obligatoriété tient à la contrainte de la sanction étatique (O. Höffe, « Dans quelle mesure la théorie de J. Rawls est-elle kantienne ? », *Individu et justice sociale, autour de J. Rawls*, Paris, Le Seuil, 1988). Il est à craindre qu'une telle conception, si elle peut être utile à la cause moralisatrice d'une philosophie contemporaine tellement méfiante à l'égard de l'État et de sa souveraineté qu'elle prend le parti de l'ignorer comme s'il suffisait de ne pas parler d'un phénomène désagréable pour le faire disparaître, ne permette guère de rendre compte du droit dans sa spécificité. En ce sens, on pourrait aussi bien considérer que, contrairement à ce qu'elle prétend, elle prend plutôt le contrepied du jusnaturalisme moderne des Lumières, dont le but semble davantage avoir été de faire valoir la spécificité du droit, dans sa fonction de *traduction* et *actualisation* par l'État d'une éthique des droits de l'homme *par elle-même inefficace.*

L'appel de la pensée moderne au droit positif pour l'actualisation de l'éthique

On l'a vu, tout le raisonnement de la contemporaine éthique de la discussion présuppose que *seule la logique pragmatique est signifiante* et donc qu'*aucune signification ne saurait être attachée à un acte absurde de rupture avec la communauté.* Mais cela interdit alors de rendre compte du trait essentiel de la politique moderne, même éradiquée de toute naïveté métaphysique, qu'est la *liberté de l'individu.* Car, même si l'éthique de la communication n'envisage de signification dialogique qu'exclusivement « orientée vers l'entente », il reste que la manifestation du désir d'entente ne peut guère se concevoir sans la possibilité corrélative d'*exprimer le refus de cette entente* (J.-M. Ferry, *Théorie de la communication,* Paris, Le Cerf, 1994). Or, choisir la folie du discours insensé, *ce n'est pas ne rien dire,* mais c'est dire, de façon parfaitement *compréhensible*, qu'on ne veut pas se plier à la norme logiquement « indiscutable » de toute discussion. Que la volonté répudie absurdement la raison discursive ne l'empêche pas de communiquer efficacement la force illocutoire de cet acte de répudiation, donnant ainsi au sujet la garantie de pouvoir toujours *porter sa liberté au discours,* même si elle est suicidaire, comme la philosophie du langage des représentants majeurs de la modernité semble quant à elle l'avoir justement envisagé (O. Cayla, « Langage », *Dictionnaire de philosophie politique,* Paris, PUF, 1996).

En réalité, une telle démarche purement logiciste, bien loin de s'accorder avec une pensée juridique moderne beaucoup plus encline à admettre, en dépit de son absurdité suicidaire, la signifiance d'un comportement de dissidence à l'égard de la communauté, évoque plutôt la perpétuation du geste philosophique par excellence que constitue, depuis Platon et Aristote (livre « Gamma » de la *Métaphysique*), l'exclusion de tous les *Antilogikoi* qui, comme les Sophistes, en se rendant coupables de propos duplices, artificieux et controuvés, bref *rhétoriques*, ayant pour but non pas du tout la *connaissance* mais la seule *efficacité* politique, juridique ou poétique, sont promis au bannissement du genre humain pour ne se montrer capables que de vociférer de simples bruits animaux (B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995). Ainsi particulièrement favorable au gouvernement de la raison par les représentants autodésignés de la raison, cette éthique paraît recéler un élitisme d'autant plus marqué que l'*application* aux situations empiriques des réquisitions morales de l'idée régulatrice de la pragmatique formelle exige avant tout, selon Habermas, la détention d'une « saga-

cité » et d'un « tact » herméneutiques (Habermas, *Morale et communication*) qui, malgré qu'on en ait (J-M. Ferry, « La rationalisation habermassienne de la prudence », *in* Ph. Raynaud & S. Rials dir., *Une prudence moderne ?*, Paris, PUF, 1992, p. 75 et *sq.*) évoque passablement la *phronésis* aristotélicienne, tant vantée par M. Villey. Mais en outre, deux raisons majeures interdisent encore, aux yeux des jusnaturalistes modernes, de s'en remettre, à la façon de la contemporaine éthique de la discussion, à la seule considération de la rationalité pratique pour résoudre le problème posé par le mépris de celui qui l'ignore ou, la connaissant, refuse de s'y plier. ou encore prétend s'y plier mais selon une interprétation divergente.

D'abord se pose le problème de la connaissabilité de la loi naturelle. Même si, au sein de l'École moderne du droit naturel, les positions épistémologiques sur la capacité de l'homme d'apercevoir les dispositions détaillées que commande sa propre nature varient sensiblement, du scepticisme hobbesien à l' « évidentisme » physiocratique (Rials, 1988 ; Sève, 1989 ; S. Rials dir., *Le Droit des Modernes (XIVe-XVIIIe s.)*, Paris, LGDJ, 1994), il faut ne voir dans l'instance éthique de la loi de nature de la plupart des Modernes (Locke, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot...), qu'une série limitée de maximes très générales, vagues, indéterminées, ne pouvant en aucun cas servir de point d'appui à la moindre règle particulière de vie commune à laquelle chacun pourrait se plier *spontanément* dans l'entente parfaite avec tous les autres. Car la modernité dans son ensemble qui, en héritant du scepticisme nominaliste occamien, pense la société dans les termes artificialistes du contrat social, ne compte guère sur la dynamique intersubjective d'une discussion « exempte de domination » pour l'interprétation concertée des commandements de la raison, étant donné l'égoïsme et la méfiance mutuelle auxquels conduit l'aveuglement des passions. C'est pourquoi, même lorsqu'un auteur comme Locke, à la différence de Hobbes, semble admettre la possibilité que chacun, à l'état de nature, puisse connaître suffisamment la teneur de la loi de nature (et notamment le droit de propriété individuelle qu'elle confère) pour s'en faire immédiatement l'agent exécutif, c'est aussitôt le constat de son inefficacité qui s'impose néanmoins à ses yeux : l'état de guerre, cette fois-ci parfaitement hobbesien, qui résulte du conflit des interprétations que l'intersubjectivité ne peut manquer d'engendrer, n'est en définitive surmontable que par la construction artificielle d'un agent herméneutique centralisateur imposant à tous sa compréhension de la loi naturelle, autrement dit par le contrat social donnant naissance à la souveraineté étatique et à la positivité de la loi civile (Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil*). Positivité d'autant plus nécessaire qu'elle seule peut résoudre un second problème, celui du fondement de l'obligatoriété de la loi naturelle.

À l'exception d'un Grotius assez isolé qui penchait pour l'existence de valeurs morales objectives et la sociabilité naturelle *(Le Droit de la guerre et de la paix)*, la plupart des Modernes ne voyaient pas en effet dans l'instance éthique de la loi naturelle une *norme* en elle-même. Car la vérité que l'homme, par la réflexion de son *cogito*, aperçoit dans sa propre nature, c'est-à-dire sa liberté, se réduit à une simple *idée*. De l'obligation de limiter l'exercice de cette liberté pour la préserver, et éviter qu'elle ne se retourne contre elle-même par l'autodilution où conduit son usage absolu, il ne perçoit que l'*énoncé*, sous la forme d'une « maxime » dictée par la raison. De la sorte l'homme *sait* peut-être (connaissance peu précise on l'a vu) ce qu'il *devrait* faire pour agir conformément à sa propre nature : ne pas comprendre la *propriété* de sa propre personne comme la propriété d'une chose, car à l'égard de soi chacun n'est en réalité qu'*usufruitier*, selon la terminologie juridique utilisée par les théologiens de la seconde scolastique espagnole et reprise par Locke (Renoux-Zagamé, 1986). Mais cette connaissance ne suffit pas en elle-même à conclure qu'il *doit* positivement le faire. Car dans l'optique volontariste de l'École moderne du droit naturel, *nul ne peut être obligé par une simple idée*, fût-elle « régulatrice ». Tout bonnement parce qu'une *obligation* ne saurait naître d'un rapport monologique de soi à soi : dans une telle configuration purement interne au sujet, aucune sanction effective – si ce n'est celle du sentiment moral comme l'établit A. Smith (*The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, 1979) – ne répond jamais à une éventuelle transgression. Une obligation, une norme au sens strictement directif du terme, ne peut naître que de l'*extériorité* d'une volonté de commandement exprimée par un supérieur à l'égard de son subordonné, autrement dit dans l'*hétéronomie* d'une situation de *gouvernement politique préétablie.* C'est ce qui explique pourquoi Pufendorf *(Les Devoirs de l'homme et du citoyen)* ne commençait à voir dans la loi naturelle une « loi » à proprement parler, c'est-à-dire la prescription de devoir-être par une loi juridique et pas seulement la description de l'être par une loi scientifique, qu'à partir du moment où on *supposait* qu'elle avait été expressément *voulue* comme obligatoire par l'auteur-gouvernant de la nature de l'homme, autrement dit si l'on pensait la loi naturelle dans les termes d'un *droit divin positif*, ainsi comparable dans sa forme à la « Loi » révélée vétéro- ou néo-testamentaire. C'est bien sûr une telle structure théologico-politique d'édiction de la loi de nature, indispensable au fondement de son obligatoriété, qui a été à la fois conservée et laïcisée par Hobbes : au Dieu surnaturel et immortel de Pufendorf, l'Anglais a substitué son fameux « Dieu mortel » qu'est l'État-Léviathan, figure purement abstraite issue de l'artifice du contrat social (*Léviathan*, chap. XVII).

En faveur d'une telle démarche *more juridico*, la convergence au sein de l'École moderne du droit naturel, de Hobbes à Rousseau, est nette : c'est le *droit positif étatique* qui, en imposant sa détermination des dispositions suggérées par la raison, et en leur allouant la force contraignante d'un commandement positif grâce à sa souveraineté conventionnelle (écho de la souveraineté politique artificielle de Dieu posée par l'Alliance dans la théologie judéo-chrétienne ; voir M. Buber, *Moïse*, Paris, PUF, 1952), *actualise la loi naturelle dans la conscience de chacun,* c'est-à-dire, « afin qu'elle soit constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs » (préambule de la Déclaration des droits de l'homme de 1789). Le juridique du droit positif est ainsi la condition de l'éthique de la loi naturelle, et le précède alors nécessairement d'un point de vue logique. De telle sorte que la loi étatique, instrument de *révélation* des droits de l'homme, ou plutôt des *droits de la nature de l'homme* commandant à ce dernier le respect de soi – et d'autrui – comme personne, et donc prohibant le traitement de soi – et d'autrui – comme chose, est ce qui permet à l'homme de vivre *dans la persévérance de sa nature d'être libre.* En l'*obligeant* à ne pas commettre la contradiction performative de l'asservissement et du suicide, par l'imposition autoritaire des principes d'inaliénabilité et d'indisponibilité de la personne, c'est donc la *loi positive*, seul authentique « code moral » aux yeux de Rousseau (Lettre à Voltaire, 18 août 1756), qui opère, dans la forme hétéronomique de la « volonté générale », la véritable *naturation* de l'homme et permet ainsi à son *humanité d'advenir*.

Il ne paraît pas abusif de considérer que cet aménagement du rapport entre juridique et éthique opéré par les penseurs du contrat social est au cœur de ce qui définit la modernité en général. Car il inspire fondamentalement aussi la démarche hégélienne en dépit de son opposition formelle à l'individualisme, au nominalisme et au contractualisme des Lumières. Hegel tenait en effet l'objectivité du droit posé par la loi étatique comme la condition d'avènement de l'*éthicité (Sittlichkeit)* qu'il distinguait de la simple *moralité.* Cette dernière, marquée par l'immédiateté et la contingence de la sensibilité, non seulement est inefficace mais s'alimente à la source même de son inefficacité : la charité a par exemple besoin de la pauvreté pour s'exercer et donc, implicitement, s'oppose au devoir de faire disparaître la pauvreté *(Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel).* La condition de réalisation du commandement moral consiste donc non pas dans l'intention subjective de l'individu, mais dans l'objectivité du droit étatique, dans l'universalité concrète qu'introduit la positivité des institutions juridiques. C'est la réduction de la sphère de la moralité au profit de la sphère de la juridicité dont l'efficacité permet le déploiement d'un rationnel identifié au réel *(Principes de la philosophie du droit)* qui permet l'éclosion de l'authentique *vie éthique* dans le monde moderne (D. Losurdo, « Tension morale et primat de la politique chez Hegel », *Actuel Marx*, n° 10, *Éthique et Politique*, 1991, p. 52 et *sq.*), car la liberté qui définit l'humanité n'est effective que lorque la loi positive rend son exercice possible en la limitant (J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, le politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF, 1992).

On doit rappeler d'ailleurs que l'un des soucis majeurs de Hegel était la réaffirmation de la modernité, c'est-à-dire du rationalisme et de l'universalisme des Lumières (moyennant le dépassement de leur contractualisme), face aux conceptions du droit, ouvertement contre-révolutionnaires, que l'École historique du droit, conduite par Savigny, a défendues dans une Allemagne cherchant à constituer son unité et son identité au travers des valeurs du romantisme. S'appuyant sur les concepts de tradition et de préjugé de même que Burke dans sa critique intransigeante de la Révolution française, l'École historique a systématisé l'attaque frontale contre le légicentrisme des Lumières, non plus en pensant le juridique comme un devoir-être posé par une volonté souveraine artificielle, mais en l'ancrant dans la facticité des usages particuliers passés en force de *coutume* au sein d'une communauté préexistante à l'individu. Cette conception d'un droit coutumier extraétatique, immédiatement issu des *mœurs* reconnues intersubjectivement comme manifestant l'« esprit du peuple », répondait évidemment au désir réactionnaire de rompre avec l'idéal démocratique envisagé par les Lumières comme modèle universel puisque rationnellement impliqué par la nature de l'homme, en lui opposant le droit particulier du peuple allemand (A. Dufour, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, Paris, PUF, 1991).

En ce sens, l'éthicité hégélienne, garantie par la positivité de la loi écrite, se distingue radicalement de l'éthicité des Anciens, celle d'Aristote en particulier, que l'École historique réactivait dans sa lutte antimoderne (D. Losurdo, art. cité). Certes, chez Aristote – comme chez Platon – l'éthique commande l'obéissance inconditionnelle à la loi de la Cité, car celle-ci, en étant intériorisée par le citoyen notamment par le biais de l'éducation, sert de guide, en tant qu'« opinion droite », à des actes qui, par la force de la répétition et de l'habitude, donnent naissance à des *mœurs* (*êthê* / ἤθη) orientées vers la « vie bonne », c'est-à-dire l'entente symphonique avec les autres citoyens. Cela dit, la loi de la Cité grecque n'est nullement celle de l'État moderne, car la Cité désigne seulement la communauté des citoyens et non une entité distincte qui les transcenderait, citoyens dont sont au demeurant exclus les femmes et les esclaves autant que les étrangers. Agir conformément à la loi au sein de la *polis*, c'est donc agir intersubjectivement, en « concert » avec

les concitoyens, qui se reconnaissent mutuellement dans l'appartenance à une même communauté, informée par des mœurs particulières (Vergnières, 1995). L'éthique aristotélicienne, incitant à s'efforcer de *faire preuve d'excellence* dans l'accomplissement de son rôle social, est de ce point de vue dépendant du juridique. Mais la juridicité dont il s'agit, d'essence inégalitaire et coutumière, c'est-à-dire dont la validité est liée au particularisme de la Cité et au processus intersubjectif d'élaboration des normes, est à l'opposé même du droit positif et législatif défini par les Modernes comme condition d'efficacité d'une éthique universelle.

Pour toutes ces raisons, on pourrait en définitive légitimement considérer que la très grande méfiance à l'égard de l'État et l'évitement de sa loi qui caractérisent le « retour du droit » de la pensée contemporaine, paraissent difficilement s'accorder avec la définition de la juridicité qui figurait, à titre de condition nécessaire, dans le projet éthique de l'humanisme moderne.

► BARRET-KRIEGEL B., *Les Droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, PUF, 1989. — DELMAS-MARTY M., *Vers un droit commun de l'humanité*, Paris, Textuel, 1996. — DWORKIN R., *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995 (trad. de *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth, 1977). — EDELMAN B. & HERMITTE M.-A. dir., *L'Homme, la Nature, le Droit*, Paris, C. Bourgois, 1988. — FERRY L., *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1984. — FINNIS J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford Univ. Press, 1980. — GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, trad. J. Barbeyrac (1724), Publ. de l'Univ. de Caen, 1984. — HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987 ; *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Bouchindhomme, Paris, Le Cerf, 1986. — HART H. L. A., *Le Concept de droit* (1961), Bruxelles, Publ. des fac. univ. Saint-Louis, 1976 ; *Essays on Jurisprudence and Political Theory*, Oxford Univ. Press, 1983. — HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972 ; *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1982. — HOBBES, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. — KANT E., *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, Paris, PUF, 1949 ; *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, Paris, Delagrave, 1950 ; *Doctrine du droit*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1971. — KELSEN H., *Théorie pure du droit* (1934), 2e éd., trad. Ch. Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962 ; *Théorie générale des normes* (1979), trad. fr., Paris, PUF, 1996. — LENOBLE J. & BERTEN A., *Dire la norme. Droit, politique et énonciation*, LGDJ-Story Scientia, 1990. — LOCKE, *Deuxième traité du gouvernement civil*, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1985. — PERELMAN Ch., *Éthique et Droit*, éd. de l'Univ. de Bruxelles, 1990. — PUFENDORF, *Les Devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils sont prescrits par la loi naturelle*, trad. Barbeyrac, 1756. — RAWLS J., *Théorie de la justice* (1971), Paris, Le Seuil, 1987 ; *Le Droit des gens* (1993), trad. fr., Paris, Esprit, 1996 ; avec J. Habermas, *Débat sur la justice politique* (1995-1996), Paris, Cerf, 1997. — RAZ J., *The Morality of Freedom*, Oxford Univ. Press, 1986. — RENAUT A., *L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989. — RENAUT A. & SOSOE L., *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991. — RENOUX-ZAGAME M.-F., *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genève, Droz, 1986. — RIALS S., *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, 1988. — RICŒUR P., préface Antoine Garapon, *Le Gardien des promesses : le juge et la démocratie*, Paris, Odile Jacob, 1996. — ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Hachette, 1978. — SÈVE R., *Leibniz et l'École moderne du droit naturel*, Paris, PUF, 1989. — STRAUSS L., *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986. — TIMSIT G., *Gouverner et juger. Blasons de la légalité*, Paris, PUF, 1995. — TUCK R., *Natural Rights Theories : Their Origin and Development*, Cambridge Univ. Press, 1979. — VERGNIÈRES S., *Éthique et politique chez Aristote*, Paris, PUF, 1995. — VILLEY M., *Critique de la pensée juridique moderne*, Paris, Dalloz, 1976 ; *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1983. — WELLMAN C., *A Theory of Rights*, Tokowa (NJ), Rowman & Allenheld, 1985.

Olivier CAYLA

→ *Apel, Bioéthique ; Citoyen ; Contractualisme ; Déontologie ; Discussion ; Droits ; Habermas ; Hegel ; Impartialité ; Individu ; Justice ; Kant ; Loi naturelle ; Loi naturelle moderne, Politique ; Rawls ; Société.*

DROITS
Droits et libertés

Déclinés au pluriel, les droits et les libertés semblent désigner la situation des personnes au sein d'une communauté plutôt que la position du sujet d'un droit universel construit par référence à l'idée d'autonomie. Du point de vue de la philosophie morale et de ses problèmes, c'est pourtant le paradoxe porté par ces nuances sémantiques qui semble s'imposer : comment évoquer en même temps une diversité d'objets et l'unité d'un principe, la pluralité des manifestations juridiques et politiques de l'individu moderne et l'identité de l'homme ? Le sens commun démocratique a depuis longtemps déjà acclimaté ce paradoxe par l'idée des *droits de l'homme* où se conjuguent harmonieusement l'invocation d'une humanité universelle abstraite et la dérivation des formes de liberté et des contenus de droit qui lui correspondent. Mais il s'en faut que la discussion philosophique en ait terminé avec cette tension qui recouvre largement celles qui opposent la morale et le droit, l'éthique et la politique, la raison et l'histoire. Tout porte même à croire qu'elle accompagne l'histoire de la modernité morale juridique et politique, depuis le moment de sa genèse jusqu'à ses expressions les plus contemporaines.

Universalisme et pluralité

Du côté de la pluralité, s'agissant d'inscrire au pluriel les droits et libertés, il est question des différents domaines où l'indépendance de l'individu doit être garantie. Liberté de conscience et d'expression, qui débouche sur le droit à la communication dans un espace public issu du long combat en faveur de la tolérance. Droit à la sûreté

à l'encontre de l'arbitraire du pouvoir, puis à la propriété des biens qui se déploie à partir de celle que l'on a de soi-même. Protection de la sphère privée, qui se noue à la faculté d'association pour dessiner les formes d'une citoyenneté construite sur le modèle de la représentation. Telles sont les occurrences de ces caractéristiques principielles du sujet juridique et politique moderne souvent désignées par la notion de *droits-libertés*. Tel est le socle de ces libertés fondamentales aujourd'hui visées par les textes constitutionnels des sociétés démocratiques et qui traduisent l'idée selon laquelle « les hommes ont des droits moraux contre l'État » (Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 1977, 147). Vécues comme antérieures au pouvoir et conçues comme supérieures au droit positif, elles forment, ainsi que l'avait montré Benjamin Constant, le code générateur de la modalité spécifiquement moderne du vivre-ensemble. On ne saurait trop alors souligner la puissance de rupture associée à la naissance de l'individu désigné par ces droits, celui dont la place n'est plus inscrite dans l'ordre du monde, mais s'affirme par la capacité que possède chacun de produire à partir de lui-même un nouvel état des choses selon la définition kantienne du libre arbitre.

Le fait que l'émergence de l'individu des droits et libertés corresponde à une révolution dans l'imaginaire moral juridique et politique a été fortement éclairé par les grands interprètes de la modernité par-delà leurs divergences quant à la signification de ce phénomène. Sous le regard pénétrant de Tocqueville, l'aristocratie et la démocratie cessent avec eux de représenter deux modèles concurrents du meilleur régime politique ainsi que le pensaient les Anciens et dessinent désormais « comme deux humanités distinctes » (*De la démocratie en Amérique*, I, 2, chap. 10). Pour le Burke des *Réflexions sur la révolution de France,* il était acquis que la fiction d'un homme universel abstrait allait entraîner une table rase du passé qui abolirait l'ancienne sagesse politique en dévoilant les défauts et la fragilité de la « tremblante nature humaine ». Quant à Hegel, il découvrait chez Descartes l'irruption de ce sujet moderne qui dit « Je » et qui affirme la liberté de la pensée avant de revendiquer celle de l'action, installant sous la figure de la *subjectivité* un « nouveau sol » que plus récemment Heidegger décrit comme le tournant « anthropologique » d'une métaphysique occidentale qui en vient à concevoir la réalité du monde à partir du sujet humain. Pour sa part enfin, Ernst Cassirer rappelle fort opportunément ce que cette genèse de l'homme du droit moderne doit à la prise en charge qui s'opère de Vico à Montesquieu puis Herder de la diversité des formes de l'existence humaine, à ce qu'il nomme la « conquête du monde historique » (*La Philosophie des Lumières*, chap. V).

Cette généalogie de l'idée moderne des droits et libertés présente bien sûr un second côté, qui cerne le besoin d'ancrer ces deux formes de l'existence morale et juridique dans le concept d'une identité humaine découverte dans la nature et montrée puis affermie par la raison. En l'espèce, il s'agit d'installer des principes de la justice et à leur suite des critères de la rationalité pratique qui soient indépendants des diverses traditions, qui exposent une disposition morale propre à tous les êtres humains considérés en tant que tels et sans trace de leurs appartenances sociales ou culturelles. En ce sens, l'homme des droits de l'homme est désigné sous la catégorie d'*universalité* qui suppose la définition d'un point de vue moral impartial, indépendant de toute détermination particulière, en quelque sorte situé hors de l'espace et du temps. Le fait qu'il ait fallu souvent en passer par la fiction d'un état de nature afin d'approcher ce point de vue témoigne de la difficulté à vaincre la prégnance du paradigme de l'historicité pour atteindre à ce qui devrait ressembler à une essence de l'homme. Intrépide face à cette perspective et cruelle envers celle de ses prédécesseurs, l'œuvre de Rousseau exprime la forme à la fois la plus grandiose et la plus intime de ce combat en rappelant inlassablement qu'il menace d'être perdu en considération des fragilités de l'expérience humaine. « Trouver une forme d'association [...] par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (Rousseau, *Contrat social*, I, 4) : on ne peut trouver définition plus incandescente de la liberté moderne et d'un droit qui ne se veut concevoir qu'en tant qu'expression de l'autonomie du sujet. Mais il est difficile au même moment d'imaginer meilleure formulation d'un projet qui en vient à ressembler à la quadrature du cercle : qui suppose une parfaite intériorisation de la loi morale et veut une extériorisation radicale du sujet par l'union avec autrui ; qui conjugue la forme la plus intense de la liberté avec l'aliénation la plus complète des droits de la personne à la communauté ; qui cherche à installer la source de toute autorité dans la raison humaine mais découvre qu'il faudrait être plus qu'homme pour se prétendre législateur.

L'homme des droits de l'homme

« Restaurateur des droits de l'humanité » selon Kant, Rousseau lègue à la postérité les expressions entrecroisées d'un enthousiasme illimité concernant la liberté moderne et d'un doute radical sur les possibilités de son effectuation. Appréciant l'idée rousseauiste de nature comme « une belle découverte de notre temps », Kant s'attachera à déterminer ce qui tient en elle de l'existence physique et de l'être moral. On sait comment, thématisant ce dernier point de vue, il donne avec la formulation des impératifs l'expression la plus puissante du principe d'universalisation des règles de l'action : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (Kant, *Fon-*

dements de la métaphysique des mœurs, 2ᵉ section). De manière symptomatique, la liberté est ici moins directement reliée au droit que réorientée vers le devoir, comme s'il fallait rétablir mieux que ne l'avait fait Rousseau l'antériorité de l'être moral de l'homme sur son existence politique. Mais on voit aussitôt comment cette maxime pratique en vient à conjuguer l'autonomie du sujet et la réciprocité des droits, la liberté que je me donne à moi-même avec la même liberté accordée à tout autre. Construite à partir du point de vue où l'homme s'expose par son essence raisonnable, elle pourrait si l'on veut formaliser en la fondant en raison la conception issue de la Déclaration des droits de l'homme d'une liberté consistant à « faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ». Mais ce serait enfin pour ouvrir cette dimension cosmopolitique qui confirme l'horizon d'universalité de l'autonomie du sujet et que de manière symptomatique Fichte renvoie encore à ce qu'il nomme « le véritable droit de l'homme », résumé par une formule d'une admirable concision : « la possibilité d'acquérir des droits » (Fichte, *Fondement du droit naturel*, 2ᵉ annexe, § 22).

À l'époque de la proclamation des droits de l'homme et dans les discussions américaines puis françaises qui avaient accompagné la rédaction des Déclarations, cette conception de la liberté avait affronté des objections contradictoires. À Philadelphie, il semblait à beaucoup que l'idée de la liberté réciproque appartenait au sens commun d'un peuple moderne entreprenant de former une nation, qu'il suffisait de s'affranchir de la tutelle anglaise en affirmant une capacité d'autogouvernement pour en libérer le cours et qu'au regard de cette entreprise les droits abstraits n'étaient qu'une « muraille de papier ». À Paris, certains imaginaient sans doute qu'ils étaient effectivement un instrument trop fragile pour assurer la rupture avec un passé multiséculaire, ancrer le pouvoir dans une forme inédite de la volonté puis assurer les fondements d'une citoyenneté conforme au nouvel idéal politique. Mais d'autres s'effrayaient aussi de leur capacité subversive à l'égard de tout pouvoir, de leur allure de droits presque illimités qui risquaient d'installer l'individu en position de contestation permanente de l'autorité, de la manière dont ils semblaient enfin suggérer que « les citoyens ont droit à tout ce que l'État peut faire pour eux » ainsi que l'avouait Sieyès dans son *Exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*. D'une révolution à l'autre, entre 1789 et 1848, c'est cette dernière idée qui devait s'imposer en France, avec l'extension de la logique des droits-liberté vers celle des droits de créance, l'ajout de l'éducation, de la protection ou encore du travail au rang de ce que les individus peuvent attendre de l'État. Ces différences de points de vue sur les droits de l'homme et cet élargissement étaient-ils sans conséquence au regard de la signification du lien social et quant aux représentations puis aux pratiques du pouvoir ? C'est ce dont doute Hannah Arendt lorsqu'elle décrit le sens donné par les Français aux droits de l'homme : « nullement conçus comme des droits prépolitiques qu'aucun gouvernement, aucun pouvoir n'a le droit de modifier ou de violer, mais comme le contenu même aussi bien que la fin dernière du gouvernement et du pouvoir » (Arendt, *Essai sur la Révolution*, 157).

D'où une ambivalence caractéristique du XIXᵉ s. français : la revendication en faveur des droits de créance occupe une part essentielle des imaginaires de la transformation sociale, mais utopistes, positivistes ou socialistes parient sur la volonté politique, l'expérimentation ou même la violence plutôt que sur le droit pour promouvoir l'égalité. Pour un Jaurès soucieux de conjuguer la justice avec le respect des droits fondamentaux de l'individu, combien de Proudhon, d'Auguste Comte ou de Blanqui prêts à sacrifier l'indépendance des personnes à des rêves d'organisation, de science ou d'insurrection susceptibles de façonner une société affranchie de ses divisions ? Quant à la République, elle inventera un compromis qui se désignera lui-même comme opportuniste entre la primauté accordée à la loi en tant qu'expression de la volonté générale et un souci plus ou moins ardent des libertés publiques. Sous d'autres cieux, des préoccupations semblables conduisent à des formes similaires de liberté envers la liberté et de rejet du droit jugé trop abstrait des droits de l'homme. Ainsi de l'utilitarisme et du radicalisme anglais qui installent la visée de l'unité sociale et du bien-être collectif largement en surplomb de l'autonomie du sujet. Recherchant le « plus grand bonheur de tous », Bentham et ses successeurs demeurent rétifs aux arguments de Tocqueville et John-Stuart Mill contre le danger du despotisme des majorités, le risque de la tyrannie populaire et la propension à l'oubli des valeurs du droit individuel et de la liberté. Mais sur un autre terrain, Hegel lui-même n'est pas étranger à la multitude de ces formes de défiance vis-à-vis de la liberté formelle et des droits abstraits lorsqu'il évoque le droit de l'indigent à transgresser la propriété par le vol à l'instant où sa vie est en jeu (*Principes de la philosophie du droit*, § 127 et add.).

La moralité abstraite, l'État et l'histoire

Il reste que l'objection formulée par Hegel contre le droit lié à l'abstraction de la loi morale est d'une tout autre ampleur que celle de ses contemporains et prédécesseurs. Au sein de l'odyssée de la conscience malheureuse qui s'oppose à elle-même selon les descriptions de la *Phénoménologie de l'esprit*, la critique hégélienne du schématisme kantien prend directement pour cible « l'idée vide de loi ». Conçu comme pure volonté et en l'absence de médiations, l'exercice de la subjectivité libre conduit à la Terreur ainsi que le

montre une célèbre interprétation des opérations de la liberté universelle inspirée du spectacle de la Révolution française. À l'abstraction de la moralité abstraite *(Moralität)*, Hegel oppose ainsi la réalité d'une éthique située dans le monde empirique de l'historicité *(Sittlichkeit)*, enracinée dans une culture et propre à chaque peuple. Les *Principes de la philosophie du droit* peuvent alors installer les médiations qui relient le désordre de la société civile déchirée par le conflit des libertés à l'unité de l'État promoteur du droit. Avec pour conséquence de conduire au seuil d'un équilibre qui paraît au cœur d'une expérience centrale de la politique moderne : « L'État est l'unique condition qui permet à la particularité d'accéder au bonheur et de réaliser ses fins » (*ibid.*, § 261, add.) ; « Si les citoyens ne se sentent pas heureux au sein de l'État, si leurs aspirations subjectives ne sont pas satisfaites, s'ils ne voient pas que le moyen de cette satisfaction est l'État, alors celui-ci ne repose plus sur une base solide » (§ 265, add.).

L'élément le plus puissant de l'objection hégélienne contre l'humanisme abstrait et son souci de déduire le droit de la simple raison en cherchant sa source dans la loi morale tient au rappel de l'arrière-plan tragique de l'expérience morale et juridique de l'humanité dans l'histoire. Évoqué dans l'exemple du « danger suprême » qui détermine un droit à la vie comme expression du fait que « la détresse révèle la finitude et, par suite, la contingence à la fois du droit et du bonheur » (§ 127-128), il culmine dans l'interprétation du conflit des devoirs illustré par Antigone. Ici la tragédie témoigne d'un déchirement de la conscience qui surplombe une antinomie du droit pour longtemps caractéristique de l'existence juridique de l'homme. En voulant ensevelir son frère, Antigone transgresse l'autorité légale de Créon et vise un devoir plus élevé que celui qui impose le respect de l'autorité. Invoquant un droit naturel de l'homme à la sépulture, elle oppose la loi des dieux et de la communauté à l'impératif d'obéissance aux règles qui façonnent l'ordre de la cité. Pourtant, la forme du conflit n'est restituée qu'au moment où l'on comprend qu'il ne vient pas marquer l'antagonisme entre une pure conscience morale et l'arbitraire d'un Tyran abusant de la violence du pouvoir, mais la scission de la loi entre deux sources qui s'opposent de manière irréductible. En ce sens la « belle âme » est vaincue sur le terrain précis où elle pensait s'imposer et Antigone qui accepte la mort est finalement plus sage qu'un Socrate protestant de son innocence tout en refusant d'échapper aux lois de la cité.

Directement ou non, cette thèse fournit le squelette des critiques postérieures qui ont rarement l'épaisseur que lui conférait son rapport profond à l'expérience de la finitude. Dans un contexte volontiers scientiste, le positivisme contemporain déploie au moins trois manières de relativiser la logique des droits et libertés. Une première fois au plan épistémologique, il radicalise si l'on veut l'idée hégélienne selon laquelle la philosophie doit renoncer à exposer un devoir-être pour connaître le monde tel qu'il est en voulant expulser toute considération morale hors de la théorie du droit. Fixant à cette dernière pour tâche de décrire l'univers des normes, Kelsen, à la suite de Max Weber, est conduit à réduire le phénomène étatique à l'existence et à la manifestation de la contrainte, sans considération du caractère juste ou injuste de l'ordre juridique. Aux effets historicistes bien mis à jour par Leo Strauss (*Droit naturel et histoire*, chap. 2) d'une telle réduction s'ajoute le fait qu'elle absolutise la primauté du droit de l'État sur les droits subjectifs de l'individu, réduits au mieux à une illusion de liberté et figurant au pire un obstacle à la rationalisation de la contrainte. Qu'il s'agisse de souligner une limite du processus d'émancipation de l'homme tel que l'imaginait la philosophie moderne ou de réaffirmer de manière prosaïque le lien des droits abstraits à une théorie morale, c'est ici la supériorité du légal sur le juste qui s'impose. C'est alors un relativisme historique et culturel au sens strict qui vient clore la critique des libertés formelles en montrant qu'elles ne font qu'exprimer le point de vue particulier d'une conception parmi d'autres de l'individu et de ses droits. Dans une ambiance qui peut cette fois être baignée de nietzschéisme, l'homme des droits de l'homme n'était ainsi qu'une figure historique destinée à disparaître.

La liberté moderne et le spectre de l'égoïsme

Sur un horizon plus directement noué aux préoccupations de la philosophie morale, la pensée juridique contemporaine a parfois exprimé une suspicion à l'égard des libertés formelles qui doit moins à leur manière d'évoquer un droit universel qu'à leur éventuelle connivence avec l'égoïsme privé des individus. Sur fond de déclin des morales traditionnelles et de ce que d'autres nomment le désenchantement du monde, il est alors souligné ce qu'elles doivent à l'exploration des conditions d'une indépendance personnelle rétive à toute contrainte. Critique comme l'était Leo Strauss des dérives historicistes du positivisme juridique, Michel Villey relie le déclin du droit à l'oubli de ses rapports avec la morale et la politique tels qu'ils s'exposaient au travers du droit naturel classique et notamment chez Aristote. Dans ce cadre, le dualisme kantien de l'être et du devoir-être est à nouveau en cause, mais pour une raison inverse de celle mobilisée par le scientisme. En séparant la sphère de la liberté de celle de la nature, Kant aurait vidé l'univers juridique de son contenu substantiel, avec pour conséquence de le priver de tout fondement pour le confondre avec « nos préférences subjectives les moins démontrées ». En érigeant l'homme en maître de la nature, l'humanisme moderne vit dans l'illusion de la partie qui veut dominer le tout et il remplace l'idée classique

selon laquelle chacun a des parts strictement limitées par des « droits fantastiques de la personne humaine » : une extrapolation de la propriété de soi-même et des biens, puis les « droits utopiques de chacun à la culture, à la santé et au confort » (Villey, *Seize essais de philosophie du droit*, 71). Rationalisation de l'égoïsme des intérêts et fausse conscience de la liberté, on retrouverait une réserve comparable à l'égard des droits subjectifs chez Pierre Manent pour qui « les droits de l'homme prennent la place de la nature de l'homme » (*La Cité de l'homme*, 211), sans parvenir comme elle savait le faire à fournir un étalon des normes morales et juridiques.

Ces méfiances convergentes ont le mérite de conduire vers un nouveau point critique de la conception de l'homme qui sous-tend la problématique moderne des droits et libertés : la fiction d'un être universel abstrait nouée à la capacité pour chaque individu de se constituer en sujet autonome par l'arrachement à ses déterminations personnelles et à toute tradition. Dans une vision très ample de l'effacement des visions téléologiques du monde issues d'Aristote, Alasdair MacIntyre décrit la manière dont les concepts et arguments éthiques changent radicalement de forme lorsqu'ils se détachent de l'idée de la vérité et des finalités de l'homme. À tout prendre même, en dépouillant les morales du passé de leur valeur, la modernité a installé un véritable vide éthique qui risque de nourrir soit un décisionnisme associant l'essence du politique au choix vital opéré dans l'urgence, soit une hypertrophie des désirs ou des passions de l'individu souverain. Par les droits de l'homme, le libéralisme moderne croit avoir arasé la tradition en cernant une universalité déduite de la raison. Mais outre le fait qu'il demeure en conflit avec ses adversaires, il paraît comme eux ne parvenir finalement qu'à sacraliser une certaine conception de l'homme, de son existence sociale et de ses devoirs. À ce titre, il montre sa fragilité lorsque l'universalisme formel peine à déterminer le point de vue rationnel sur les questions situées aux limites de l'ordre social qu'il valorise ou qui le mettent en cause : « selon la justice, dois-je participer à cette guerre ou m'y opposer ? », ou encore « est-ce une injustice d'exercer une discrimination positive en faveur de membres de groupes jusqu'ici opprimés et sous-représentés pour la nomination à un poste ? » (MacIntyre, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, 423).

Prendre les droits au sérieux

Le problème pourrait être désormais de savoir comment prendre au sérieux les droits et libertés ainsi qu'y invite Ronald Dworkin, tout en assumant les objections et critiques issues des différents courants de la modernité. Reconstruisant une articulation puissante entre la philosophie morale et la pensée du droit, Paul Ricœur propose de distinguer entre deux trajets propres à la règle de justice. Sur l'un d'entre eux qu'il nomme celui de la fondation ou de la justification, la difficulté à résoudre concerne l'ancrage des principes dans la raison et la possibilité d'une reconnaissance commune de leur forme. Sur cette trajectoire qui reprend et prolonge l'entreprise kantienne déjà étendue par le *système du droit* de Fichte, deux perspectives sont aujourd'hui clairement délimitées. Avec John Rawls, c'est un schéma de type néo-contractualiste qui est mobilisé afin de montrer qu'un accord peut être établi entre des sujets raisonnables sans qu'il soit besoin d'hypothèses héroïques concernant la nature humaine. Ainsi c'est à partir d'un calcul concernant l'intérêt bien compris de chacun sous une « position originelle » où il est ignorant de sa position dans le monde réel que la *Théorie de la justice* installe deux principes, couvrant respectivement la plus large extension des droits et libertés compatible avec l'égalité formelle des individus et la répartition des inégalités de richesses pour le plus grand profit des plus défavorisés. Explicitement destinée à fournir le socle de l'expérience démocratique, cette exposition de la justice comme principe régulateur du vivre-ensemble et des institutions peut aussi s'entendre en tant que mise au jour d'un équilibre réfléchi entre les convictions bien pesées des personnes. Au-delà de son noyau central, une telle théorie éthique et politique doit encore parvenir à opérer trois formes d'élargissement. Vers l'intérieur de la société démocratique lorsqu'il faut adapter les idéaux de l'État providence aux formes actuelles de la pauvreté ou encore à des défis inédits de santé publique. Vers l'avant pour intégrer le souci de la justice en considération du sort des générations futures. Latéralement enfin, au moment où le nouvel état du monde permet d'envisager une extension des principes de justice à une réflexion sur le droit des gens et des relations entre peuples.

Au regard d'Habermas, l'entreprise fondationnelle telle que la conçoit Rawls est sans doute trop enfermée dans l'ordre du raisonnable pour ne pas mériter de remonter plus haut vers les sphères de la raison. Mais l'ampleur de l'ambition est telle qu'elle dépasse le cadre de la pensée morale et juridique, englobant le projet d'une reconstruction d'ensemble des différents plans de la théorie et de la pratique. La trajectoire parcourue est alors celle d'un tournant imposé à la philosophie elle-même, sollicitée d'abandonner le point de vue de la conscience autoconstituée pour explorer les ressources située dans l'univers pragmatique. En ce qui concerne la problématique de la liberté et des droits, il n'est alors plus question d'une définition à partir de la seule position du moi, mais d'un dégagement des formes de l'intersubjectivité dans le milieu de la communication. L'avantage de ce détour devrait être dans le fait que la discussion pratique est une discussion réelle, à la différence du colloque singulier imaginé par Rawls sous le « voile d'ignorance ». L'entente mutuelle nécessaire à la

justification de la liberté réciproque des individus est ainsi acquise par l'argumentation grâce au principe d'universalisation des convictions. Reste cependant que ce mouvement de remontée vers la fondation peut encore se fixer des exigences plus vastes, visant le principe d'universalisation lui-même ou les présupposés de l'argumentation. Autrement dit, de Jürgen Habermas à Karl Otto Apel, se déploie une recherche de stabilisation des arrière-plans des libertés et des droits dans une « fondation ultime » de l'autonomie qui demeurait postulée chez Kant comme un « fait de la raison ».

Droits et libertés à l'épreuve du conflit

À la suite de Paul Ricœur, on peut souligner la manière dont ces étapes sur le trajet régressif de la fondation en raison des normes morales poussent à son plus haut degré de crédibilité l'exigence d'universalité classiquement affirmée par la problématique des droits et libertés. En ce sens, elles éliminent une partie des objections venues du caractère contextuel des situations où se manifeste l'exigence éthique ou encore de l'aspect communautaire des formes du vivre-ensemble. Mais la légitimité de l'entreprise pourrait être aussi de mieux cerner en la portant à découvert « la zone conflictuelle située sur le trajet progressif de l'*effectuation* » (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 326). De cette zone de conflit on peut dire d'un point de vue général qu'elle s'étend entre le respect de la loi et le respect des personnes, dans ce domaine où les conceptions purement procédurales de la justice se heurtent à la pluralité des estimations du bien décrite par Michaël Walzer (*Spheres of Justice, a Defense of Pluralism and Equality*). Que la pluralité s'impose dans l'évaluation des biens à partager comme libertés ou comme richesses, et voici que l'idée unitaire de la justice se trouve démembrée au profit de la reconnaissance de sphères plus ou moins indépendantes. La subtilité de l'argument réside en cela qu'il fait à nouveau droit à l'idée hégélienne selon laquelle l'éthique se sépare de la morale par la considération de l'empreinte des mœurs communes sur les institutions, sans toutefois la résorber dans la confusion de la loi et de l'État. En ce sens, elle prend en charge la profonde distinction opérée par Hannah Arendt entre la domination et le pouvoir-en-commun, soulignant ce qui était occulté dans le positivisme juridique partiellement issu de Hegel : « La primauté éthique du vivre-ensemble sur les contraintes liées au système juridique et à l'organisation politique » (P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 227).

On aura compris qu'en accueillant une part de l'objection de type contextualiste à l'universalisme des théories formelles de la justice, il s'agissait pourtant d'immuniser la pensée des droits et libertés contre la tendance hégélienne à sacraliser l'État. Mais ce mouvement de retrait en arrière de la confusion du droit et de la légalité ne fait que découvrir davantage l'acuité des conflits entre le respect de la loi et celui des personnes sur le trajet descendant où la règle de justice rencontre notamment les situations limites de l'existence. À titre d'illustration, on peut évoquer avec Paul Ricœur les occurrences liées à la « vie finissante » ou à la « vie commençante » (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 312-317). S'agissant par exemple du problème de la « vérité due aux mourants », on voit bien la forme de détresse où se tient la loi morale qui oscille entre le devoir impératif de dire la vérité et la tentation de mentir par souci de protéger un être fragile. Ici, la loi ne peut parvenir à alléger le poids de la responsabilité, mais si la sagesse enseigne de rechercher un comportement juste lié à la singularité d'une situation, elle impose également de fuir l'arbitraire face à un choix déchirant et suggère de viser un hypothétique équilibre entre bonheur et souffrance. Sur un plan qui n'est pas tout à fait symétrique, les questions posées par la « vie commençante » offrent aussi des conflits d'autant plus redoutables qu'ils mobilisent des considérations ontologiques sur la définition même de l'être humain. L'embryon puis le fœtus sont-ils encore des choses susceptibles comme telles d'être manipulées, ou bien déjà des personnes dotées par la nature d'une fin en soi : la question bouleverse les dichotomies sur quoi repose l'économie du respect et conduit à nouveau le traitement des problèmes dits bioéthiques dans le registre du jugement prudentiel.

Les impératifs de la responsabilité

En construisant la notion de « personne humaine potentielle », le Comité national d'éthique fournit en France deux éléments que l'on peut estimer précieux. Par sa position institutionnelle et son statut juridique tout d'abord, l'organisme en tant que tel a le mérite d'inscrire cette place médiane entre l'État et le conflit des convictions individuelles où peut s'opérer une confrontation entre arguments visant à l'universalisation. De ce point de vue, il peut acquérir l'aptitude à scruter cette zone de pénombre où l'existence de conflits entre droits tend à obscurcir la forme des libertés. Puis c'est à son tour la notion elle-même qui indique la forme possible du jugement prudentiel dans l'ordre du monde vécu où les décisions morales doivent se déployer dans les régions moyennes entre le permis et l'interdit. Une telle expérience institutionnelle et des notions de ce type peuvent-elles suffire pour affronter les questions de la responsabilité dans l'univers de la technique contemporaine, c'est ce dont doute Hans Jonas. Au plan des microstructures de la responsabilité face aux êtres à naître comme sur celui de l'engagement envers les générations futures, le bras humain a désormais acquis une telle puissance face à la nature que les effets de l'action échappent au contexte où elle intervient, bouleversant ainsi les conditions même de l'éthique traditionnellement pensée entre contemporains

vivant un temps commun. À cette transformation radicale des formes de l'agir doit donc correspondre un renversement de l'orientation des principes. Lors même que les grandes visions modernes de l'engagement éthique associaient les droits et libertés à l'ordre du souhait sur l'horizon d'une espérance, c'est la crainte du pire qu'il faut placer à l'origine de la responsabilité en activant une « heuristique de la peur ». D'où la nécessité d'une reformulation de l'impératif qui conserve sa forme en réduisant son extension au domaine des conditions de possibilité : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » (Jonas, *Le Principe responsabilité*, p. 30).

On ne saurait explorer ici ni toute la puissance d'une telle reconstruction de l'éthique de la responsabilité ni l'amplitude des questions qu'elle soulève. Deux indications devraient toutefois suffire à marquer leur incidence sur la discussion concernant les droits et libertés. Afin de restituer la profondeur de l'effort spéculatif fourni par Hans Jonas, il faut rappeler que, à la suite de Kant, il refuse de postuler le nouvel impératif, poursuivant l'ambition de la fondation jusqu'au moment où la responsabilité éthique rencontre une « responsabilité métaphysique ». À l'encontre d'autres penseurs contemporains, Jonas estime alors que l'entreprise ne peut s'achever qu'en s'adossant à une ontologie du vivant, sollicité par ce qu'il nomme l' « appel muet » qui nous vient du monde de la vie et réclame le devoir de préserver son intégrité. Faute de restituer les arrière-plans philosophiques et théologiques de cette thèse, on peut esquisser sa place dans le débat concernant la responsabilité envers les générations futures. Reconnaissant la validité du projet visant à compléter l'éthique déontique de Kant par une exposition des « conditions historiques de la responsabilité », Karl Otto Apel par exemple souligne le risque d'abandonner la perspective du droit égal pour tous les hommes lorsque le socle de la responsabilité se dépose dans la survie liée aux situations de crise. Avec une ambition similaire du point de vue de la fondation des normes, il lance ainsi le défi consistant à assumer le même « questionnement sérieux » qui mobilise Jonas sur le front des questions les plus redoutables de la philosophie morale, tout en ajoutant le devoir de respecter, en surplus de la vie, « l'égalité des droits de tous les êtres vivants humains en ce qui concerne l'existence future de l'humanité » (Apel, « La crise écologique... », 1993, 114).

Quoi qu'il en soit du succès ou des limites d'une telle entreprise, on voit comment elle reconduit pour une part la discussion des droits et libertés vers les premières questions qu'elle soulevait, lors même qu'elle en déplace pour l'autre profondément les contours. On pourrait aisément dire en effet que c'est encore le problème de l'égalité qui structure les conflits les plus visibles autour de l'extension de la problématique des droits. Réaffirmation de l'idéal égalitaire au risque d'une atténuation de la liberté individuelle dirons certains, lorsqu'il est question de corriger le formalisme juridique par les techniques de l'*Affirmative action* au profit de catégories désignées comme « minorités ». Ce à quoi d'autres répondent qu'il n'est en l'affaire question que de toujours veiller à ce que les droits ne soient pas des abstractions formelles. Antagonisme entre formes de la liberté dans d'autres circonstances, quand semblent s'opposer sur des problèmes déjà évoqués le droit de la femme à disposer de son corps et ceux d'un être à venir. À quoi s'ajouterait enfin que l'écologie à elle seule témoigne de l'emprise des conceptions de la nature ou du vivant sur l'interrogation à propos des conditions de la responsabilité envers les générations futures. Étrangement d'ailleurs, c'est sans doute ce dernier exemple qui a le plus contribué à la publicité de ces débats, en imposant par l'évocation d'un impérialisme de la liberté humaine ou de droits des animaux un doute plus radical sur l'humanisme moderne que celui permis par les expériences tragiques du siècle.

On peut bien sûr juger que c'est par ce dernier biais qu'il conviendrait de reprendre une dernière fois le questionnement philosophique et moral sur les droits et les libertés. Que l'expérience du siècle demeure définitivement marquée par l'irruption de formes inédites de la violence, voilà bien ce qui rappelle ce fait clairement exposé par Paul Ricœur : « la sagesse tragique renvoie la sagesse pratique à l'épreuve du seul jugement moral en situation » (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 281). Dans ce contexte il apparaît alors que venus à l'idée par le travail de la raison sur elle-même, les droits et les libertés trouvent la complétude de leur sens dans le domaine de l'action, là où leur formalisme s'éprouve à l'aune des occurrences vécues du monde humain et à l'endroit où la philosophie morale complète son savoir de la loi par une sagesse pratique. C'est sans doute le moment où l'humanisme moderne peut ne plus craindre d'affronter les conditions de l'historicité, la rencontre entre l'universalité de ses principes et la diversité des personnes, la pluralité des estimations du bien ou même encore l'apparition de conflits qui semblent le menacer. Sans doute lui faudra-t-il alors atténuer quelque peu le rigorisme d'une interprétation de la modernité comme rupture radicale avec le passé et toute tradition. Mais persistant après Kant à pratiquer une stratégie d'épuration des considérations de l'inclination, du plaisir ou du bonheur hors des motifs de la moralité pour qu'elle demeure pure, il pourra accueillir certaines de leurs modalités désignées sous le concept de convention afin qu'elle soit complète, vivable ou simplement humaine.

C'est alors la perspective de la narrativité qui exposerait le mieux la manière dont les droits et

libertés peuvent s'inscrire dans le tissu historique de l'expérience politique et sociale. Au plan juridique, Ronald Dworkin s'en inspire pour décrire le droit comme un récit écrit à plusieurs mains à partir du socle de principes communs désigné par les libertés fondamentales (Dworkin, *L'Empire du droit*, chap. VII). Equilibre réfléchi entre une idée apurée de la tradition en tant que partage de l'expérience démocratique et le souci d'une extension de la sphère des droits, une telle problématique offrirait si l'on veut une formalisation pour cette vision de l'émancipation vécue hors de la violence qu'Hannah Arendt évoquait sous l'idée du « droit à avoir des droits ». Dans une perspective plus large, l'idée selon laquelle la formation du sujet humain se pense sur le modèle de l'unité d'un récit semble effacer les composantes strictement individualistes de l'identité qui se greffent sur le noyau central de l'autonomie, sans revenir vers les figures de l'enracinement. En ce sens elle pourrait préserver ce que la problématique des droits vise d'une essence commune à tous les hommes, tout en respectant la part singulière de l'existence de chacun d'entre eux dans un espace où elle s'entrecroise avec celle des autres. Attachée à la spécificité de l'homme comme « conteur qui aspire à la vérité » (MacIntyre) et déployée dans la perspective de « la vie bonne, avec et pour autrui dans des institutions justes » (Ricœur), elle renouerait enfin les dimensions du souhait d'accomplissement propres à toute personne avec les formes d'espérance partagées par l'humanité entière sur l'horizon cosmopolitique. Autrement dit, la liberté s'estimerait ainsi dans les ordres de la présence au monde après s'être constituée dans l'univers de la raison.

► APEL K. O., « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours », *in* HOTTOIS G. & PINSART M.-G. dir., *Hans Jonas, Nature et Responsabilité*, Paris, Vrin, 1993. — ARENDT H., *Essai sur la Révolution* (1963), trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967. — BOURETZ P. dir., *La Force du droit*, Paris, Esprit, 1991. — BRETT A. S., *Liberty, right and nature*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — BURKE E., *Réflexion sur la Révolution de France* (1790), trad. fr., Paris, Hachette, 1989. — CASSIRER E., *La Philosophie des Lumières* (1932), trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966. — DWORKIN R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1977 (trad. fr., *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995) ; *L'Empire du droit* (1986), trad. E. Soubrenie, Paris, PUF, 1994. — FEINBERG J., *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton, Univ. Press, 1980. — FERRY L. & RENAUT A., *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 1985. — HABERMAS J., *Morale et Communication, Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Le Cerf, 1986. — HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (1821), trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1982. — JONAS H., *Le Principe responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Le Cerf, 1990. — KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. V. Delbos & F. Alquié, *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985. — LYONS D. éd., *Rights*, Belmont (Calif.), Wordswork Publ. Co., 1979. — MACHAN T. R., *The passion for liberty*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, Ind., 2003. — MAC INTYRE A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, trad. M. Vignaux d'Hollande, Paris, PUF, 1993. — MANENT P., *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994. — PARISOLI L., *Volontarismo e diritto soggettivo*, Rome, Istituto Storico dei Cappuccini, 1999. — RAWLS J., *Théorie de la justice* (1971), trad. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987 ; *Le Libéralisme politique* (1993), Paris, PUF, 1995 ; *Le Droit des gens* (1993), Paris, Esprit, 1997. — RENAUT A. & SOSOE L., *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991. — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. — ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social* (1762). — SANTORO E., *Autonomy, freedom and rights ; a critique of liberal subjectivity*, Dordrecht, Boston, Kluwer Academic, 2003. — SEN A., « Les droits et la question de l'argent », *Éthique et Économie*, Paris, PUF, 1993, 117-159. — SKINNER Q., *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — STRAUSS L., *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan & E. de Dampierre, Paris, Plon, 1954. — THOMAS L. M. & LEVIN E., *Sexual Orientation and Human Rights*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1999. — THOMPSON J. J., *The Realm of Rights*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1980. — TOCQUEVILLE A. DE, *De la démocratie en Amérique (1835-1840)*, Paris, Gallimard, 2 vol., 1961. — VERGES RAMIREZ S., *Derechos humanos : fundamentación*, Madrid, Tecnos, 1997. — VILLEY M., *Seize essais de philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1969. — WALDRON J., *Theories of Rights*, Oxford, Univ. Press, 1984. — WALZER M., *Spheres of Justice, A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983 (trad. fr., Seuil, 1997).

Pierre BOURETZ

→ *Discrimination sexuelle ; Droit ; Justice ; Justice internationale ; Liberté d'expression ; MacIntyre ; Nature ; Pénalisation ; Responsabilité.*

DURKHEIM Émile, 1858-1917

Émile Durkheim est connu comme le grand maître de la sociologie française. Outre ses ouvrages magistraux, *La Division du travail social* (1893), *Les Règles de la méthode sociologique* (1895), *Le Suicide* (1897) et *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), il dirigea *L'Année sociologique* de 1896 à 1912, occasion de constituer un véritable atelier passant au crible l'ensemble des publications en sciences sociales et de réunir, outre son neveu Marcel Mauss, ceux qui allaient constituer le principal groupe de sociologues en France, jusqu'en 1940 : Henri Hubert, Maurice Halbwachs, Paul Fauconnet, Célestin Bouglé, François Simiand, Paul Lapie... sans compter Georges Davy, rallié plus tardivement et qui ressuscita la tradition durkheimienne après la dernière guerre. Institutionnellement, c'est autour du nom de Durkheim que la sociologie se constitua comme discipline à part entière dans l'Université française. Son rayonnement à l'étranger fut immense. Pour ne parler que des États-Unis, le nombre d'ouvrages qui lui furent consacrés depuis la guerre de 1914 dépasse de beaucoup celui des productions françaises à son sujet et il fut une des

sources principales auxquelles s'abreuva le « fonctionnalisme » américain.

Mais dès son séjour à l'École normale supérieure où il se lia avec Jaurès, les questions de morale sociale furent pour lui au premier plan. Depuis son premier article, dans la *Revue philosophique,* « La Science positive de la morale en Allemagne » (1887) jusqu'à son dernier écrit, posthume (écrit en 1917, publié en 1920) « Introduction à la morale », prélude à un *Traité de morale* qui ne vit pas le jour, Durkheim ne cessa de refléter ce qu'il exprimait en 1893 dans *La Division du travail social,* à savoir que « nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif » (p. 3). *Le Suicide* est plein de considérations morales et il n'est pas jusqu'aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* qui ne se demandent ce que la religion de l'avenir apportera à la morale.

Né à Épinal dans le milieu rigoriste où le situait sa qualité de fils de rabbin, affranchi, mais héritier, il devait en tirer une ambivalence de sentiments à l'égard des rapports entre la morale et la religion. Il date lui-même des environs de 1880 le moment où la morale laïque pénètre l'enseignement français. Il adhère profondément au principe, tout en diagnostiquant une crise de la morale depuis le recul du catholicisme qui laissait une place vide qu'il fallait combler. Tâche universitaire, certes, et il y consacra chaque année depuis 1902 son cours de Sorbonne dans la chaire de « Science de l'éducation » où il succédait à Ferdinand Buisson, autre grand nom de la laïcité. Mais il savait que l'enjeu en était l'enseignement primaire, auquel il consacra ce cours pendant plusieurs années. Il ira jusqu'à prononcer une conférence sur la morale laïque à l'École normale d'Auteuil qui formait les instituteurs de Paris.

C'est dans ce milieu que son nom allait résonner avec le plus d'éclat, à la suite de la création en 1920 par Paul Lapie d'une matière du programme des Écoles normales, intitulée « Notions de sociologie appliquée à la morale et à l'éducation », tendant à faire passer l'enseignement de la morale du plan des principes à celui des faits. Cette initiative occasionna une polémique entre conservateurs (qui voyaient là avec quelque raison un moyen de renforcer la morale laïque) et les durkheimiens qui s'étaient mobilisés pour défendre ce qu'ils considéraient (non sans raison eux aussi) comme un des points d'aboutissement les plus importants de la pensée de leur maître. Le nom de Durkheim allait rester, durant l'entre-deux-guerres, chez les instituteurs, l'emblème de la conception laïque de la morale, avec tout ce que la défense d'une cause entraîne de schématisation. Durkheim ne s'était pas voulu militant : il donnait à la sociologie pour tâche de donner un fondement à la morale laïque.

Or Durkheim, en repoussant les morales « spéculatives », pour déterminer le contenu de la morale *hic et nunc* par l'observation des règles de conduite communes, ne rompt-il pas avec la philosophie pour faire de la morale une « science » *stricto sensu,* absorbée dans la sociologie ? La question renvoie à celle des rapports entre science et philosophie dans un cadre de pensée positiviste. Qui plus est, Durkheim eut pour maître Boutroux, à qui il dédia sa *Division du travail* et qui lui enseigna une version néo-kantienne du positivisme. C'est auprès de lui qu'il découvrit que le critère de pertinence philosophique n'est pas à chercher dans le caractère *a priori* du déroulement de la pensée, mais dans les rapports avec une conception essentielle de l'homme. Or Durkheim, contrairement à Lévy-Bruhl qui s'en tint toujours à une « science des mœurs » devant ouvrir sur un « art moral rationnel », fait reposer sa morale certes sur des faits, mais organisés en une architecture du fait humain. Durkheim s'est toujours considéré comme philosophe et a toujours tenu à faire partie du milieu philosophique.

Fondements et limites du rigorisme durkheimien

À lire le premier exposé que fit Durkheim des éléments de la morale, dans la première édition de *La Division du travail* (1893) on est frappé par l'isomorphisme par rapport aux *Fondements de la métaphysique des mœurs.* Les règles sociales jouent le même rôle que la « loi » chez Kant. On retrouve les deux sortes d'impératifs : la contrainte des choses qui limite notre champ d'action et celle qui nous vient de l'arbitraire apparent de la conscience collective. Dira-t-on qu'une morale qui prend pour critère de la règle la sanction qui lui est attachée est une morale égoïste de la crainte ? Durkheim se récrie aussitôt : nous ne concevons pas « le sentiment de l'obligation comme un produit de la sanction » (p. 25). Car nous participons à la conscience collective et nous réagissons avec tous les autres contre la violation de la règle. C'est donc bien par attachement à la règle que nous agissons moralement. La sanction n'est que l'expression, le « symbole » du sentiment de l'obligation. À ce stade de la pensée de Durkheim, le rigorisme va jusqu'à situer hors de la morale les actes de bonté ou de dévouement qui outrepassent la stricte obligation. Apparentés, certes, à la morale, ces actes seraient plutôt du domaine de l'esthétique des « belles actions ».

Le critère de la moralité ne se trouve pas pour autant dans l'utilité sociale, à la manière de Spencer. Ennemi, par idéalisme moral, de tout utilitarisme, Durkheim montre, exemples à l'appui, que l'on aurait bien du mal à trouver l'utilité, même collective, de bien des règles morales. Au reste, l'utilité se définit par une table des valeurs préalable, ce qui la rend relative aux sociétés dans lesquelles elle se définit. La morale, pour Durkheim, se référera toujours aux idéaux collectifs. Est-ce à dire que la morale n'ait pas de fonction sociale ? Au contraire, elle assure la cohésion de la société,

mais une cohésion elle-même orientée par les idéaux variables qui l'inspirent.

Cette cohésion (qu'il ne faut pas confondre avec l'« intégration » dont il sera question plus loin) est délimitée par son contraire, l'*anomie,* dont il est longuement question dans *Le Suicide.* L'une des principales formes de suicide, dans nos sociétés, est en effet le « suicide anomique », celui qui sévit dans les périodes de crise, où toute règle adaptée à la situation a disparu. Ce n'est pas, aux yeux de Durkheim, le malheur soudain qu'il faut d'abord incriminer, mais ce vide normatif qui met en cause les rapports de la société et de l'individu, ce qui nous vaut comme un nouveau chapitre du *Traité des passions.* L'individu est désir et la nature du désir est d'être illimité. La règle, en contenant les désirs, empêche les individus de se fixer des aspirations indéfinies. Or, dans les crises, tout est possible et rien n'est possible. La déception n'a d'égale que la passion qui la motive. Le suicide anomique n'est pas seulement le suicide en période d'anomie, mais un suicide d'un *style* particulier, pourrait-on dire, le suicide de celui qui se trouve dans l'impossibilité de réaliser un rêve que la crise a éveillé et auquel elle vient mettre obstacle.

C'est pourquoi, dans le cours de Sorbonne qui sera publié sous le nom d'*Éducation morale,* Durkheim va donner la première place à l'« esprit de discipline ». Condition de toute moralité, il ne sert pas seulement à maintenir le bon ordre de la classe. Il apprend aux élèves à modérer ce qu'un autre appellerait leurs *pulsions.* Aussi est-il générateur d'un bien-être, celui de l'ordre. Les élèves devront apprécier les bienfaits d'une régulation qui sera d'autant plus efficace qu'elle sera librement consentie, qu'elle sera une autodiscipline. Aussi, dans ses conseils pédagogiques, Durkheim demande-t-il de ne pas abuser des punitions. Celles-ci ne seront bienfaisantes que pour autant qu'elles seront reconnues comme justifiées par ceux dont elles sont l'objet. On retrouve ici la préoccupation de l'accord libre entre le sujet moral et l'autorité (ici, le professeur, censé incarner la conscience collective).

Mais, de même qu'on s'arrêterait trop tôt de lire *L'Éducation morale* en s'en tenant aux chapitres sur l'esprit de discipline, de même on tronquerait l'esprit de *La Division du travail* en ne voyant que la première approche de la morale, celle qui motive les sursauts de la conscience collective contre le crime. Faisant de la morale et du droit un tout inséparable, Durkheim distingue deux sortes de sanctions : selon qu'elles sont « répressives » ou « restitutives », elles dénotent deux sortes de droit, le premier à dominance pénale et le second, à dominance contractuelle. S'il est vrai que les sanctions restitutives tendent dans les « sociétés supérieures » à l'emporter sur les sanctions répressives et le droit contractuel sur le droit pénal, de même, on voit les rigueurs de la conscience collective s'atténuer à l'égard des sujets moraux à mesure que la division du travail diversifie les fonctions et les devoirs qui y sont attachés. Aussi Durkheim voit-il se profiler ce qu'on peut appeler une morale douce qui a

« [...] quelque chose de plus humain, partant, de plus rationnel [...]. Elle ne suspend pas notre activité à des fins qui ne nous touchent pas directement ; elle ne fait pas de nous les serviteurs de puissances idéales et d'une tout autre nature que la nôtre [...]. Elle nous demande seulement d'être tendres pour nos semblables et d'être justes, de bien remplir notre tâche, de travailler à ce que chacun soit appelé à la fonction qu'il peut le mieux remplir, et reçoive le juste prix de ses efforts » (1893, p. 458).

Dès ses premiers écrits, le rigorisme de Durkheim est donc contrebalancé par une aspiration vers *Une morale sans obligation ni sanction,* pour reprendre le titre de l'ouvrage de Guyau (1884) dont Durkheim avait commenté dès 1887 la célèbre *Irréligion de l'avenir.* Faut-il voir là une contradiction avec la définition que nous avons mentionnée de la morale ? Durkheim lui-même sembla gêné par sa définition trop monolithique qu'il fait disparaître des rééditions de *La Division du travail.* Il devait expliciter cette opposition dans sa communication de 1906, « De la détermination du fait moral », où il critique explicitement Kant d'avoir limité la morale à l'obligation : l'acte moral n'est pas seulement *obligatoire,* mais aussi *désirable.* Les deux faces de la moralité sont le Devoir, certes, mais aussi le Bien et celui-ci est objet de désir. On ne peut, pour autant, faire dériver l'obligation du désir ; c'est au contraire le désir moral qui reste teinté d'obligation, car les actes vertueux, pour désirables qu'ils soient, n'en exigent pas moins de nous un effort, une victoire sur des penchants naturels, en sorte qu'on y retrouve, dans une certaine mesure, les contraintes de l'obligation.

Personnalisme et socialisme

Parmi les inspirateurs de Durkheim, il faut citer Renouvier dont *La Science de la morale* (1869) est une référence majeure. Là est repris le principe selon lequel il ne faut jamais traiter l'humanité dans toute *personne* comme un simple moyen, mais en même temps comme une fin. D'où le titre *Le Personnalisme* que Renouvier donnera en 1903 à l'un de ses livres. Ce personnalisme-là n'opposait pas « individu » et « personne », avec ce que cela comportait de méfiance à l'égard des Droits de l'homme, comme le fera, quelques années plus tard, le personnalisme chrétien. Durkheim n'utilise pas le mot ; pourtant, sa sociologie et sa morale sont fondées sur une conception des rapports entre l'individu et la société qu'il ne faut pas craindre d'appeler « personnalité », au sens néo-kantien du terme.

La Division du travail est bâtie sur un schéma dynamique qui mène de l'individu-organisme à

l'individu-personne. Toutes les transformations de la société qui font progresser la « solidarité organique » aux dépens de la « solidarité mécanique » libèrent progressivement l'individu des particularités organiques qui constituent son hérédité. Celle-ci, d'abord soigneusement conservée dans la famille, est, par la suite, assouplie et comme érodée par la diversité qu'offre la division du travail.

> Voici un enfant doué d'une assez vive imagination ; il est de bonne heure en relation avec des artistes, il deviendra peintre ou poète ; s'il vit dans un milieu industriel, il deviendra un ingénieur à l'esprit inventif ; si le hasard le place dans le monde des affaires, il sera peut-être un jour un hardi financier (p. 351).

L'individu ne devient pas pour autant jouet des circonstances : en se spécialisant, il développe ses facultés. « Les personnalités particulières se constituent, prennent conscience d'elles-mêmes » (p. 388).

Durkheim est parfaitement conscient des dangers d'un organicisme social dans lequel la complémentarité des fonctions aurait pour prix une détermination *ne varietur* des tâches. Il insiste avec force sur la différence essentielle entre l'évolution animale qui fixe à chaque organe sa fonction, une fois pour toutes, et l'évolution sociale qui accroît au contraire la mobilité des individus. Certes, il n'est pas sans savoir que, dans nos sociétés industrielles, la spécialisation conduit souvent à enchaîner le travailleur à un travail déterminé. Il s'en indigne et classe cette « division du travail contrainte » parmi les formes « pathologiques » de la vie sociale. Sa morale sociale n'envisage pas une division du travail qui ne doive être assortie de la liberté de choix.

Cet essor de la personnalité dans la division du travail trace la voie de cette fin ultime qu'est la constitution de la personne. « Nul ne conteste aujourd'hui le caractère obligatoire de la règle qui nous ordonne d'être, et d'être de plus en plus une personne », écrit-il dans la conclusion de *La Division du travail* (p. 455). Il reprend : « La formule kantienne [selon laquelle] nous devons respecter la personnalité humaine partout où elle se rencontre, c'est-à-dire chez nous comme chez nos semblables » (p. 449).

Pour expliciter le développement de la personnalité individuelle, il définit : « Être une personne, c'est être une source autonome d'action » (p. 453). C'est au « culte » de la personne que Durkheim fait appel dans sa réponse à Brunetière qui s'en est pris à l'attitude des « intellectuels » dans l'affaire Dreyfus. Il prend un style pathétique pour défendre un « individualisme », « celui de Kant et de Rousseau » (1898, p. 263) qui est « une religion dont l'homme est à la fois le fidèle et le Dieu ». D'où cette profession de foi : « Il n'y a pas de raison d'État qui puisse excuser un attentat contre la personne quand les droits de la personne sont au-dessus de l'État » (*ibid.*, p. 265). Ce faisant, Durkheim n'oublie pas son allégeance à la société. C'est même sur cette base qu'il retourne contre eux les arguments de ses adversaires. Car, puisant dans le patrimoine moral de la nation, il proclame : « L'individualisme n'est pas une anarchie, mais c'est désormais le seul système de croyance qui puisse assurer l'unité morale du pays » (*ibid.*, p. 270) faisant ainsi passer le patriotisme – très sincère chez ce Vosgien – du côté des droits de la défense.

Car il y a pour lui deux individualismes : l'un, le plus couramment désigné sous ce nom, et qui est synonyme d'égoïsme, l'autre qui inspire tous les dévouements pour la défense de la personne individuelle. Or *La Division du travail* prenait déjà une position ambiguë à l'égard de cet éparpillement moral dans tous les domaines, sauf en ce qui concerne la valeur de l'individu. Point de rassemblement des aspirations collectives, l'individu n'en est pas moins chacun de nous, avec ses intérêts propres. Et si la division du travail ne donne pas lieu à une nouvelle solidarité, c'est l'anomie qui l'emporte, comme c'est le cas dans le monde industriel. Ce qui manque à ce monde industriel, c'est une organisation corporative faisant régner la moralité professionnelle et la justice. Ainsi, tout se passe comme si la *solidarité organique* propre à la division du travail avait besoin de s'appuyer sur une *solidarité mécanique* qui assure l'unité de son fonctionnement.

C'est là que réside le *socialisme* de Durkheim. Frappé par la division du travail contrainte, fruit de l'inégalité et de l'hérédité des fortunes, il propose d'abord la suppression de l'héritage. Mais pour juste qu'elle soit, cette mesure reste individualiste. Il va se pencher de plus en plus sur la division du travail anomique et la dislocation des métiers et de leurs morales professionnelles. La *corporation* qu'il prévoit dans *Le Suicide,* puis dans la deuxième édition de *La Division du travail* (1902), plus inspirée par les socialistes utopiques comme Buchez que par les corporations médiévales, doit comporter une représentation ouvrière appropriée. Elle doit engendrer les règles de la profession et les faire observer, mais en jouant un rôle éducatif plus que répressif.

Les effets du relâchement des liens sociaux se font nettement sentir dans le domaine religieux. Les protestants se suicident plus que les catholiques. Or le protestantisme n'est pas frappé d'anomie : les règles qui font du suicide un crime sont aussi fermes que dans le catholicisme, mais le protestantisme admet la légitimité du *libre examen.* Une ambiguïté réside ici en ce que Durkheim juge le libre examen souhaitable en lui-même, bien qu'il juge néfaste l'état social dont il est le signe dans le protestantisme. On pourrait croire que ce libre examen remettrait en question le caractère impératif de la règle. Durkheim prend une voie plus détournée : il y voit un signe d'affaiblissement des liens qui unissent les membres. Le protestan-

tisme est une religion peu « intégrée ». Et comme tel, il est sujet à une forme de suicide distinct du suicide anomique : le « suicide égoïste ». Ce ne sont pas les règles qui font défaut, mais la *proximité sociale* entre les membres, en sorte que chacun tend à se replier sur soi.

On a souvent confondu ces deux dimensions du lien social et Durkheim lui-même admet leur parenté. Mais *L'Éducation morale* vient clarifier la distinction : l' « esprit de discipline » est la condition de toute moralité, mais celle-ci ne s'épanouit que par l'*attachement au groupe*. L'obéissance à la norme ne prend son sens que dans l'amour du *nous*. Durkheim, de ce fait, redéfinit l'altruisme : si l'égoïsme est condamné, ce n'est pas que l'Autre en tant que tel vaille plus que moi. C'est parce que, membre du groupe, comme moi, il le représente et l'incarne. De là, il ressort que les devoirs à l'égard de moi-même se justifient comme les devoirs à l'égard d'autrui. Le fondement s'en trouve dans la valeur éminente du groupe ou, à une échelle plus large, de la société. Ici encore, on trouve une analogie kantienne que Durkheim se plaît à souligner.

> Pour lui [Kant] la clé de voûte de la personnalité est la volonté. Or la volonté est la faculté d'agir conformément à la raison et la raison est ce qu'il y a de plus impersonnel en nous. Car la raison n'est pas ma raison ; c'est la raison humaine en général. [...] On peut donc dire, de ce point de vue, que ce qui fait de l'homme une personne c'est ce par quoi il se confond avec les autres hommes, ce qui fait de lui un homme et non tel homme (*Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 387-388).

Durkheim marque bien que sa conception rejoint le paradoxe kantien selon lequel la « personnalité » *(Persönlichkeit)* c'est-à-dire la qualité de personne, est ce qu'il y a de plus impersonnel en l'homme. Mais cette conception, qui fait finalement de l'individualité organique le principe de diversification et de la personne socialisée le principe d'unification, renverse le mouvement de la *Division du travail* qui s'était évertuée à montrer comment la société diversifiait *les personnalités*.

Le collectif, certes, n'est qu'une approximation de l'universel. Il en tient lieu tant qu'il est l'horizon des membres du groupe. Mais les sociétés, en s'élargissant, tendent vers l'universalité proprement dite. Si la nation est actuellement l'horizon au sein duquel s'élabore une certaine idée de l'universalité, parce qu'au-delà des frontières se profile l'humanité tout entière, il faut espérer qu'un jour, peut-être, les particularismes nationaux s'estomperont : Durkheim est patriote ; il ne se veut pas nationaliste. On comprend alors l'affinité que Durkheim affichera de plus en plus avec le spiritualisme et que Georges Davy lui reprochera comme une faiblesse (cf. son « Introduction » aux *Leçons de sociologie*). Cet accès, par la voie de la société, à l'essence spirituelle de l'humanité lui fait dire qu'au cours de l'évolution sociale, l'individu se « spiritualise » (1893, p. 386).

On comprend mieux le vrai sens que Durkheim entend donner au mot « société ». En fait, deux emplois différents viennent sous la plume du sociologue, celui d'un *référent concret* et celui d'un *référent abstrait*. En tant que référent concret, « une société » désigne un ensemble d'individus humains formant un tout. Parmi les groupements que nous connaissons, certains approchent de l'idée générique que nous nous faisons des sociétés. Telle est la famille par exemple qui, dans les sociétés anciennes (par exemple la *gens* que Durkheim avait appris à connaître par l'enseignement de Fustel de Coulanges), intégrait des fonctions reproductrices, morales et économiques, et aussi religieuses et politiques, mais qui, aujourd'hui, ne joue plus qu'un rôle éducatif et limité. Allant à l'autre extrême, on ne trouve pas non plus de société internationale véritablement constituée. C'est donc à la nation que revient le rôle d'incarner typiquement la notion de société, d'être représentante du genre. Or toutes les sociétés, dont celle-là, sont imparfaites, bien que, comme lieux d'interaction entre les individus, elles s'élèvent en puissance et en valeur au-dessus de ceux-ci.

On trouve dans le référent abstrait, autrement dit dans l'*idée* de société (cf. *Formes élémentaires*, p. 604) – idée que, très concrètement chaque société porte en elle-même – le point d'ancrage de la morale. La société en tant que telle est une représentation modèle du tissu des relations que ses membres conçoivent pour vivre ensemble. C'est pourquoi, par essence, la société est porteuse d'idéaux. Sur ce point, la religion rejoint le culte, ce qui fait qu'on ne peut comprendre la morale durkheimienne sans préciser ses rapports avec la religion.

Morale et religion

Durkheim, dans un article du deuxième volume de *L'Année sociologique* « De la Définition des phénomènes religieux » (repr. in *Journal sociologique*, p. 140-165) situe assez précisément morale et religion l'une par rapport à l'autre. Dans l'une et dans l'autre, on trouve l'obligation, mais alors que la religion est faite de *croyances obligatoires*, dans la morale, l'obligation porte sur les actes. Dans le même passage, la science est définie par des croyances non obligatoires et nous avons vu le caractère esthétique que Durkheim attachait aux « belles actions ». On résumera donc clairement dans le schéma suivant la position respective des quatre activités principales de l'esprit.

	OBLIGATOIRES	FACULTATIFS
CROYANCES	*Religion*	*Science*
ACTES	*Morale*	*Art*

Certes, la religion comprend, elle aussi, des pratiques qui constituent le *culte*, mais ces prati-

ques découlent directement des croyances. Il est vrai que dans certaines religions, les rites s'étendent au-delà du culte et envahissent la vie morale – Durkheim pense sûrement à son judaïsme originel. Il est vrai aussi que certains ensembles éthico-religieux comme le catholicisme font découler la morale du dogme. Mais dans une note (*Journal sociologique,* p. 158), il précise que, dans ce cas, « la morale cesse d'être laïque, d'être la morale à proprement parler, pour devenir une partie du culte ».

Ainsi, en posant la morale par rapport à la religion, il la rend en quelque sorte laïque par essence, sans nier que *de facto* elle se trouve souvent sous l'emprise de la religion. Mais, bien qu'il dise volontiers que la religion soit à l'origine de toutes les activités de l'esprit, la morale telle qu'il la fonde est bien indépendante des puissances surnaturelles. Cette morale peut rassembler tous les hommes (au moins tous les hommes d'une même nation), quelle que soit leur religion, et être un ciment d'unité nationale. Une crise morale secoue nos sociétés depuis que le christianisme a perdu son emprise. La morale laïque va venir relayer la morale chrétienne.

Durkheim a trouvé chez Kant l'idée d'une morale qui se construit rationnellement. Pour lui, le fondement authentique de la morale deviendra la science. C'est donc une morale scientifique qu'il doit étayer. Il y a des morales qui se disent scientifiques parce qu'elles sont déduites de telle ou telle science. Mais pour Durkheim, la morale ne se déduit pas, il propose une science de la morale en trois temps : le premier consiste à observer les *mœurs* (au sens normatif du terme) ; le second à chercher quelles *causes* et quelles *fins* les expliquent ; le troisième à saisir leur *dynamique*.

> Le moraliste [...] ne peut traiter de la morale domestique, par exemple, que s'il commence par déterminer les préceptes multiples qui constituent cette partie de la morale, quelles sont les causes qui les ont suscités, les fins auxquelles ils répondent, et c'est seulement ensuite qu'il est possible de rechercher comment ces principes doivent être modifiés, rectifiés, idéalisés (1917, p. 328-329).

Cet appel à la science avait pris une forme plus explicitement philosophique dans *L'Éducation morale,* où Durkheim, qui avait fait débuter ses leçons par l'esprit de discipline, les faisait aboutir à l' « autonomie de la volonté ». Mais celle-ci se conquiert : loin d'être une *propriété* morale, elle est un *objectif* dont le contenu rappelle plus Spinoza que Kant. En effet, les règles morales nous étant données par la société, Durkheim cherche à concilier la soumission à ces règles avec le caractère volontaire qui caractérise l'action d'une personne. La sociologie de la morale ne nous fait pas seulement constater les règles, elle nous fait comprendre leur nécessité. Cette compréhension nous permet d'adhérer aux règles non point passivement, mais *librement* par des actes pleinement motivés.

Mais cette science est en l'occurrence science de la *société* et Durkheim, en donnant pour objet réel à la religion la société, valide par là même la religion et sacralise la société. Tout ce qui est le fait de la société en tant que telle est sacré. Il est dès lors évident que la morale elle-même est sacrée et le *respect* que nous inspire la règle crée l'obligation (dont la sanction, nous l'avons vu, n'est que le critère). Le caractère sacré dépasse donc les limites de la religion proprement dite. Relisons le premier chapitre des *Formes élémentaires,* nous y trouvons que tous les phénomènes religieux renvoient à la distinction du profane et du sacré, mais non que tout ce qui est sacré est objet de religion. Ici, Durkheim retient le cas de la magie qui a à faire aussi avec des choses sacrées. Rien d'étonnant à ce que, dans « La détermination du fait moral », celui-ci puisse aussi être dit *sacré*. Certes, une parenté existe entre morale et religion, initialement confondues. Ne faut-il pas aller plus loin et dire que Durkheim prône une religion de la société, auquel cas, la morale qui en serait issue serait en définitive religieuse ? La question peut être prise sous plusieurs angles. Toute religion, dit Durkheim, est vraie dans la mesure où elle s'appuie sur une réalité, la société, dont elle donne une expression symbolique. Ainsi le *sentiment religieux* est-il inspiré par la société. Celle-ci possède un attribut essentiel de la divinité, la transcendance ; « Plus nous avançons dans l'histoire, plus la civilisation humaine devient une chose énorme et complexe, plus par conséquent elle déborde les consciences individuelles, plus l'individu sent la société comme transcendante par rapport à lui » (1906, p. 78).

Point délicat où Durkheim semble verser dans la théologie. Aussi s'en explique-t-il à plusieurs reprises. Rien d'*ontologique* dans cette propriété qui ne veut rien dire de plus que la supériorité de la société où se réalise la synthèse collective des individualités et que l'existence de phénomènes *sui generis* qui entrent dans cette conception feuilletée du monde positiviste où des *ordres* se superposent, porteurs de lois différentes. Est-ce à dire que, de nos jours, la société devient l'*objet* de la religion ? Nous avons vu Durkheim constater et proclamer que c'est la personne humaine qui est l'objet du culte moderne. Il n'en démordra pas et dans les *Formes élémentaires,* c'est l'homme, comme type social idéalisé, qui est précisément l'objet du culte, y compris du culte totémique. Sur ce point donc, morale et religion convergent très exactement.

Cela ne veut pas dire que morale et religion doivent avoir aujourd'hui un sort commun. La religion a jusqu'ici considéré la connaissance de l'univers et son explication comme de son ressort. La science l'en a détrônée : il n'y a plus de cosmogonie religieuse et, de ce fait, plus de religion du tout, ou si peu ! Mais la religion, comme mise en commun d'un enthousiasme, a eu des heures glorieuses que rien n'empêche de ressusciter. L'assem-

blée fraternelle où se crée une ferveur, une « force » par laquelle l'individu se sent *transporté* au-dessus de lui-même a encore de beaux jours devant elle. Loin que la morale, dans cette opération, soit subordonnée à la religion, elle en est l'inspiratrice. Ce n'est plus la morale qui est religieuse, c'est la religion qui devient morale. Mais une religion qui dépasse les religions.

Une vue schématique du durkheimisme fait de celui-ci une sociolâtrie évolutionniste. En fait, la préoccupation constante de Durkheim est celle d'une harmonisation des relations des rapports entre l'individu et la société, celle-ci n'étant pas l'ennemie naturelle de celui-là. Les plus récents biographes de Durkheim, Lukes, Filloux, Pickering, Prades, ont reconnu le rôle essentiel joué par l'individu dans la dynamique sociale et aussi dans la morale de Durkheim. La question qui demeure est de savoir si Durkheim résout les contradictions nées de sa double sollicitude pour l'individu et pour les groupes qui l'encadrent. Au terme de sa vie, ces contradictions se dissolvent dans la ferveur religieuse.

● « La Science positive de la morale en Allemagne » (1887), *Revue philosophique*, 24, *in* V. KARADY éd., *Émile Durkheim Textes*, Paris, Minuit, 1975, t. I, p. 267-343. — *De la division du travail social, étude sur l'organisation des sociétés supérieures* (1893), Paris, Alcan, 2e éd., 1902. — *Le Suicide, étude sociologique*, Paris, Alcan, 1897. — « L'individualisme et les intellectuels » (1898), *Revue bleue, in* J.-C. FILLOUX éd., *La Science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p. 261-278. — *Leçons de sociologie, physique des mœurs et de droit* (1900), éd. Kubali H. N., Istanbul, Université, Paris, PUF, 1950. — *L'Éducation morale* (1902), éd. P. Fauconnet, Paris, Alcan, 1925. — « De la détermination du fait moral » (1906), *in* C. BOUGLÉ éd., *Sociologie et Philosophie*, Paris, Alcan, 1924, p. 49-116. — « L'Enseignement de la morale à l'école primaire » (1909 ?), *in* J. GAUTHERIN éd., *Revue française de sociologie*, XXXIII, 1992, p. 609-623. — *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912. — « Introduction à la morale » (1917), *Revue philosophique*, 89, 1920, in *Émile Durkheim, Textes, op. cit.*, t. II, p. 313-331.

► BESNARD Ph., *L'Anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris, PUF, 1987. — COTTERBELL R., *Émile Durkheim. Law in a Moral Domain*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1999. — CHAZEL F., *Aux fondements de la sociologie*, Paris, PUF, 2000. — DAVY G., « Introduction » à *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1950, p. 9-39. — EMIRBAYER M. éd., *Emile Durkheim : sociologist of modernity*, Malden (MA), Blackwell Pub., 2003. — FILLOUX J.-C., *Durkheim et le socialisme*, Genève, Droz, 1977. — GAUTHERIN J., « Durkheim à Auteuil : la science morale d'un point de vue pragmatique », *Revue française de sociologie*, XXXIII, 1992, p. 625-639. — GEIGER R., « La sociologie dans les écoles primaires, histoire d'une controverse », *Revue française de sociologie*, XX, 1979, p. 257-267. GINSBERG M., « Durkheim's Ethical Theory », *in* NISBET R. éd., *Émile Durkheim*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1965, p. 155-176. — HOLTON R. J., « Classical Social Theory », *in* TURNER B. S. éd., *The Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1996, 25-52. — ISAMBERT F.-A., « Une science de la morale pour une morale laïque », *Archives de sciences sociales des religions*, 69 (1), 1990, p. 129-146 ; « La Naissance de l'individu », *in* BESNARD Ph., BORLAND M. & VOGT P. éd., *Division du travail et lien social, Durkheim un siècle après*, Paris, PUF, 1993, p. 113-134. — LUKES S., *Émile Durkheim. His Life and Work*, Londres, Allen Lane, 1973. — PICKERING W. S. F., « La morale laïque de Durkheim était-elle réellement laïque ? », *in* CARDI F., PLANTIER J. & GAUDEMAR P. DE éd., *Durkheim, sociologue de l'éducation*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 101-110 ; *Durkheim and représentations*, London/New York, Routledge, 2000. — PICKERING W. S. F. & MILLER W. W. éd., *Individualism and Human Rights, in the Durkheimian Tradition (Individualisme et Droits humains selon la tradition durkheimienne)*, Oxford, Bristish Center for Durkheimian Studies, 1993. — WALLWORK E., *Durkheim, Morality and Milieu*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1972.

François ISAMBERT

→ *Éducation morale ; Sociologie ; Suicide.*

E

ÉCONOMIE

Économie et éthique

Si l'économie est le domaine de la production, de la distribution et de la consommation des biens et des services, et si l'éthique est la réflexion sur ce que nous devons faire, individuellement ou collectivement, alors l'éthique économique est une discipline très ancienne. Dans la pensée occidentale, on en trouve par exemple des expressions relativement élaborées chez Platon et Aristote, dans la pensée scolastique et dans l'idéalisme allemand. Mais c'est avec l'utilitarisme et dans la foulée de la constitution de l'économie politique comme discipline spécifique que l'éthique économique moderne a vu le jour. Étroitement associées dans l'économie politique classique de Smith et Ricardo, les dimensions analytique et normative se sont graduellement dissociées, ouvrant ainsi la voie à une discipline normative irréductible à – quoique fortement tributaire de – l'analyse économique.

L'utilitarisme comme « éthique économique »

Fondé par Jeremy Bentham (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789), baptisé et popularisé par John Stuart Mill (*Utilitarianism*, 1861), systématisé par Henry Sidgwick (*The Methods of Ethics*, 1874), l'utilitarisme est tout entier contenu dans un principe fort simple qui prétend pouvoir guider toutes nos actions, tant individuelles que collectives. Résolument moderne, profondément humaniste et radicalement altruiste, ce principe demande que nous fassions abstraction de nos intérêts et de nos penchants, de nos préjugés moraux et religieux, de tout prétendu « droit naturel », et que nous nous préoccupions exclusivement de poursuivre « le plus grand bonheur du plus grand nombre ». Plus précisément, il demande que nous maximisions le bien-être collectif entendu comme la somme des niveaux de bien-être (ou d'utilité) des individus qui composent la collectivité considérée. Qu'il s'agisse d'institutions sociales ou de conduite individuelle, l'utilitarisme exige donc que l'on établisse à chaque fois les conséquences associées aux diverses options possibles, que l'on évalue ensuite ces conséquences quant au bien-être des personnes affectées, et enfin que l'on choisisse une des options possibles dont les conséquences sont telles que la somme des utilités individuelles qui lui est associée est supérieure ou égale à celle associée à toute autre option possible.

La conception éthique ainsi caractérisée ne se rapporte pas exclusivement, ni même de manière privilégiée, au domaine de l'économie. Mais elle a une affinité particulière avec la science économique et s'est développée en interaction étroite avec elle. Cette affinité ne réside nullement dans le fait que l'éthique utilitariste partagerait avec ce qui est aujourd'hui devenu la théorie économique néo-classique l'hypothèse d'un individu exclusivement préoccupé de la poursuite de son intérêt personnel. Au contraire, l'utilitarisme postule la capacité de placer l'intérêt général au-dessus de son intérêt personnel, puisque ce dont il exige la maximisation par chacun, ce n'est pas sa propre utilité, mais la somme des utilités de tous. L'affinité réside fondamentalement en ceci que la maximisation postulée par la science économique à l'échelle de chaque individu est exigée par l'utilitarisme à l'échelle de la société entière. Et on trouve de ce fait entre les deux approches de multiples analogies. Ainsi, l'optimum est atteint si, et seulement si, les moyens rares sont répartis entre les divers usages possibles de manière à égaliser le gain marginal associé à chacun d'entre eux, c'est-à-dire de manière à ce que l'augmentation de bien-être (individuel dans un cas, collectif dans l'autre) qui résulterait d'un accroissement infinitésimal des ressources affectées à chaque usage possible soit exactement la même, quel que soit l'usage considéré.

De cette dernière proposition découle directement la position utilitariste en matière distributive. S'il est vrai que seule importe la somme du bien-être et non la manière dont elle est distribuée, en revanche la distribution des revenus entre les membres de la société importe hautement, précisé-

ment parce que la maximisation de la somme du bien-être exige que le gain marginal en bien-être, dans l'affectation des ressources aux différents individus, soit partout le même. Or on peut faire l'hypothèse empirique que l'utilité marginale du revenu est décroissante, c'est-à-dire que le gain en bien-être engendré par l'attribution à un individu d'une unité supplémentaire de revenu diminue à mesure que son revenu croît. L'utilitarisme engendre dès lors une forte présomption égalitariste : du point de vue du bien-être collectif, un franc devient plus productif lorsqu'il est transféré de la poche d'un riche dans la main d'un pauvre. Mais il ne s'agit là que d'une présomption, que diverses considérations peuvent renverser. Ainsi, si certains attachent plus d'importance à la richesse que d'autres, l'utilité marginale décroissante du revenu n'empêchera pas l'utilitariste de recommander qu'à celui dont le désir est plus intense on attribue plus qu'aux autres. Et si la somme de la richesse à partager est sensible à la manière dont elle est partagée – la propension à travailler et épargner étant affectée par l'anticipation du mode de partage –, alors l'utilité marginale décroissante de la richesse n'empêchera pas non plus de recommander une distribution inégalitaire permettant de préserver des incitants pécuniaires suffisants. La distribution juste ne peut donc pas être déterminée *a priori*. Sa forme peut varier considérablement en fonction des circonstances historiques. Elle sera plus ou moins égalitaire en fonction de ce qu'exige, toutes choses considérées, la maximisation du bien-être collectif.

Dans une perspective utilitariste, l'éthique économique ne se réduit nullement à la question de la justice distributive. Qu'il s'agisse du taux de croissance ou de la préservation de l'environnement, du mode d'organisation interne des entreprises ou du mode de coordination entre elles, l'utilitarisme a la prétention de nous guider dans le choix des institutions et des politiques les plus appropriées. Il prétend aussi nous guider dans nos choix individuels, notamment en tant qu'agents économiques. Qu'il s'agisse de la manière de traiter nos clients ou nos fournisseurs, notre employeur ou nos subordonnés, le critère ultime de la conduite éthiquement correcte est la poursuite de l'intérêt général, entendue comme la maximisation de la somme des utilités. Ce que cette maximisation requiert n'est cependant pas que chacun s'efforce, au coup par coup, de faire le bilan des effets de son action sur le bien-être des diverses personnes concernées. Un chef d'entreprise qui doit engager un travailleur, par exemple, n'a pas à se demander de combien augmenterait le bien-être de chaque candidat en cas d'engagement, ni à choisir, pour cette raison, celui des candidats qui a le moins de perspectives ailleurs et qui risque fort, pour cette raison, d'être le moins adéquat. Pourvu que le marché soit complété par des institutions assurant une prise en compte adéquate des externalités et une redistribution appropriée, l'utilitarisme peut souvent permettre aux agents économiques, et même exiger d'eux, qu'ils se soucient de maximiser leur bien-être personnel plutôt que le bien-être général. Ou du moins qu'ils le fassent en ayant soin de se conformer à un certain nombre de maximes de moralité commune, comme l'honnêteté dans le respect des contrats, la véracité de l'information sur les biens et services offerts, la correction dans les rapports avec les subordonnés ou le civisme fiscal. La conformité sans calcul à de telles maximes permet d'entretenir un climat de confiance hautement bénéfique pour le fonctionnement de l'économie, et ainsi pour le bien-être collectif. Ce qui rend éthiquement approprié le respect de ces maximes, comme du reste la poursuite de l'intérêt personnel, ce n'est cependant jamais leur moralité intrinsèque, mais bien leur contribution probable à la maximisation du bien-être collectif.

Ainsi conçu, l'utilitarisme répond sans conteste à d'innombrables questions. Mais il en soulève d'autres. En premier lieu, on peut se demander *qui* sont les individus dont l'utilité doit être prise en compte lorsqu'on compare la somme des utilités correspondant à diverses options. Peut-on se limiter à un groupe ou à une société humaine particulière, ou faut-il entendre le bien-être collectif comme se rapportant à l'humanité entière, voire à l'ensemble des êtres capables, sinon de bonheur, du moins de plaisir ? Le philosophe australien Peter Singer (*Animal Liberation*, 1975) s'est ainsi rendu célèbre par son argumentation systématique en faveur d'un utilitarisme généralisé, qui intègre le bien-être d'organismes non humains et dont les implications dans le champ économique – que l'on songe à l'élevage industriel ou à l'expérimentation pharmaceutique – sont loin d'être anodines.

Deuxièmement, à supposer qu'on choisisse (comme on le fera ici) de prendre pour référence un ensemble d'individus humains, faut-il, comme le recommande l'utilitarisme classique (de Bentham et Sidgwick), prendre la « somme » des utilités au sens strict et exiger la maximisation de l'utilité totale. Ou bien faut-il, comme dans l'utilitarisme moyen (de Mill ou d'Harsanyi) diviser la somme par le nombre d'individus et donc exiger la maximisation de l'utilité par tête ? Tant que le volume de la population est donné, cette distinction est sans importance. Mais dès que ce volume est affecté par la décision concernée, elle devient cruciale. Confronté à des ressources limitées, l'utilitarisme moyen a toute chance de justifier une politique démographique sensiblement plus restrictive que l'utilitarisme classique.

En troisième lieu, on peut s'interroger sur la nature des « utilités » individuelles dont il s'agit de maximiser la somme. S'agit-il simplement de plaisir et de souffrance en un sens étroitement matériel, comme dans l'utilitarisme hédoniste de Bentham ? S'agit-il aussi des « plaisirs de l'intellect, de la sensibilité, de l'imagination et des sentiments

moraux », avec une pondération d'autant plus forte que la faculté concernée est plus « haute », comme dans l'utilitarisme idéal de Mill ? Ou bien s'agit-il, comme en général dans l'utilitarisme préférentiel contemporain, de la satisfaction de n'importe quel désir rationnel des individus concernés, c'est-à-dire de la satisfaction de tout désir ne reposant pas sur une erreur ? Dans cette dernière interprétation, les préférences (rationnelles) des individus ne sont soumises à aucune censure autre que cognitive. Mais pareil choix est-il bien tenable ? Pour éviter une comptabilité inopportunément biaisée, ne faut-il pas par exemple ignorer l'effet (positif ou négatif) sur l'utilité de chacun du sort que connaissent les autres ? Il serait pour le moins bizarre d'estimer éthiquement illégitime l'exigence d'améliorer le sort d'une minorité opprimée du fait que la majorité tire plaisir des souffrances qu'elle endure. Mais si, pour éviter ces implications absurdes, on se met à faire des distinctions autres que cognitives entre préférences individuelles (par exemple entre préférences *self-regarding* et *other-regarding*), n'est-on pas acculé à rouvrir la boîte de Pandore des moralités prémodernes dont l'ambition de l'utilitarisme était précisément de se débarrasser ?

C'est dans le contexte suggéré par la description de cette dernière difficulté que s'est développée l'approche libérale, une autre interprétation de la modernité éthique, qui diffère fondamentalement de l'approche utilitariste en ceci qu'elle repose sur un dualisme radical. Au contraire de l'utilitarisme, elle n'a pas la prétention de résoudre la question de l'éthique individuelle. Elle peut admettre que ni l'utilitarisme, ni aucune autre doctrine conséquentialiste ne peut enserrer dans sa logique calculatrice toute la richesse de la moralité. Pour guider le comportement économique comme les autres aspects de l'existence, il y a place pour une riche variété de conceptions sensées de la vie moralement bonne, dont il est futile de prétendre qu'elles doivent ultimement pouvoir se couler dans le moule utilitariste. Si l'utilitarisme a encore une chance d'être recevable, c'est donc tout au plus en tant que principe directeur de la critique et du choix des institutions sociales sous la contrainte desquelles chacun pourra poursuivre sa propre conception du bien. Inapte à constituer une éthique individuelle plausible, il pourrait encore avoir l'ambition de fournir une conception défendable de la justice sociale.

Cette ambition aussi se trouve cependant minée par deux tares qui tiennent à la nature même de l'utilitarisme. Premièrement, une fois réinterprétée – afin d'éviter les implications inconfortables mentionnées plus haut – comme la satisfaction des préférences égoïstes (ou *self-regarding*), la notion d'utilité ou de bien-être ne peut plus prétendre désigner qu'une conception particulière de l'existence. Assigner aux institutions de la société l'objectif de maximiser l'agrégat de ce bien-être repose dès lors sur un biais incompatible avec l'exigence moderne de ne pas privilégier une vision parmi d'autres de ce qui importe dans la vie. Deuxièmement, ayant pour seul objectif cette maximisation agrégée, l'utilitariste fait de chaque être humain un simple instrument, une machine à bien-être collectif plus ou moins performante et plus ou moins digne, de ce fait, de se voir affecter les ressources disponibles. Ce réductionnisme et cet instrumentalisme rendent l'utilitarisme inapte à fournir de la modernité éthique une interprétation robuste, même lorsqu'on restreint sa portée à la seule caractérisation des institutions justes. Tout en affirmant que les institutions sociales ne peuvent avoir d'autre objectif que de satisfaire les désirs des individus, quels qu'ils soient, il ne témoigne pas à ces individus et à la diversité de leurs préférences le respect que la modernité exige qu'on leur voue.

L'éthique libérale, version libertarienne

C'est ce respect qui constitue le point de départ des conceptions libérales de la justice. Dans leur version libertarienne, elles partent de la proposition selon laquelle « les individus ont des droits, et il y a des choses qu'aucune personne et aucun groupe ne peut leur faire (sans violer leurs droits) » (Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 1974, IX). Une société juste, dans cette perspective, est une société dont les institutions protègent adéquatement les droits naturels de chaque individu. Pas question de favoriser ou imposer une conception particulière de la vie bonne. Pas question non plus de mettre les individus au service d'un objectif collectif. Dans cette optique, il ne s'impose pas seulement de faire de chaque individu le plein propriétaire de lui-même, mais aussi de faire de lui le plein propriétaire des choses qu'il a créées ou dont il est devenu, par achat ou par don, le légitime propriétaire.

L'éthique économique, dans cette perspective libertarienne, est très différente de ce qu'elle est dans une perspective utilitariste. D'abord elle se confine strictement à l'évaluation des institutions sociales, l'éthique individuelle n'étant aucunement de son ressort. Ensuite les institutions sociales sont évaluées sans aucun égard pour leurs conséquences. Nul besoin ici de l'outillage de la science économique. Nul souci d'allouer les ressources de manière efficiente. Nulle nécessité d'agréger les préférences ou les niveaux d'utilité. Ce qui seul compte, c'est le respect des institutions pour les individus et leurs droits. Sur cette base, ce que l'éthique implique peut être déterminé *a priori*, à commencer par la légitimité exclusive d'un régime économique de propriété privée : un anarcho-capitalisme d'où toute autorité politique est absente, ou alors un capitalisme flanqué d'un État minimal dont la seule tâche est de faire respecter – à l'aide d'une administration judiciaire, d'une police et éventuellement d'une armée – les droits

de propriété. Pas de politique publique d'investissement ou de régulation de la concurrence, pas non plus de restriction aux flux transnationaux de biens, de capitaux et de personnes, pas de salaire minimum ni d'entrave légale à la discrimination raciale ou sexuelle. Pas de politique publique d'enseignement ni de politique sociale. Et pas d'autre taxation que celle que requièrent le financement des services minimaux et – dans certaines versions comme le « libertarisme de gauche » de Hillel Steiner (*An Essay on Rights*, 1994) – le paiement à tous d'un montant découlant de la propriété égale des ressources naturelles.

L'éthique libertarienne ainsi esquissée fournit certes une conception cohérente de la justice qui évite tant le réductionnisme que l'instrumentalisation inhérents à l'utilitarisme. Mais elle ne peut éviter de soulever à son tour de sérieuses difficultés. L'une d'entre elles touche au choix entre les réponses rivales à la question de l'appropriation originelle de biens qui n'étaient auparavant la propriété de personne. Si cette question ne reçoit pas une réponse univoque, le statut éthique de toutes les transformations, ventes et donations ultérieures s'en trouve fatalement perturbé. Or les libertariens qui proposent le principe « Premier arrivé, premier servi », ceux qui estiment que les non-appropriateurs ont droit à une compensation qui empêche leur bien-être de sombrer en deçà de ce qu'il serait dans l'état de nature, et ceux qui exigent que la valeur des ressources naturelles soit systématiquement prélevée sur les appropriateurs et distribuée également entre tous, se présentent en rangs inconfortablement désunis face à ceux qui ne voient pas au nom de quel « droit naturel » on pourrait refuser à la collectivité dans son ensemble la propriété de toutes les ressources naturelles, et donc aussi de ce que chaque homme ne peut produire avec son travail qu'en usant d'une part de ces ressources.

Pour écarter la menace que cette dernière possibilité fait peser sur la justification d'un capitalisme radical, un libertarien peut certes répondre que celui qui ne serait le propriétaire de rien d'autre que de lui-même ne pourrait pas être véritablement libre, étant entièrement soumis à ce que le propriétaire collectif de la Terre lui imposerait. Mais c'est là s'engager dans une voie fatale pour l'éthique libérale dans sa version libertarienne. Car si l'on accorde de l'importance à cette « véritable liberté » dans le choix entre diverses interprétations du principe d'appropriation originelle, on voit mal ce qui empêche de faire du souci des possibilités réellement mises à la disposition de chacun le critère de sélection entre les divers dispositifs institutionnels susceptibles de protéger les individus contre une instrumentalisation au service d'objectifs collectifs. C'est là précisément l'idée centrale de la version égalitaire de l'éthique libérale, qui a graduellement conquis une position centrale dans les débats contemporains en matière d'éthique économique. Comme l'utilitarisme, elle évalue la justice des institutions en fonction de leurs conséquences, mais comme le libertarisme, elle refuse de privilégier une conception particulière de la vie bonne et d'instrumentaliser les membres de la société au service d'un objectif collectif.

L'éthique libérale, version égalitaire

La variante la plus connue de cette approche libérale-égalitaire est « la justice comme équité », proposée par le philosophe américain John Rawls dans sa célèbre *Théorie de la justice* (1971) en guise d'alternative globale à l'utilitarisme de Mill, Sidgwick et Harsanyi. Certains passages du livre indiquent que les principes éthiques qui y sont présentés prétendent s'appliquer tant au comportement individuel qu'aux institutions. Mais Rawls (*Political Liberalism*, 1993) voit lui-même dans l'abandon de cette prétention la clé de l'évolution ultérieure de sa pensée. Sa conception de la justice ne peut être cohérente, estime-t-il maintenant, que si elle se confine strictement, contrairement à l'utilitarisme, au domaine institutionnel de la « structure de base » de la société. La justice de cette structure de base est caractérisée par sa conformité à deux principes : *1)* toute personne a un droit égal à l'ensemble le plus étendu de libertés fondamentales égales qui soit compatible avec un ensemble semblable de libertés pour tous (principe d'égale liberté), *2)* les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire deux conditions : elles doivent être (a) au plus grand bénéfice des membres les moins avantagés de la société (principe de différence) ; et (b) attachées à des fonctions et positions auxquelles tous ont le même accès, à talents donnés (principe d'égalité équitable des chances).

Formés dans la tradition utilitariste, les premiers économistes qui ont tenté d'assimiler la théorie de Rawls n'y ont vu que la substitution de la maximisation du bien-être minimal à la maximisation du bien-être agrégé. Mais pareille interprétation est aveugle au fait que cette maximisation n'opère, pour Rawls, que sous la double contrainte du respect des libertés fondamentales – qui exclut, par exemple, le travail forcé et protège le droit d'émigrer – et de l'égalisation des chances – qui prohibe par exemple toute discrimination sexuelle ou raciale et exige la mise en place d'un enseignement fondamental obligatoire et gratuit. Elle néglige en outre le fait que cette maximisation n'opère pas sur le niveau de bien-être des plus malheureux, mais bien sur les avantages socio-économiques de ceux qui en sont le moins pourvus. Ces avantages socio-économiques couvrent, par définition, les différentes dimensions de ce qui est nécessaire – outre les libertés fondamentales et un accès équitable aux positions sociales – pour se former une conception de la vie bonne et en poursuivre la réalisation, quel qu'en soit le contenu précis : revenu et richesse, pouvoirs et prérogatives

attachés aux positions sociales, et bases sociales du respect de soi.

Ces deux traits ignorés par la lecture réductrice des *welfare economists* sont cruciaux pour permettre au libéralisme égalitaire de Rawls d'échapper aux deux reproches centraux adressés à l'utilitarisme. Les contraintes auxquelles la maximisation du minimum doit se soumettre empêchent l'instrumentalisation des individus, tandis que l'abandon de la métrique du bien-être au profit d'une métrique des « biens premiers sociaux » évite d'accorder un privilège à la recherche du bien-être entendue de manière substantielle – sans pour autant engendrer les absurdités mentionnées plus haut à propos de la conception purement formelle de la satisfaction des préférences. En outre, le fait même que l'on maximise le minimum plutôt que l'agrégat empêche que l'on rende le sort d'un individu pire qu'il ne pourrait l'être pour améliorer encore le sort d'un autre qui connaît déjà un sort meilleur. Par suite, si au contraire du libertarisme le libéralisme égalitaire de Rawls permet, sans transgresser leurs libertés fondamentales, d'utiliser les efforts de certains pour améliorer le sort d'autrui, il ne s'agit ici jamais, comme ce peut être le cas dans une perspective utilitariste, d'un sacrifice qui rend le sort des contributeurs pire que celui des bénéficiaires.

Pareille conception de la justice légitime des institutions socio-économiques dont les contours sont sensiblement plus précis que ce que l'utilitarisme suggère mais dont la nature est fort différente de ce que le libertarisme enjoint. Rawls luimême estime possible de dire *a priori* que la réalisation de ses principes de justice est incompatible, non seulement avec un régime capitaliste radical et un régime de planification autoritaire, mais aussi avec le capitalisme à État-providence que nous connaissons à des degrés divers en Europe occidentale et en Amérique du Nord. Ce que ses principes justifient, c'est bien plutôt, selon les traditions et circonstances de chaque nation, l'un des deux régimes suivants : soit un socialisme libéral, qui combine la propriété publique des moyens de production avec le respect des libertés fondamentales et une allocation du travail par le marché ; soit une démocratie des propriétaires, qui combine la propriété privée des moyens de production avec une diffusion si large du capital physique et humain que les mesures correctives caractéristiques de l'État-providence n'y jouent qu'un rôle tout à fait marginal (Rawls, *La Justice comme équité,* 2001).

La théorie de la justice de John Rawls est aujourd'hui très loin de fournir la seule version élaborée d'une conception libérale-égalitaire de la justice. De nombreuses autres versions en ont été articulées et discutées, qu'elles se conçoivent comme des alternatives globales à ce que Rawls propose (Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, 1980 ; Dworkin, *What is Equality ?*, 1981 ; Rakowski, *Equal Justice*, 1991) ou comme le fruit d'une interaction critique avec lui (Sen, *Ethics and Economics*, 1985 ; *Inequality Reconsidered*, 1992 ; Barry, *Theories of Justice*, 1989, *Justice as Impartiality*, 1995 ; Van Parijs, *Real Freedom for All*, 1995 ; Freeman éd., *The Cambridge Companion to John Rawls*). Elles peuvent notamment différer de la version rawlsienne par le contenu exact des libertés fondamentales et la force de la priorité qu'il faut leur accorder ; par la manière de concevoir, mesurer et articuler opportunités et avantages socio-économiques ; et par la nature exacte du critère de distribution (égalité maximale, maximin, leximin, etc.). Elles peuvent aussi différer notablement dans la manière de prendre en compte l'équité entre générations – le taux d'épargne et le rythme d'épuisement des ressources naturelles (Gosseries, *Penser la justice entre générations*, 2004) – et l'équité entre nations – la justice mondiale consiste-t-elle en une simple extension de la justice nationale au niveau mondial (Rawls, *The Law of Peoples,* 1999) ? Ces différences théoriques ne se traduisent pas toujours par des différences pratiques au niveau des institutions et politiques préconisées. Mais elles impliquent parfois des divergences marquées, par exemple quant aux conditions d'accès aux soins de santé et à l'enseignement, quant aux allocations familiales ou aux allocations pour handicapés, quant à la substance et aux formes du droit au revenu et du droit au travail, quant à l'aide au développement et à la politique d'immigration (Arnsperger et Van Parijs, *Éthique économique et sociale,* 2000).

Si importantes et intéressantes que ces différences puissent être, ces théories se situent toutes dans le cadre d'un projet commun, celui d'articuler d'une manière plus satisfaisante que l'utilitarisme la double exigence d'égal respect pour la diversité des conceptions de la vie bonne coexistant dans nos sociétés pluralistes et d'égale sollicitude à l'égard des intérêts de chacun de leurs membres. Dans la perspective libérale-égalitaire qui leur est commune, en d'autres termes, ce que l'éthique exige des institutions sociales, c'est la solidarité dans la tolérance. Et la tâche de l'éthique économique consiste dès lors à interpréter, expliciter, préciser cette double exigence dans le vaste domaine des institutions et dispositions ayant une dimension économique, de la politique de l'environnement à celle de l'enseignement, du système hospitalier au système fiscal, de la propriété des entreprises à la régulation du commerce international. L'éthique économique ainsi cadrée laisse une place à l'analyse coûts-bénéfices – s'il s'agit de maximiser le minimum d'avantages socio-économiques, par exemple, on ne peut faire l'économie d'une évaluation, à l'aune de ce critère, des diverses allocations de ressources possibles –, mais sur des bases très différentes de la maximisation utilitariste du bien-être agrégé. Et elle a beaucoup de chances de finir par justifier une forme

d'économie de marché – comment faire droit à la diversité des conceptions de la vie bonne sans laisser opérer une forme de marché du travail et des biens de consommation ? –, mais dans des formes et sur des bases très différentes du libertarisme.

Marxismes et communautarismes

L'éthique économique d'aujourd'hui peut-elle se laisser enfermer dans le cadre ainsi brossé, dans le triangle dessiné par le débat entre utilitarisme, libertarisme et libéralisme égalitaire et leurs multiples variantes ? N'y a-t-il pas par exemple dans la tradition marxiste – et malgré des dénégations bien présentes dans cette tradition – une réflexion relevant centralement de l'éthique économique tout en étant irréductible aux trois pôles décrits plus haut ? Certains, dans cette tradition, conçoivent leur entreprise comme l'élaboration d'une théorie rivale de la justice économique, que ce soit par exemple dans la ligne de l'éthique de la communication issue de l'École de Francfort ou, de la manière la plus explicite, dans la ligne du marxisme analytique de John Roemer (*Egalitarian Perspectives*, 1994, *Theories of Distributive Justice*, 1995) et G. A. Cohen (*Self-Ownership, Freedom and Equality*, 1995). Mais elle s'avère alors fort proche du projet central du libéralisme égalitaire, avec lequel elle est du reste en dialogue étroit. Il existe cependant dans la tradition marxiste une approche délibérément éthique qui ne se focalise pas, *via* l'exploitation, sur le thème de la justice, mais met l'accent sur la critique de l'aliénation du travail et des relations humaines sous l'impact de l'emprise croissante du marché. Relayée dans des styles très divers par Tibor Scitovski (*The Joyless Economy*, 1976), Ivan Illich (*Le Chômage créateur*, 1977, *Le Travail fantôme*, 1981), ou Robert Lane (*The Market Experience*, 1991), pareille réflexion force à envisager que l'injustice puisse ne pas constituer le seul défaut éthique de nos sociétés, ni même le mal le plus fondamental dont elles souffrent. Mais elle soulève en même temps la question de la possibilité et de la légitimité de lutter contre ces autres maux – très inégalement appréciés comme tels par différents membres de nos sociétés pluralistes – autrement que par des moyens qui contribuent à réduire l'injustice ou à tout le moins respectent la justice libéralement comprise – par rapport à laquelle elle ne constitue dès lors pas une véritable alternative.

Cette mise en relief d'autres dimensions que celle de la justice constitue également un volet important de la pensée dite communautarienne et y soulève la même question. Comme son nom le suggère, le communautarisme a pour noyau une critique multiforme du caractère excessivement individualiste de l'approche libérale, y compris dans sa composante libérale-égalitaire. Un volet de cette critique met précisément l'accent sur certaines qualités des sociétés et de leurs institutions qui sont irréductibles à la justice. Une société et une économie dans lesquelles opportunités et ressources seraient distribuées d'une manière parfaitement efficace et équitable pourraient encore souffrir d'une grave carence de cohésion sociale ou de chaleur humaine, ou engendrer des individus déracinés, désorientés, dotés de la seule identité fragile que laissent subsister une mobilité individuelle toujours plus grande et l'éclatement corrélatif de toute communauté forte (voir par exemple Taylor, *Le Malaise de la modernité*, 1992).

Un autre volet de la critique dite communautarienne de la perspective libérale consiste à lui reprocher un monisme excessif. Selon Michael Walzer (*Spheres of Justice*, 1983), par exemple, la justice ne peut consister à appliquer un critère d'égalité ou de maximin de manière indifférenciée à l'ensemble de la vie sociale. Même au sein d'une communauté homogène, la justice est au contraire essentiellement plurielle. Elle exige que l'on préserve l'étanchéité des diverses sphères de la vie sociale et l'inconvertibilité des catégories de biens qui en sont constitutives. Chacune de ces sphères est régie par un critère d'équité spécifique irréductible à celui qui régit les autres. Ainsi, le poids égal de chaque citoyen dans le processus de décision politique, le droit égal de chaque travailleur à participer aux décisions de son entreprise, l'accès à la réussite scolaire selon le seul critère du mérite ou l'accès aux soins de santé en fonction du seul critère des besoins sont autant de critères irréductibles l'un à l'autre, et dont le champ d'application doit être protégé contre les inégalités, fussent-elles équitables, de pouvoir d'achat. L'éthique économique, ici, ce n'est pas tant la distribution équitable des biens économiques que l'immunisation des autres sphères contre les débordements de l'économique.

Mais dans une société pluraliste comprenant des membres que ne heurte aucunement la convertibilité de tous les biens en biens économiques, le cloisonnement des sphères – au-delà de la protection d'inaliénables libertés fondamentales – est-il bien du ressort d'institutions contraignantes, plutôt que des choix différenciés de chacun ? Le pluralisme contraint des sphères de justice est-il bien compatible avec le respect du pluralisme raisonnable des conceptions de la vie bonne ? Et s'il ne l'est pas, la pertinence de cet aspect – comme de plusieurs autres du reste – de la pensée dite communautarienne ne s'en trouve-t-elle pas fortement réduite dans le contexte pluraliste qui est irréversiblement le nôtre ? Ces questions, que ne peuvent manquer de soulever les défenseurs de l'approche libérale, toutes variantes confondues, sont peut-être susceptibles de réponses convaincantes. Mais leur pertinence ne peut être niée.

L'éthique économique comme éthique des affaires

Aiguillonnées par ces critiques communautariennes mais surtout appelées par l'approfondissement du caractère pluraliste de nos sociétés et la

nécessité de prendre des décisions collectives sur un nombre toujours croissant de sujets, les théories libérales de la justice ont connu un développement extraordinaire au cours de ce dernier quart du XX[e] s. dans l'ensemble du monde occidental et y ont suscité un intérêt actif bien au-delà des milieux philosophiques. Dans le cadre qu'elles fournissent, l'éthique économique semble désormais confinée à l'évaluation des institutions et politiques socio-économiques, au détriment de l'évaluation de la conduite économique individuelle, sur laquelle il paraît à la fois beaucoup plus difficile et – heureusement – moins important de s'accorder. Tout au plus la cohérence semble-t-elle exiger que l'adhésion à certains principes de justice aille de pair avec un comportement individuel – de civisme fiscal par exemple – qui se conforme spontanément aux obligations légales découlant de ces principes.

Parallèlement, cependant, d'autres tendances lourdes ont convergé pour faire émerger l'éthique des affaires (ou *business ethics*), qui vise précisément à guider le comportement personnel des dirigeants d'entreprises et, au-delà, de toute personne engagée à l'un ou l'autre titre dans l'activité économique. La question ici n'est plus de savoir ce que la loi doit être, mais bien ce que l'éthique requiert au-delà de ce que la loi exige – ou parfois en deçà, là où la transgression de la loi écrite est une loi non écrite. Si bon nombre d'entreprises ont été amenées à porter à l'éthique des affaires un intérêt croissant, c'est sans doute pour partie en raison d'une évolution technologique rendant toujours plus difficile le contrôle précis de l'effort et de l'honnêteté d'une partie toujours plus cruciale de leur personnel. C'est pour partie aussi en raison d'une sensibilité croissante des entreprises à leur image de marque, elle-même due à la place prise par les médias dans l'espace public. C'est enfin en raison de l'internationalisation rapide de l'activité économique qui rend toujours plus difficile sa régulation par les législations nationales et appelle de ce fait, à la fois faute de mieux et par crainte de régulations étatiques supranationales, une autorégulation par les responsables d'entreprises. Avec des pondérations variables, ces divers facteurs ont conduit les entreprises à imaginer, proposer ou imposer des règles de conduite correcte au niveau de leur fonctionnement interne comme de leurs relations avec leurs clients, leurs fournisseurs, leurs actionnaires, la population avoisinante et les pouvoirs politiques (voir par exemple Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir*, 1992).

Le développement de ces préoccupations, parfois cristallisées dans des chartes d'entreprise ou des codes d'éthique, a suscité à son tour la naissance de l'éthique des affaires, conçue comme un nouveau champ de la philosophie morale. Pourquoi ? Fondamentalement parce qu'il ne suffit pas de promulguer chartes et codes. Il faut aussi trouver des arguments pour les justifier, de manière à convaincre de leur bien-fondé un personnel que n'impressionne plus la référence à une autorité – religieuse par exemple – et dont aucun système réaliste de sanctions externes ne pourra obtenir la conformité aux principes édictés. C'est cette argumentation permettant d'opérer un tri cohérent entre ce qui est éthiquement requis, toléré et condamné que l'éthique des affaires a pour tâche de fournir (voir par exemple Bowie, *Business Ethics*, 1982).

On peut douter qu'il soit possible d'atteindre un « équilibre réflexif » quant aux critères définissant une conduite correcte avec la même aisance – déjà toute relative – avec laquelle on peut parvenir à caractériser les institutions d'une société juste. Mais à supposer même que ceci ne fasse pas problème, l'éthique des affaires reste confrontée à une difficulté sérieuse qui hypothèque grandement ses promesses. Contrairement aux déclarations accrocheuses qu'induit parfois la perspective de plantureuses subventions privées dont la philosophie n'a guère l'habitude, il n'y a aucune raison de supposer l'existence d'une harmonie systématique entre ce que l'éthique recommande et ce que requiert la maximisation, même à long terme, du profit. Ce fait ne légitime pas seulement quelque suspicion à l'endroit d'une discipline qui aurait gros à perdre si ses recommandations s'écartaient par trop des intérêts de ses bailleurs de fonds. Il force surtout à reconnaître que, dans la mesure où éthique et profit divergent sensiblement, les injonctions de l'éthique des affaires sont autodestructrices. Qu'il s'agisse par exemple de respect pour l'environnement ou de recrutement non discriminatoire, toute entreprise qui, au nom d'impératifs éthiques, s'écarterait significativement du comportement le plus profitable s'exposerait à l'invasion de concurrents moins scrupuleux, à l'érosion de ses parts de marché et, ultimement, à la faillite (voir Baumol, *Perfect Markets and Easy Virtue*, 1991).

Coincée entre un concordisme suspect et des discordances suicidaires, l'éthique des affaires est-elle privée d'avenir ? Pas nécessairement. Mais elle nous ramène inéluctablement à la réflexion sur la justice des institutions. Car si, en cas de divorce avec le profit, l'éthique s'autodétruit, c'est parce que ses exigences ne sont pas incorporées dans les règles du jeu qui s'imposent à chacun des joueurs, mais précairement auto-imposées à certains d'entre eux. Pis-aller ou complément, l'éthique des affaires ne peut se substituer à ce qui, en éthique économique comme en d'autres domaines, reste prioritaire : la réflexion sur les contraintes institutionnelles qu'au niveau de notre société comme de notre monde il est juste que nous nous imposions.

► ACKERMAN B. A., *Social Justice in the Liberal State*, New Haven / Londres, Yale Univ. Press, 1980.
ARNSPERGER C. & VAN PARIJS Ph., *Éthique économique*

et sociale, Paris, La Découverte, 2000. — AUDARD C., *Anthologie historique et critique de l'Utilitarisme*, Paris, PUF, 1998. — BARRY B., *Theories of Justice*, Hemel / Hempstead, Harvester / Wheatsheaf, 1989 ; *Justice as Impartiality*, Oxford, Univ. Press, 1995. — BAUMOL W., *Perfect Markets and Easy Virtue. Business Ethics and the Invisible Hand*, Oxford, Blackwell, 1991. — BENTHAM J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), *in* BURNS J. H. & HART H. L. A. éd., *The Collected Works of Jeremy Bentham*, Univ. de Londres, Athlone Press, 1970, et *in* MILL J. S., *Utilitarianism*, Londres, Fontana, 1962, 33-77. — BOWIE N., *Business Ethics*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1982. — COHEN D., *Les infortunes de la prospérité*, Paris, Le Seuil, 1994 ; *Richesse du monde, pauvretés des nations*, Paris, Flammarion, 1997. — COHEN G., *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Univ. Press. — DWORKIN, R., « What is Equality ? Part I : Equality of Welfare. Part II : Equality of Resources », *Philosophy and Public Affairs*, t. 10, 185-246 et 283-345. — FREEMAN S. ed., *The Cambridge Companion to John Rawls*, Cambridge et New York, Cambridge Univ. Press, 2003. — GOSSERIES A., *Penser la Justice entre générations*, Paris, Aubier, 2004. — ILLICH I., *The Right to Useful Unemployment*, Londres, Marion Boyars, 1978 (trad. fr., *Le Chômage créateur*, Paris, Le Seuil, 1977) ; *Shadow Work*, Londres, Marion Boyars, 1981 (trad. fr., *Le Travail fantôme*, Paris, Le Seuil, 1981). — LANE R., *The Market Experience*, Cambridge, Univ. Press, 1991. — MILL J. S., *Utilitarianism* (1861), Londres, Fontana, 1962 (trad. fr., *L'Utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1988 ; et C. AUDARD, Paris, PUF « Quadrige », 1998). — NOZICK R., *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974 (trad. fr., *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988). — RAKOWSKI E., *Equal Justice*, Oxford, Univ. Press, 1991. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Oxford, Univ. Press, 1972 (trad. fr., *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987) ; *Political Liberalism*, New York, Columbia Univ. Press, 1993 (trad. fr., *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995) ; *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1999 ; *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 2001 (trad. fr. *La Justice comme équité*, Paris, La Découverte, 2003). — ROEMER J. E., *Egalitarian Perspectives*, Cambridge, Univ. Press, 1994 ; *Theories of Distributive Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1995. — SCITOVSKI T., *The Joyless Economy*, Oxford, Univ. Press, 1976. — SEN A., *On Ethics and Economics*, Oxford, Blackwell, 1987 (trad. fr. *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1999) ; *Inequality Reexamined*, Oxford, Univ. Press, 1992 (trad. fr. *Repenser l'inégalité*, Paris, Le Seuil, 2000). — SEN A. & WILLIAMS B., *Utilitarianism and beyond*, Cambridge, Univ. Press, 1982. — SIDGWICK H., *The Methods of Ethics*, Londres, Macmillan, 1874. — SINGER P., *Animal Liberation*, New York, Avon Books, 1975 (trad. fr., *La Libération animale*, Paris, Grasset, 1993). — SMART J. J. C. & WILLIAMS B., *Utilitarisme, Le pour et le contre* (1973), trad. fr., Genève, Labor et Fides, 1997. — STEINER H., *An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell, 1994. — TAYLOR Ch., *The Malaise of Modernity*, Concord (Ontario), Anausi, 1992 (trad. fr., *Le Malaise de la modernité*, Paris, Le Cerf, 1994). — VAN PARIJS Ph., *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Le Seuil, 1991 ; *Real Freedom for All*, Oxford, Univ. Press, 1995. — WALZER M., *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983 (trad. fr., *Les Sphères de la justice*, Paris, Le Seuil, 1998).

Philippe VAN PARIJS

→ *Affaires ; Choix social ; Finance ; Justice ; Protection ; Rawls ; Utilitarisme.*

ÉCONOMIE NORMATIVE → Choix social

ÉDUCATION MORALE

Quel est le but ultime de l'éducation et à qui doit-elle profiter ? Qui est habilité à identifier, à définir et à enseigner les vertus ? Quels types de connaissance sont essentiels à une vie accomplie ? Comment les différentes sortes de connaissance affectent-elles le processus de l'apprentissage ? Les questions fondamentales que soulève l'éducation morale concernent l'ensemble de la philosophie de l'éducation. Les deux disciplines sont chargées d'enjeux politiques : les conflits qui divisent une société s'expriment dans des désaccords quant aux véritables réponses à ces questions ; les problèmes que ces questions suscitent prennent racine dans les principaux domaines de la philosophie : l'éthique, la théorie politique, l'épistémologie, la philosophie de l'esprit. Par ailleurs, la philosophie « pure » a toujours été implicitement pédagogique : ses découvertes devaient transformer nos manières de penser, d'agir et d'interagir. Or, dans la mesure où il a toujours eu un but normatif et même moral, ce type de philosophie entraîne également des implications pour l'éducation morale. Même lorsque la philosophie ne change rien et qu'elle se présente elle-même en toute simplicité comme l'activité humaine exemplaire, on présume néanmoins que l'interprétation du monde qu'elle nous propose nous libère de l'illusion et nous oriente vers les activités qui nous conviennent le mieux (la vie civique, la contemplation de l'ordre divin, le développement de la science ou l'activité créatrice). La métaphysique et la logique contemporaines (par leurs analyses de la structure de la réalité, du raisonnement et du langage) ont également pour tâche de corriger la myopie du passé et du présent ; en instaurant des normes de signification et de validité, elles ont des implications quant à ce que nous devrions enseigner et la manière dont nous devrions l'enseigner.

De Platon à Dewey, la réflexion philosophique sur l'éducation s'est orientée vers l'éducation des gouvernants, c'est-à-dire des personnes censées définir, préserver et transmettre la culture de la société, ses connaissances et ses valeurs. Chaque époque historique est marquée par une rivalité entre les différentes façons d'obtenir ce pouvoir : autorité de la tradition ou du pouvoir manifeste, autorité de la connaissance philosophique, spirituelle ou scientifique, autorité de la créativité artistique, de la productivité commerciale ou technologique. Ce n'est que tardivement dans l'histoire des démocraties libérales qu'une politique éducative a été définie pour des individus considérés comme autonomes et censés être en mesure de déterminer eux-mêmes leurs fins et leur vie personnelle. La

philosophie de l'éducation est essentielle aux démocraties libérales fondées sur la participation, et dont les engagements égalitaires font de chaque personne à la fois un législateur et un sujet. L'éducation n'est nulle part ailleurs plus décisive, mais elle n'est nulle part ailleurs plus négligée.

Notre compréhension de ces problèmes est plus claire du fait que nous sommes les héritiers d'une histoire – celle des conceptions relatives aux buts et aux orientations qu'il convient de donner à l'éducation – et que cette histoire reste activement ancrée et exprimée dans nos croyances et pratiques. Les débats qui sont au cœur de la théorie contemporaine de l'éducation, concernant les programmes scolaires et les intérêts qu'ils sont censés servir, reflètent des désaccords profonds quant à la façon dont les institutions publiques devraient permettre à la fois l'épanouissement de l'individu et celui de la société. Les participants à ces débats réitèrent l'histoire des controverses quant aux buts et aux programmes éducatifs que l'autorité au pouvoir devrait promouvoir.

L'éducation des gouvernants

Platon (427 ? - 347 av. J.-C.) et Aristote (384-322 av. J.-C.) considèrent tous deux que l'éducation des gouvernants représente un but essentiel de la cité (*polis* / πόλις) : elle pénètre tous les aspects de l'activité civique et ne connaît pas de terme. Elle assure la sécurité, la continuité et l'harmonie de la cité tout en exprimant le caractère distinctif de sa forme de vie. Platon affirme que les dirigeants (hommes autant que femmes) devraient être choisis pour leurs capacités à participer à la recherche philosophique et à être guidés par elle, recherche qui traduit l'aboutissement d'un long processus pédagogique associant l'éducation intellectuelle et l'éducation morale (*République*, III-V). Le mythe vraisemblable, la musique solennellement mesurée, la gymnastique et l'exercice militaire préparent les citoyens à la *philia* / φιλία politique (III, 441 *d* - 442 *b)* ; les mathématiques et l'harmonie – sciences de la juste proportion – fournissent le fondement théorique et les compétences pratiques de la justice (VII, 530 *c* - 531 *c*) ; l'astronomie révèle les principes qui ordonnent le cosmos, lequel sert de modèle à la *polis* (VII, 427 *d* - 528 *a* ; 529 *a* - 530 *c*). Outre les qualités évidentes qu'ils doivent posséder – une bonne mémoire ainsi qu'un amour de la recherche passionné, persévérant et non agressif –, les philosophes-gouvernants doivent également être capables de penser de façon critique et dialectique, ordonnant leurs croyances en un système unifié : de façon critique, puisqu'ils doivent évaluer les hypothèses qui guident leurs réflexions ; de façon dialectique, car ils doivent être capables de juger des revendications apparemment opposées et, éventuellement, de les concilier ; de façon systématique, enfin, car ils doivent raisonner en tenant compte de toutes les données et en gardant à l'esprit les liens qui unissent les conséquences à long terme de leurs politiques. Ils doivent apprendre à penser la cité comme une sorte de cosmos précaire, dont les parties doivent être maintenues en harmonie stable les unes avec les autres, unies par la reconnaissance du pouvoir ordonnateur de la forme du Bien.

Comme Platon, Aristote pense que les institutions de la *polis* – ses lois et ses structures politiques, ses coutumes et ses pratiques – constituent les principaux moyens dont elle dispose pour assurer l'éducation et former la mentalité, les motivations ordinaires ainsi que les habitudes des citoyens (*Politique*, III 15 1286 *a* 23 ; *Éthique à Nicomaque*, X 9 1180 *a* 33). Platon et Aristote s'entendent pour dire que « ceux qui commandent... devraient d'abord avoir appris à obéir » (*Politique*, 1333 *a* 2), et que « trois choses rendent les hommes bons et vertueux : la nature, la disposition et la raison » (*ibid.*, 1331 *a* 11). Mais, alors que Platon estime que les dirigeants devraient se distinguer par leurs aptitudes philosophiques, Aristote établit un équilibre différent entre les contributions respectives de la raison et de la disposition à une vie de vertu pratique. Rien ne garantit que la vie la plus élevée et la meilleure – la vie de la *théôria* consacrée à la contemplation des vérités éternelles – soit en mesure de fournir un guide direct pour la vertu dans la pratique. Le raisonnement pratique est au service de la vertu et la délibération politique n'est pas modelée sur la recherche scientifique, mais est ancrée dans des habitudes de perception, d'émotion, de pensée et d'action, lesquelles sont disciplinées et bien formées. Acquis au terme d'une expérience solide, le raisonnement pratique suppose la capacité de discerner et de réaliser ce qui est le mieux et le plus raisonnable dans des circonstances radicalement différentes. Bien que les vertus soient pratiquées pour elles-mêmes, elles sont essentiellement dirigées vers le bien que constitue l'*eudaimonia* / εὐδαιμονία. Malgré le rôle central de la raison dans la bonne conduite de la vie, la *théôria* / θεωρία et la *praxis* / πρᾶξις ont des finalités diverses et requièrent le développement de différentes sortes d'aptitudes.

Après avoir étudié la littérature et la rhétorique grecques et romaines, Augustin (354-430) s'engagea dans l'étude de la philosophie des néoplatoniciens et des stoïciens, pour finalement aborder l'étude des Écritures bibliques, lors de sa conversion au christianisme en 386. Ces changements ont entraîné une révision radicale de ses idées quant à l'orientation de la vie humaine ainsi qu'une évolution de sa conception des finalités de l'éducation. Chaque individu étant essentiellement un citoyen de la cité de Dieu – et citoyen de sa *polis* de manière purement accidentelle –, son éducation doit donc être consacrée à l'harmonisation de son âme avec l'ordre divin (voir *Contre les Aca-*

démiciens, II, XVII, 37-39). Le néo-platonisme et le stoïcisme de jeunesse d'Augustin visaient à faire coïncider l'éducation philosophique et spirituelle. Comme les Écritures, le monde est un texte codifié qui exprime et révèle le Verbe de Dieu. L'analyse sémantique – une lecture juste du monde et des Écritures, et l'interprétation de leurs analogies significatives – représente un mode d'illumination spirituelle. Mais après ce passage par le manichéisme, la conception augustinienne de l'éducation morale et spirituelle devient plus complexe et obscure. Selon cette conception, le péché originel empêche l'âme d'avoir directement accès à Dieu : nos désirs sont non seulement mauvais, mais nos perceptions et nos interprétations du monde le sont également, puisqu'elles sont centrées de manière idolâtre sur le moi. Une bonne éducation nécessite à la fois une réorientation et une reconstitution de l'âme : la grâce divine doit intercéder afin de produire une nouvelle volonté. Les Écritures et les directeurs de conscience, la philosophie et l'interprétation habile des textes, fournissent tout au plus les occasions et les moments propices à l'illumination par la grâce. Mais Augustin n'a pas abandonné pour autant sa confiance dans une éducation classique solide : bien que l'aptitude à penser et à s'exprimer clairement et de façon critique ne puisse pas apporter le salut, elle demeure une alliée essentielle de la volonté bonne (*Confessions*, I ; *Contre les Académiciens*, II, 5-8). Augustin ne semble pas avoir reconnu l'opposition implicite entre les ambitions éducatives de son cosmopolitisme helléniste et l'importance qu'il accordait, après avoir délaissé le manichéisme, à la préparation spirituelle de l'individu pour la grâce.

La *citta* de la Renaissance modifie la portée et les orientations de l'éducation. L'œuvre de Machiavel (1469-1527) présente l'agencement politique de la cité-État, alors que Castiglione (1478-1529) présente son ordonnancement social. Dans *Le Prince* (1513), Machiavel décrit la discipline du gouvernant accompli. Dans *Les Discours* (1517), il traite des institutions politiques qui forment les vertus civiques des citoyens et la gloire de l'État. Son premier devoir étant d'assurer la sécurité et la permanence de la *citta*, le Prince doit posséder la *virtù* qui lui permet de savoir comment s'emparer du pouvoir et le conserver. L'habileté politique requiert un sens subtil de l'opportunité, une aptitude audacieuse et impitoyable à saisir les occasions ; le Prince doit savoir en outre comment inspirer une obéissance craintive, maîtriser les apparences, commander sa milice, manipuler à la fois ses alliés et ses ennemis, et même adopter une rhétorique laconique. Mais, du fait que son pouvoir s'exerce tant pour la gloire que pour la sécurité de la cité, le Prince doit également savoir gagner l'admiration et l'obéissance des citoyens. Puisqu'il serait mal avisé de déléguer sa responsabilité, il doit être en mesure de contrôler le gouvernement quotidien de l'État et de planifier son économie et son agriculture. Devenir le modèle même de l'homme de la Renaissance représente une nécessité pratique pour le Prince machiavélien : s'identifiant à sa *citta*, toute sa discipline et toute sa *virtù* sont consacrées à la réalisation de la gloire de la cité et au maintien de la sécurité du pouvoir civil.

Le Livre du courtisan de Castiglione (1528) a servi de modèle à des générations de manuels sur l'éducation de l'homme accompli. Laissant au Prince l'exercice direct du pouvoir, le courtisan doit incarner un nouveau sens de la grâce ; il exerce les talents humains pour leur propre perfection. Le courtisan est, d'une certaine manière, le joyau de la cour, laquelle est elle-même la représentation du monde dans sa perfection. Les arts de la guerre tombent dans le domaine de l'agrément : équitation, tir à l'arc, escrime. Le courtisan doit façonner ses dons spirituels et corporels en une œuvre d'art : il doit s'habiller élégamment, bien danser, composer des vers et des chansons brillantes pour sa Dame, et converser avec raffinement et esprit. Loin d'être un masque superficiel et prétentieux, tout le charme des artifices du courtisan est de manifester son honneur et son intégrité, et de tendre au monde un miroir de la vérité.

L'intégrité de l'homme

Chacun à sa manière, Loyola (1491-1556), Luther (1483-1546) et Érasme (1466-1536) ont formulé de nouvelles normes de l'intégrité, de nouveaux critères de l'unité de l'homme tant à l'égard de lui-même qu'à l'égard des autres. Plutôt que de rédiger un guide qui permettrait d'acquérir la virtuosité dans l'expression de la *virtù*, ils ont esquissé un programme destiné à rectifier et à réorienter l'âme ou l'esprit. Mais leurs conceptions du salut et de l'éducation disciplinaire que celui-ci requiert différaient complètement. Les écrits de l'ordre des Jésuites en matière d'éducation s'inscrivent dans deux catégories, aussi psychologiquement subtiles et politiquement avisées l'une que l'autre. Les *Exercices spirituels* de Loyola (1526/1556) constituent un manuel à l'intention des directeurs spirituels qui sont chargés de « reconstituer » les esprits des fidèles – ce qui signifie les sens, l'imagination, le désir et la volonté. Ces exercices prennent la forme de méditations traditionnelles et progressives, chacune étant précédée d'une prière : le contemplatif se soumet à une période de privation rigoureuse des sens au cours de laquelle il doit s'imaginer – de la manière la plus détaillée possible – chacune des étapes de la passion du Christ. Il doit souffrir avec le Christ en portant la croix et partager ses moments de désespoir. La conception de l'éducation spirituelle chez Loyola prend le contre-pied de celle d'Augustin : plutôt que de partir de la grâce d'une nouvelle volonté qui pénètre et transforme les sens, l'imagination et le désir, Loyola part des sens pour

aller vers l'esprit et la volonté. En soulignant l'importance d'éduquer l'imagination afin d'atteindre le type d'identification empathique essentiel à la moralité, il ouvre curieusement la voie au romantisme. *La Constitution* de l'ordre de la Société de Jésus (1556) comporte des dispositions relatives à la sélection et au caractère des élèves et des professeurs de l'ordre, et prescrit le programme et les méthodes pédagogiques des écoles. En principe, l'ordre est ouvert à tous et l'éducation est adaptée aux aptitudes intellectuelles et spirituelles de chacun. Mais puisque les futurs soldats et diplomates formés par les Jésuites doivent réussir à influencer les princes, il importe que les membres haut placés dans la société soient doués : bien nés, intelligents, éloquents et possédant de préférence une présence imposante et plaisante. L'orthodoxie de leur éducation dans les différents domaines – philosophie, langues, rhétorique, Écritures, théologie et théorie morale – doit être scrupuleusement contrôlée : Thomas d'Aquin et Aristote en philosophie, le concile de Trente et la Bible en théologie, Cicéron pour la rhétorique, les versions expurgées de Thucydide, d'Homère, d'Hésiode et d'auteurs de même nature pour la culture générale. Les auteurs hostiles au christianisme doivent être lus avec modération et uniquement sous une supervision attentive : les serviteurs du Christ doivent être entièrement obéissants aux règles de l'ordre.

Lui-même éduqué dans un ordre augustinien, Luther provoque une autre révolution avec la « Lettre aux Maires... Au nom des écoles chrétiennes » (1524) et « Sur le devoir d'envoyer les enfants à l'école » (1530). Puisque seules les Écritures font autorité en matière de morale et de religion, les enfants doivent apprendre à lire ; ils devraient également apprendre l'hébreu, le grec et le latin dans les limites de leurs aptitudes et de leur situation. Malgré la primauté qu'il accorde à la préparation spirituelle en vue de la grâce par la foi, Luther attribue la responsabilité de l'éducation aux autorités civiles plutôt que religieuses. Celles-ci se doivent d'obliger les citoyens à envoyer leurs enfants à l'école et de proposer des programmes qui comprennent les sciences et les arts, la jurisprudence et la médecine, les chroniques et les histoires. L'expression adéquate de la grâce spirituelle se manifeste essentiellement dans la vie civile : l'homme de bonne volonté est un citoyen bon et constructif. L'intervention de Luther entraîne un développement spectaculaire de l'éducation : bien que ses buts demeurent spirituels, l'éducation devient obligatoire, universelle et réglementée par l'autorité civile.

D'un ton un peu plus sceptique, l'*Éducation du Prince* d'Érasme (1516) propose un contrepoids aux positions de ses prédécesseurs. Les vertus du Prince ne sont pas des vices pratiqués en vue de fins nobles : ce sont les vertus simples des premiers chrétiens, et elles doivent être pratiquées par tous les individus, quels qu'ils soient. Ce sont l'harmonie et la paix civiles qui procurent la meilleure sécurité pour l'État, et non la gloire ou la force avisée. Les travers et les faiblesses de la nature humaine – l'ignorance, la peur de l'autre, la diversité et le conflit des passions – posent de sévères limites aux espoirs de véritables réformes. La controverse entre Érasme et Luther au sujet de la liberté et du pouvoir de la volonté était d'autant plus passionnée qu'ils étaient d'accord pour dénoncer la corruption de l'Église romaine et son mauvais usage de l'autorité. Cet échange d'opinions – *De libero arbitrio* (1524) d'Érasme, puis la réponse de Luther dans *Sur l'asservissement de la volonté* (1525), et, finalement, la riposte d'Érasme dans *Hyperaspistes* (1526) – eut des conséquences profondes pour l'éducation. Alors qu'ils assignent tous deux à la conscience individuelle le devoir de préparer son salut, ils s'opposent sur la question des ressources dont dispose l'individu pour accomplir ce but. Bien qu'Érasme croie que la conscience est la gardienne suprême de l'âme individuelle, il conseille aux chrétiens de demeurer sous la tutelle d'une Église romaine convenablement réformée.

Œuvres d'un cosmopolite, qui se sentait chez lui autant aux Pays-Bas qu'à Paris, en Angleterre, à Louvain, Rome, Bâle ou Fribourg-en-Brisgau, les traductions et les commentaires d'Érasme sur le Nouveau Testament et les premiers écrits des Pères de l'Église sont devenus pour les érudits un modèle de clarté savante et de précision. Aussi difficiles à appliquer qu'elles soient, les règles qui devaient commander l'étude et le commentaire des textes étaient simples et claires : analyser et vérifier les variantes du manuscrit, présenter de manière impartiale les deux côtés des controverses, admettre son ignorance et ne rien affirmer qu'on ne puisse prouver. Pour lui, la clarté et la largeur d'esprit, la rectitude de la conduite et la simplicité dans la foi, étaient des instruments moraux qui se renforçaient les uns les autres. L'ironie veut qu'Érasme ait été l'instigateur d'une lecture des textes et d'interprétations qui allaient servir de base aux bouleversements de la Réforme, qu'il considérait lui-même comme excessive et dangereuse.

Bien que Descartes (1596-1650) n'ait pas explicitement traité de l'éducation, les *Regulae* (*Règles pour la direction de l'esprit,* 1628) et les *Principia philosophiae* (*Principes de la philosophie,* 1644) ont eu d'importantes conséquences pédagogiques : la méthode analytique offre le fondement et le modèle de la recherche, et au mathématicien revient une autorité nouvelle. Puisque la volonté ne peut corriger elle-même les passions déformées – c'est-à-dire confuses, mal informées –, l'éducation morale exige que l'on acquière des *habitudes* de pensée saine (*Passions de l'âme,* 1649, I 45, III 152-3). L'*estime de soi-même* et la *générosité* – passions qui sont les vertus de l'esprit – rappellent à la volonté de suspendre son jugement devant les idées confuses et imprécises. Interprétée comme découverte de l'ordre divin, la découverte scienti-

fique est l'activité essentielle de l'esprit ; elle constitue aussi, par bonheur, la source la plus fiable d'idées pouvant susciter en principe les passions correctrices et compensatoires. Tout en considérant que la vérité scientifique incarne la nouvelle autorité morale, Descartes n'en adhère pas moins à une morale provisoire : il obéira aux lois de son pays et suivra les conseils de l'Église, vraisemblablement dans l'espoir inexprimé que les progrès scientifiques finiront par améliorer finalement ces institutions et leurs lois.

Les *Pensées sur l'éducation* (1693) de John Locke (1632-1704) constituent un mélange de libéralisme anti-autoritaire et de conservatisme économique. Son manuel pour l'éducation des fils de la nouvelle classe marchande offre un contraste marqué avec ses *Propositions pour l'éducation des enfants pauvres* (1711). Les fils des gentilshommes devaient être éduqués par des tuteurs qui pouvaient modeler les habitudes de leurs élèves et diriger leurs esprits vers des finalités pratiques. Apprendre par la pratique, telle est la grande innovation pédagogique : les langues devaient être acquises par la conversation et le voyage plutôt que par l'étude des classiques ; l'éducation scientifique devait être fondée sur l'observation et l'expérience directe, dans la mesure du possible, plutôt qu'exposée comme un système déductif. Même s'il croyait que la divinité dotait l'être humain d'idées tant mathématiques que morales, Locke estimait néanmoins que la connaissance morale pouvait être mieux transmise par l'étude de l'histoire, de la biographie et des Écritures que par la théologie ou la casuistique. Une fois placé sur le chemin du bon sens et de la responsabilité sociale, le gentilhomme a pour mission d'établir l'ordre dans le reste de la société : les enfants pauvres apprendront un métier afin de devenir indépendants et de rembourser leurs bienfaiteurs.

Hume (1711-1776) redonne à l'imagination un rôle central dans l'éducation morale. Les passions que sont l'amour de soi et l'intérêt personnel constituent nos premières motivations. Heureusement, le mécanisme de la sympathie – un don naturel de l'esprit humain – nous permet d'imaginer les besoins, les passions et la pensée d'autrui, dans une certaine mesure, comme s'il s'agissait des nôtres (*Traité de la nature humaine,* 1739-1740, III, chap. II, sec. II, p. 100-101). Bien que nous possédions certains sentiments moraux – la bienveillance, la charité, la gentillesse envers les enfants –, ceux-ci sont insuffisamment forts en eux-mêmes pour promouvoir les sentiments stables et fiables qui caractérisent une vie morale solide. Comme les autres vertus artificielles, la justice survient lorsque nous adoptons un « point de vue général » élargi par l'imagination et informé par la compréhension, ce qui permet alors de juger si une action ou un trait de caractère est utile ou agréable pour nos semblables de façon générale (*ibid.*, p. 92-93). Les conventions de la justice répondent initialement à des considérations d'intérêt personnel, mais c'est en fait la sympathie à l'égard de l'intérêt public qui est à l'origine de l'approbation morale que cette vertu tente d'atteindre (*ibid.*, III, IIe partie, sec. IX). Selon Hume, il est plus facile d'être touché par une compréhension (mue par la sympathie) des intérêts de ses semblables lorsqu'on se trouve dans une société homogène. Mais l'éducation morale peut aussi élargir la portée de l'imagination dans une société diversifiée pour lui faire adopter le « point de vue général », à tel point que la sympathie peut réussir à donner à la notion de bien commun la force et la vivacité des passions motivantes.

Le discours préliminaire de Diderot (1713-1804) pour l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772) reformule des motifs anciens dans des combinaisons radicalement nouvelles. La connaissance est doublement progressive : elle est cumulative, et sert en même temps la vertu et le bonheur. La compréhension fait intervenir les facultés interdépendantes que sont les sens, l'imagination, la raison et la mémoire. Toute connaissance, y compris la connaissance morale et spirituelle, naît de la réflexion sur l'expérience des sens, laquelle est à peu près la même chez tous les hommes. Elle est, et devrait être, présente de manière égale chez tous, et tous sont également obligés de contribuer à son avancement ; la connaissance forme un système logiquement cohérent qui comprend l'activité productive et la recherche scientifique. Les arts et les métiers contribuent de manière essentielle à la morale, ainsi qu'aux sciences théoriques. Résistant à ce qu'il considérait comme les prétentions vides des déductions métaphysiques de la science et de la moralité, Diderot vantait la façon dont Bacon (1550-1626) définissait la connaissance en termes de construction progressive, à la fois confiante et patiente. À la différence de l'esprit de système abstrait et métaphysique qui procède de manière formelle et déductive, l'esprit systématique de Bacon commence par les faits établis et procède de manière pratique et constructive vers l'organisation substantielle de la connaissance.

L'éducation rationnelle et l'égalité

Kant (1724-1804) revient à l'esprit de système, formulé en termes égalitaires. Alors que son rationalisme ne nie pas l'utilité morale et la justesse du sentiment – il considère, en effet, que le respect de la loi morale constitue le pivot central de la vie morale –, une morale stricte nécessite que nous soyons capables de vouloir ce qui est bien simplement parce que cela est bien. En principe, quiconque comprend la loi de la non-contradiction peut déterminer ce qui est bien : on peut souhaiter, sans contradiction, que la maxime qui anime le devoir moral devienne une loi universelle. La tâche de l'éducation morale est de faire en sorte que les enfants comprennent et suivent ce que la

raison – bien comprise – exige. L'enfant ne doit pas être attiré vers la moralité par désir de plaire, par crainte de la punition, ou parce que la vertu est la meilleure voie vers le bonheur. S'il ne peut inculquer comme tel l'exercice d'une rationalité critique autonome, l'éducateur moral peut toutefois produire les conditions de son éveil : l'enfant doit développer des habitudes d'autonomie tout en reconnaissant qu'il ne « peut parvenir à ses propres fins qu'en permettant aux autres d'atteindre les leurs » (*Réflexions sur l'éducation*, Ak. IX, 488-493 ; Pl. III, 1192-1197). On doit donner aux enfants des exemples de respect d'autrui et de respect de soi. Les maximes qu'incarnent ces exemples doivent être énoncées et appliquées de manière impartiale et égale à tous sans exception.

Bien que les conceptions de Kant sur la moralité aient été profondément influencées par celles de Rousseau, comme il l'admettait lui-même, c'est plutôt ce dernier que nous considérons avec sympathie comme notre contemporain, du moins superficiellement. Bien qu'il reconnaisse pleinement le caractère inévitablement ambivalent de la morale, Rousseau entreprend néanmoins de décrire le régime politique et le programme éducatif qui favoriseraient la moralité chez les hommes libres. Si Kant et Rousseau s'entendent pour déclarer que la moralité exige l'autonomie rationnelle et que la liberté consiste à se traiter soi-même comme étant à la fois soumis à la loi morale et au législateur universel, Rousseau estime cependant que notre condition naturelle est beaucoup plus bénigne et notre condition sociale beaucoup plus troublée que ne le pensera Kant par la suite. Ses écrits étant plutôt centrés sur la politique et la psychologie de la moralité que sur sa logique, il adresse des conseils précis et clairs à l'éducateur moral.

Les écrits de Rousseau (1712-1778) sur l'éducation morale relèvent de trois catégories. *1)* Les deux *Discours* (1750, 1755) et la *Lettre à d'Alembert* (1758) sont des textes qui mettent en garde contre les effets débilitants et corrupteurs de la société et des arts, qu'ils attaquent parce qu'ils enflamment l'imagination et suscitent des passions capricieuses et perturbantes. *2) L'Émile* (1762) décrit les stades de la formation psychologique d'un homme libre et d'une mère aimante. Toute éducation vient soit de la nature, soit des hommes, soit des choses (*Émile*, I). La première éducation consiste en grande partie à laisser le jeune enfant libre de se livrer à son activité naturelle. Au lieu de devenir passif parce qu'il reçoit un enseignement – ou rancunier parce qu'il a été puni –, l'enfant doit apprendre par l'expérience, en observant les conséquences naturelles de ses actions. Certes, le tuteur manipule souvent le monde de l'enfant : Émile acquiert une compréhension de la propriété et de l'injustice en voyant les résultats de son travail être arbitrairement pillés ; il apprend ce qu'est une promesse en étant placé dans une situation où il propose lui-même de s'en tenir à un accord satisfaisant pour les deux parties (*Émile*, II). Plutôt que de répondre aux questions d'Émile sur les phénomènes naturels, le tuteur doit orienter son activité vers la découverte des processus que ces phénomènes révèlent. Émile doit être tenu le plus longtemps possible à l'écart de la société ; en introduisant des habitudes de dépendance, celle-ci transforme l'amour de soi actif et naturel en un amour-propre servile. Lorsque l'adolescence donnera toute sa puissance aux émotions sexuelles, Émile – devenu entre-temps un jeune homme robuste et raisonnable – pourra être envoyé dans le monde pour apprendre à y vivre. Sophie, qui sera son épouse et la mère de ses enfants, devra recevoir une tout autre éducation, qui mettra l'accent sur le sentiment et le service familial plutôt que sur une autonomie fondée sur la raison. Bien que l'éducation donnée aux deux enfants vise à être moralement égale et avantageusement complémentaire, l'éducation sentimentale de Sophie l'empêche d'exercer une rationalité impartiale. Ne possédant pas les conditions requises pour être une citoyenne active, ce n'est que par une courtoisie ambiguë à l'égard de la pureté de ses sentiments qu'on peut la considérer comme un être moral. *3) Le Contrat social* (1762) explique dans quelles conditions politiques les hommes peuvent espérer des autres qu'ils fassent preuve de moralité. Fortement opposée à la dépendance sociale, la vie politique active à la fois forme et exprime les capacités morales des hommes. C'est en devenant un sujet souverain au sein du corps politique et en légiférant sur les principes généraux des lois auxquelles il se soumet lui-même volontairement que l'individu accomplit les promesses de sa nature. Un nouvel ensemble de sentiments civiques rend les citoyens capables d'identifier leurs intérêts à la volonté générale. La formation de ces sentiments doit être favorisée par les rituels de la religion civile.

Les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1794-1795) de Schiller reprennent la perspective kantienne selon laquelle l'expérience esthétique anticipe une liberté par rapport à la réceptivité de la sensation, mais aussi vis-à-vis des catégories préconçues de la compréhension. Il est également d'accord avec Kant pour affirmer que la liberté est une condition préalable de la moralité. Réunissant ces deux idées, il aboutit toutefois à une conclusion complètement non kantienne : la moralité est l'expression du jeu spontané de l'expression esthétique ; elle transcende les nécessités gouvernées par la raison. Le constructivisme progressiste des Encyclopédistes est préservé, mais radicalement réinterprété : le législateur moral suprême est le poète ou le compositeur inventif et ludique, plutôt que l'artisan ou l'homme de science. La moralité n'est pas servie par la compétence technique ou par la connaissance objective ; elle n'est pas non plus acquise par l'imitation de modèles. Schiller (1759-1805) critiquait à la fois la

tentative de Goethe (1749-1832) d'identifier le « génie » scientifique, le génie artistique et le génie moral, et le rationalisme kantien. On ne peut pas acquérir un sens robuste et vigoureux de la capacité d'action – le don de l'improvisation spontanée qui est la marque de la vraie moralité – simplement en étudiant la nature ou en imitant des modèles ; celui-ci ne peut être développé qu'en permettant au jeu créatif et spontané de l'esprit d'acquérir la forme et la structure de l'expression objective.

Pestalozzi (1746-1827), dans *Comment Gertrude instruit ses enfants,* développa la conception kantienne de l'autonomie individuelle dans une direction tout à fait inattendue – en réalité inverse. Le développement individuel retrace l'histoire progressive des espèces : ce développement part du primitivisme pour ensuite passer par la société et aboutir à la vie éthique telle qu'elle s'exprime dans l'amour altruiste. La piété, la simplicité, l'authenticité, l'engagement sans réserve envers l'œuvre de Dieu : tels sont les signes de la moralité authentique, et la tâche de l'éducation est de les faire pénétrer dans chaque individu.

L'*Éducation morale,* œuvre de l'un des fondateurs de la sociologie, Émile Durkheim, a beaucoup influencé la réflexion philosophique sur l'éducation. Trois éléments composent la moralité : l'esprit de discipline, l'attachement aux groupes sociaux et l'autonomie de la volonté. Subissant de façon passive ce que transmettent les parents par l'exemple, les punitions et les récompenses, l'enfant accède progressivement à un niveau supérieur où il prend conscience de sa capacité d'action, avant d'apprendre la réciprocité et les règles de coopération. Mais l'éducation ne se réduit pas à la socialisation ; celle-ci ne comporte jamais qu'une morale particulière, tandis que l'éducation suppose un passage à l'universel par la réflexion et l'intelligence morale.

Fortement influencé par le courant romantique ayant succédé à Kant (Hegel, Rousseau et Pestalozzi), le philosophe américain John Dewey (1859-1952) pensait que l'éducation morale coïncidait avec une éducation civique et démocratique, et que ces deux types d'éducation supposaient la capacité de concilier les exigences toujours contradictoires de l'expression spontanée de la subjectivité individuelle et du travail objectif de coopération que représente la citoyenneté. La tâche de la moralité commence avec les problèmes pratiques qui naissent du conflit social ; elle implique l'application d'un ensemble de compétences secondaires de résolution des problèmes, compétences que l'on acquiert par l'expérience, et elle aboutit à l'acquisition d'habitudes intelligentes et continuellement adaptables. Le citoyen démocratique est le nouveau gouvernant ; l'activité intelligente est devenue à la fois le but et l'expression de la moralité. Les recommandations de Dewey quant à l'éducation morale s'inspirent du modèle de ses propositions générales sur l'éducation. Elles imposent à la société d'offrir les conditions matérielles – psychologiques, sociales et politiques – qui permettent à l'individu de s'éduquer lui-même : ce dernier tentera naturellement d'élargir la portée de son activité coopérative, d'en affiner les compétences et d'en enrichir le répertoire.

Même si nous le souhaitions, nous ne pourrions reléguer cette histoire des idées sur l'éducation morale derrière nous. Elle forme et informe nos conceptions de ce que sont nos finalités et nos besoins. Or, si les pays européens et anglo-américains partagent certaines aspirations très générales quant à l'éducation, en raison des différences dans les histoires politique et religieuse et dans les conditions socio-économiques, se posent dans tous ces pays des problèmes moraux et éducatifs qui sont entièrement distincts. Les problèmes qui sont au cœur des débats contemporains sur l'éducation sont chargés d'enjeux moraux, ce qui donne à penser que leur solution est philosophique et générale. Les querelles concernant l'éducation religieuse et « multiculturelle » dans les écoles publiques, les décisions quant à savoir si les programmes doivent être centralisés ou confiés aux autorités locales, ou encore si l'on doit spécialiser la formation de la main-d'œuvre technique ou préserver un large tronc commun d'études générales dans toutes les sections, etc., toutes ces controverses soulèvent des questions morales fondamentales. Mais, puisque les particularités des problèmes d'éducation morale varient selon les circonstances nationales, les fondements philosophiques de leurs solutions doivent varier eux aussi. Les idées d'Aristote sur l'éducation morale ont eu en Grande-Bretagne une incidence radicalement différente de celle qui fut la leur dans l'Allemagne unifiée de l'après-guerre ; tels qu'ils sont présentés en France, les principes cartésiens d'éducation n'offrent guère d'analogie avec ce qu'on en connaît aux États-Unis. Une éducation morale centrée sur la prééminence du sentiment social revêt, dans une nation dont les citoyens partagent une culture commune, une forme différente de celle qu'elles ont dans une nation où la culture dominante doit faire face à une population multiculturelle grandissante. Tout cela sans parler de l'émergence de l'histoire de l'éducation morale à l'Est et dans le Tiers monde. Ainsi, comme c'est souvent le cas, les analyses philosophiques passent tout d'abord par l'histoire pour conclure sur des considérations géopolitiques.

► ALAIN, *Propos sur l'éducation,* Paris, PUF, 1932. — ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. fr. P. Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1993 ; *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959. — AUGUSTIN, *de Magistro*, trad. fr. B. Jolibert, Paris, Klincksieck, 1988 ; *De libero arbitrio,* trad. fr. G. Madec, in *Œuvres de saint Augustin*, VI, Études augustiniennes, 1987. — BEK J., *Morality and Citizenship,* Londres, Continuum International Publ. Group, 1998. — BOUCHARD N. dir., *Pour un*

renouvellement des pratiques d'éducation morale : six approches contemporaines, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2002. — BOURDIEU P. & PASSERON J.-C., *La Reproduction*, Paris, Minuit, 1970. — BRANN E., *The Paradoxes of Education in a Republic*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1989. — CARR D. & STEUTEL J., *Virtue, Ethics and Moral Education*, Londres, Taylor & Francis Books Ltd., 1999. — CASTIGLIONE B., *Le Livre du courtisan*, trad. fr. A. Pons, Paris, Gérard Lebovici, 1987. — CONDORCET (M. J. A. Caritat), *Cinq mémoires sur l'instruction politique*, éd. Ch. Coutel & C. Kintzler, Paris, Flammarion, 1994. — DESCARTES R., *Regulae, Principia philosophiae*, et *Passions de l'âme*, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier « Classiques Garnier », 1988. — DEVINE T., SEUK J. H. & WILSON A. éd., *Cultivating heart and character : Educating for life's most essential goals*, Chapel Hill, NC, Character Development Pub., 2000. — DEWEY J., *Démocratie et Éducation* (1916), trad. fr. G. Deledalle, Paris, A. Colin, 1990 ; *Expérience et Éducation* (1938), trad. fr., Paris, Bourrelier, 1947. — DIDEROT D., « Discours préliminaire », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Garnier-Flammarion, vol. I, 1986. — DURKHEIM É., *L'Éducation morale*, Paris, PUF, 1934, 1963. — ÉRASME D., *L'Éducation du prince / Institution du prince chrétien* (1515), *Enrichidion militis christiani*, trad. fr. A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1971 ; *Essai sur le libre arbitre* (1524), *Hyperaspistes* (1526-1527), in *Œuvres choisies*, trad. J. Chomarat, Paris, Librairie générale française, 1991 ; *Declamate de pueris statim ac liberaliter instituendis*, trad. fr. J.-C. Margolin, Genève, Droz, 1966 ; *De pueris : de l'éducation des enfants*, trad. du lat. P. Saliat, éd. B. Jolibert, Paris, Klincksieck, 1990 ; *Diatribe de libero arbitrio* (1524), *Essai sur le libre arbitre*, trad. fr. P. Mesnard, in *La Philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1970, 175-256. — GUTMANN A., *Democratic Education*, Princeton, 1987. — HUME D., *Traité de la nature humaine*, I, *L'Entendement*, trad. fr. Ph. Baranger & Ph. Saltel (1995) ; II, *Dissertation sur les passions*, trad. J.-P. Cléro (1991) ; III, *La Morale*, trad. Ph. Saltel (1993), Paris, Garnier-Flammarion. — INMAN S., BUCK M. & TANDY M. éd., *Enhancing personal, social, and health education : Challenging practice, changing worlds*, London/New York, RoutledgeFalmer, 2003. — KANT E., *Réflexions sur l'éducation*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1966, 2e éd., 1974 ; *Propos de pédagogie*, Ak. IX, 441-499 ; trad. fr. P. Jalabert, in *Kant, Œuvres philosophiques*, III, Paris, Gallimard « Pléiade », 1986. — LEGRAND L., *Enseigner la morale aujourd'hui*, Paris, PUF, 1991. — LOCKE J., *Quelques pensées sur l'éducation*, trad. fr. G. Compayré, Paris, Vrin, 1992 ; *De l'éducation des enfants*, trad. fr. P. Coste, Paris, Jean Musier, 1711. — LOYOLA I. (saint), *Exercices spirituels* et *La Constitution*, trad. fr. J. Ristat, Paris, UGE, 1972. — LUTHER M., *Sur le devoir d'envoyer les enfants à l'école* et *Sur l'asservissement de la volonté*, in *Œuvres complètes*, Lausanne, Labor & Fides, 1961. — MACEDO S. & TAMIR Y. éd., *Moral and political education*, New York, New York Univ. Press, 2002. — MACHIAVEL N., *Le Prince* et *Le Discours*, in *Œuvres complètes*, trad. C. Bec, Paris, Garnier, 1987. — MEIRIEU P., *Le Choix d'éduquer : éthique et pédagogie*, Paris, ESF, 1997. — PLATON, *La République*, in *Œuvres complètes*, trad. fr. R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966. — PESTALOZZI J. H., *Comment Gertrude instruit ses enfants*, trad. fr. M. Soëtard, Albeuve, Castella, 1985. — REBOUL O., *Philosophie de l'éducation*, Paris, PUF, 1982 ; *Les Valeurs de l'éducation*, Paris, PUF, 1992. — RORTY A., *Philosophers and Education*, Londres, Taylor & Francis Books Ltd., 1998. — ROUSSEAU J.-J., *Émile*, *Lettre à d'Alembert*, *Du contrat social*, éd. B. Gagnebin & M. Raymond, 3 vol., Paris, Gallimard « Pléiade », 1959. — SCHILLER F., *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. fr. R. Leroux, Paris, Aubier/Montaigne, 1943. — SIEGEL H., *Reason and Education*, Dordrecht, Kluwer, 1996. — WALFORD G. & PICKRING W. S. F., *Durkheim and Moral Education*, Londres, Taylor & Francis Books Ltd., 1999. — *Éthique et Éducation*, Documents, Actes et rapports pour l'éducation, coord. par LECOMTE J.-M., CNDP, 1997.

Amélie OKSENBERG RORTY

→ *Antiquité ; Aristote ; Augustin ; Citoyen ; Direction de conscience , Durkheim ; Émotions ; Érasme ; Kant ; Machiavel ; Mœurs ; Platon ; Pragmatisme ; Renaissance ; Rousseau ; Vertu.*

ÉGALITÉ

Égalité, inégalité

L'égalité chez les Anciens

L'exigence d'égalité s'affirme dans le conflit politique avant de devenir un thème de la philosophie. Le courant démocratique qui l'emporte à Athènes à partir de la réforme de Clisthène (508) met en avant les mots d'ordre de l'*isonomie*, égale répartition du pouvoir et du revenu, et de l'*iségorie*, égalité de la parole, qui président à l'élaboration de procédures telles que nul citoyen n'est soumis au pouvoir d'un autre, mais que tous sont sous l'autorité d'une loi dont ils sont également les auteurs : tirage au sort, rotation des gouvernants, décisions prises à la majorité, reddition publique des comptes. La division « abstraite » du groupe (en dix tribus), de l'espace (dèmes) et du temps (en dix prytanies), confère à chaque fraction du corps social et à chaque individu pouvoir égal pour un temps égal. Sont, il est vrai, exclus de la *polis* / πόλις les femmes, les étrangers et les esclaves. Dans ces limites, le *dèmos* / δῆμος, peut s'identifier au peuple entier, en tant qu'il se gouverne lui-même, et la démocratie au pouvoir du tout, face à l'oligarchie, pouvoir d'une fraction. La réaction aristocratique (411 ; 404, Les Trente Tyrans) retournera l'isonomie en *isotès* / ἰσότης, égalité « géométrique », qui attribue à chacun selon sa compétence ou son mérite *(kat'axian)*. Platon, dans *Les Lois* (VI) exalte ainsi, contre la mauvaise égalité du poids et du nombre, qui s'affirme dans le suffrage et le tirage au sort, l'égalité de la proportion, de l'harmonie. À la figure de la *polis* comme association des égaux se substitue celle du *cosmos* / κόσμος, dans lequel chacun doit trouver sa place selon sa nature, uni à tous dans la *philia* / φιλία universelle. Aristote réélabore le thème géométrique. Tous, dit-il, accordent qu'à des « personnes inégales » reviennent des choses inégales. Et il ajoute que seuls varient les critères de l'égalité des personnes : dans l'oligarchie, c'est la richesse, dans la démocratie, c'est la liberté (*Éthique à Nicomaque*, V. 6). On observe pourtant que la démocratie, définissant les

citoyens par la liberté, ne connaît pas parmi eux de « personnes inégales ». Et l'on perçoit ici une tension entre la considération pragmatique du meilleur arrangement possible, selon les régimes, entre les diverses composantes du corps social, notamment entre l'élite privilégiée et la masse des pauvres, et un idéal civique démocratique qui demeure vivant.

À l'époque hellénistique, quand l'ordre impérial se superpose à celui de la cité, s'estompe, en même temps que la référence philosophique à celle-ci, la problématique de l'égalité qui faisait corps avec elle. Le droit romain connaît la notion de droit égal, au sens d'une égalité des citoyens devant la loi, mais sans référence à la notion de participation politique. Dans le stoïcisme et dans le christianisme s'affirme la considération d'une égalité de tous les hommes dans le partage d'une commune humanité, mais elle n'implique pas la catégorie politique d'égalité.

Dans la philosophie scolastique prévaut encore le schème de l'égalité proportionnelle, qui implique que soit rendu à chacun ce qui lui est dû, selon son rang. Les exigences spirituelles nouvelles d'égalité, qui émergent avec les prémisses d'une forme nouvelle de société, sont perceptibles dans les idéaux monastiques et la critique réformatrice ; mais elles n'affectent pas directement sous leur forme théologique les rapports juridiques. C'est spécifiquement à travers le débat autour des fondements juridiques de l'autorité légitime que s'affirme progressivement au cours du Moyen Âge – déjà à partir de la querelle des Investitures, mais surtout à mesure que se mettent en place les premières structures de l'État-nation, dans un contexte où les relations marchandes commencent à jouer un rôle économique et symbolique décisif – le schème moderne de l'égalité : la figure du contrat.

L'égalité en termes de contrat

Celle-ci fait corps avec l'affirmation de l'individualisme et du rationalisme modernes. Hobbes transpose dans l'ordre social l'attitude de doute radical inaugurée par Descartes : le soupçon universel à l'égard de la légitimité des exigences d'autrui. Il formule un constat paradoxal d'égalité universelle : si différents qu'ils puissent être, les hommes sont à tout le moins égaux devant le risque de la mort qui peut leur être infligée par autrui. La référence est moins à une anthropologie particulière, celle d'un *homo lupus*, qu'à ce fait de raison moderne : le rejet par chacun de l'idée qu'il puisse être par nature dépendant d'autrui, sujet d'autrui, soumis à son autorité ou à son entendement, inférieur à lui en légitime prétention. L'ordre public ne peut, dans ces conditions, être fondé que sur un accord mutuel. La solution hobbesienne conduit certes à l'instauration d'une inégalité radicale entre le souverain et les sujets, mais, en retour, elle autorise entre ceux-ci la forme d'égalité qui appartient aux rapports marchands.

Hobbes inaugure ainsi une problématique selon laquelle l'inégalité ne se conçoit qu'à partir d'une position d'égalité : l'inégalité ne peut procéder que du consentement, même si celui-ci est le fruit de la terreur que chacun fait peser sur l'autre. De même Locke, dont l'anthropologie est toute différente, ne légitime-t-il l'inégale propriété qu'à partir du droit égal de chacun sur l'univers, qui ouvre d'abord à son partage équitable, et qui autorise ensuite, lorsqu'est « inventée » la monnaie, les développements inégalitaires, supposés être à l'avantage mutuel.

Et le contrat social semble avoir dès lors précisément pour effet, et pour objet, d'assurer une relation inégale à partir de la reconnaissance de l'égalité des prétentions. Rousseau en fera précisément la critique et lui opposera un autre dispositif contractuel ouvrant à une mise en œuvre effective de l'égalité des droits par l'égale citoyenneté : le contrat légitime est celui qui instaure un ordre social contractuel, lequel se vérifie comme tel dans son exercice même.

Le caractère inaliénable de la citoyenneté ne signifie pas seulement que le pouvoir ne peut être remis à des représentants, mais, plus fondamentalement, que l'égalité est constamment constituante et que son exercice ne saurait se définir par la défense d'un ordre supposé naturel. Le *droit* naturel, ne consistant désormais en rien d'autre que dans la mise en œuvre de la relation contractuelle, abolit en cela même l'idée d'un *ordre* naturel. C'est la procédure contractuelle elle-même, au regard de laquelle tous sont égaux, qui détermine l'ordre social légitime, c'est-à-dire aussi ce qui revient à chacun. Elle n'est pas à comprendre comme une procédure seconde, entre individus dotés de leurs titres de propriété : elle détermine le principe du propre. Si elle ne semble jamais pouvoir intervenir qu'après coup, lorsque les jeux sont faits et les propriétés déjà distribuées, c'est qu'elle définit précisément l'exigence de la justice dans un monde injuste. Mais, comme le droit ne peut pas, dans la société moderne, ne pas être « déclaré », et déclaré sous cette forme universelle, il constitue nécessairement, ainsi qu'on le verra, plus qu'une exigence. Ceux qui ultérieurement (comme on le fera à partir de Babeuf et sous le concept du communisme) insisteront sur le fait qu'une égalité ainsi définie n'existe que pour autant qu'elle assure les conditions réelles, économiques et sociales, de son exercice, tout comme ceux qui traduiront cette relation « contractuelle » – cette égalité citoyenne, qui se vérifie dans l'élaboration commune de la loi –, en termes d'ordre discursif ou communicationnel (comme le fait J. Habermas sous le schème de la « formation discursive de la volonté générale »), ne feront que développer ce qui se trouve implicitement posé dans le contractualisme de Rousseau.

Bien loin que nous soyons par là ramenés à l'antique figure de la *polis*, comme le prétendront ceux qui opposeront la liberté des Modernes à

celle des Anciens, voire l'égalité des Anciens à la liberté des Modernes, nous parvenons au contraire à la définition moderne du droit comme ordre de relations universellement acceptables (cf. Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit*, introd., § C), c'est-à-dire également acceptables par chacun, soit comme point de fusion de l'égalité et de la liberté.

Mais cela ne signifie pas que désormais l'égalité deviendrait le pivot de la vie sociale, ni même que la question de l'égalité serait désormais dans son principe entendue. Car, à partir de cette position précisément, se posera de façon récurrente le problème de l'objet de la contractualité et des limites de son champ, qui circonscrivent aussi celui de l'égalité. On peut ainsi d'abord discerner un *en deçà du contrat*. Échappe en effet à la contractualité tout ce qui continue d'apparaître sinon comme ordre naturel, du moins comme nature : pour que le statut inférieur de la femme soit tenu pour un fait strictement social, et donc purement arbitraire, il faudra attendre encore longtemps. Le domaine de ce qui est soumis à la relation contractuelle ne s'élargit qu'au rythme des révoltes et des luttes de ceux que l'on a d'abord enfermés dans la naturalité, et donc l'invisibilité, de leur sujétion. D'autre part, un *au-delà du contrat*. Dans la mesure en effet, où la théorie politique classique traite la question de l'inégalité selon la figure du contrat étatique, elle circonscrit le conflit autour de l'affirmation, universelle, d'égalité dans l'espace, toujours particulier, de l'État-nation. Elle laisse ainsi en suspens la question de l'inégalité entre les peuples jusqu'au point où celle-ci apparaîtra insoutenable.

Égalité, liberté

Au XIX[e] s., les conflits inhérents à cette forme nouvelle de société, dans laquelle la référence « contractuelle » devient décisive, vont notamment s'exprimer dans les débats autour des couples égalité/liberté, égalité (et liberté) formelle/réelle. Tout au long de l'élaboration conflictuelle des diverses « déclarations des droits de l'homme et du citoyen », au cours de la Révolution française, on voit déjà s'opposer l'idée qu'un *ordre* naturel, identifié à l'ordre marchand, serait à protéger par une forme politique appropriée, et les vues plus rigoureusement conventionnalistes d'un *droit* naturel qui ne s'établit et ne se confirme qu'à travers le procès politique contractuel associant des individus souverains, dont les prétentions à la vie, au bonheur ont égale légitimité.

Le débat autour de ce qui revient à chacun, c'est-à-dire de ce qui lui est propre, se noue évidemment autour de la question de la propriété. Dans la mesure où l'on associe la notion de liberté à celle d'un droit illimité de chacun sur ses biens propres, on récuse la position contractualiste selon laquelle la question du propre se détermine dans la procédure contractuelle. On serait fondé à le faire s'il s'avérait que la contractualité sociale ne comporte pas de principe de limitation immanente, et s'identifiait à l'arbitrage d'une arbitraire volonté générale comprise comme celle d'une majorité, c'est-à-dire du grand nombre. Mais la thèse « contractualiste », au sens fort donné ici à ce terme, repose précisément sur la référence à un ordre universellement acceptable, c'est-à-dire acceptable en son principe par chacun. Ce qui signifie qu'elle récuse toute antériorité de la propriété par rapport à la détermination d'une procédure universellement acceptable pour la définition du propre de chacun. La détermination du propre ne saurait être antérieure à celle des principes de l'appropriation, qui, en tant que principes, sont prononcés avant toute assignation de propriété à quiconque. L'universellement acceptable est donc intolérable pour qui tient que la question de la justice se pose entre individus déjà dotés de leur propriété.

Ainsi s'esquisse l'expression d'un antagonisme majeur, qui ne cessera de se confirmer jusqu'à nos jours, entre deux positions. D'un côté, celle qui, opposant liberté et égalité, voit dans le culte de la seconde un danger pour la première, et pose la liberté comme prioritaire. De l'autre, celle qui, désignant l'inégalité comme un assujettissement, tend à identifier égalité et liberté, et rejette comme fictive toute idée de priorité ; elle se veut strictement libertaire, répugnant à l'idée que l'on puisse atteindre à l'égalité en abaissant les libertés, puisqu'une société tyrannique constitue le comble de l'inégalité.

Le dépassement de l'antinomie entre libéralisme et contractualisme se trouve-t-il dans l'idée que l'objet même du contrat social est de poser et de garantir la relation contractuelle entre individus comme le principe de l'ordre social légitime ? Voilà ce que Hegel mettra en doute, non seulement au nom des effets sociaux du libéralisme, qui accumule la richesse à un pôle et la misère à l'autre, mais à travers la critique d'une philosophie de l'entendement *(Verstand)*, prisonnière des catégories de l'égalité formelle, à laquelle il oppose un ordre supérieur de raison *(Vernunft)* dans laquelle l'homme trouve sa réalisation effective.

La revendication socialiste, qui porte tout à la fois sur les conditions réelles de l'égalité et sur les formes de libertés et de participation politique qu'elle requiert, désigne comme répondant à l'ordre contractuel une forme concertée-planifiée de coopération sociale. Mais, comme on le verra, elle se heurte, elle aussi, à l'antinomie inhérente à la figure contractuelle (antinomie entre sa dimension centrale et sa dimension interindividuelle), qu'appelle pourtant comme son concept la position moderne de liberté et d'égalité.

Inégalité structurelle

Marx a formulé l'idée selon laquelle les inégalités ont leur condition première dans le fait que le procès social de production suppose, à chaque

époque, des moyens déterminés de travail et d'échange, qui sont appropriables par une fraction du corps social, de sorte qu'un clivage tend à se produire et à se reproduire entre les classes qui les possèdent ou les contrôlent, et les autres, qui constituent le grand nombre. Les classes dominantes auraient ainsi le moyen de mettre en œuvre et d'exercer à leur profit les grandes fonctions politiques et juridiques, idéologiques et intellectuelles, militaires et administratives, etc., que suppose la vie sociale. On peut récuser l'idée que la base économique remplirait dans la production des clivages sociaux une fonction cardinale, que les superstructures politiques n'auraient pour objet que de conforter. Il reste que l'articulation fonctionnelle des institutions configure à chaque période non seulement des relations entre individus, mais des clivages constitutifs, dont la reproduction apparaît comme celle d'une « inégale » structure sociale.

En ce sens, la critique marxienne a discrédité la critique des inégalités. À l'approche en termes de traitement inégal des individus, elle substitue la notion d'exploitation, laquelle désigne un rapport de spoliation et d'assujettissement qui divise structurellement le corps social. Le clivage de classe ne constitue pas une inégalité parmi d'autres, mais un phénomène structurel, dans lesquels s'inscrivent les rapports entre individus. La reproduction de l'inégalité est donc d'abord celle d'un clivage sociopolitique primaire, dont le degré et la signification peuvent varier considérablement, mais qui polarise en dernière instance l'affrontement complexe et surdéterminé des acteurs collectifs au sein de la société. En ce sens, la tradition marxiste a toujours considéré le mot d'ordre de lutte contre les inégalités comme un mot d'ordre illusoire, comme un schème trompeur qui inscrit dans la même catégorie des phénomènes de nature différente et masque le clivage de classes, principe des inégalités majeures que la conscience spontanée, même dûment éclairée, ne peut s'empêcher de référer à des différences entre les individus.

Il reste que cette approche en termes de classes ne peut se développer sans une référence première aux catégories d'égalité et d'inégalité en tant qu'elles concernent les rapports entre individus en général. Et l'on peut montrer à cet égard ses liens cachés avec des présupposés qui lui répugnent, ceux du contractualisme classique. Le recours fondateur à la catégorie de « valeur-travail » équivaut en effet lui-même à la décision théorique de considérer en dernière instance tout produit social à partir du temps qui est nécessaire à sa réalisation, et la coopération comme l'articulation des temps de travaux individuels. Il conduit à interroger les conditions dans lesquelles des travaux inégaux (en temps) « s'égalisent » en ce qu'ils donnent accès à des produits égaux. La rationalité du travail étant la recherche de l'obtention d'une valeur d'usage dans le moindre temps, l'institution de la coopération appelle la question de l'équité entre participation à la production, exprimée en temps de travail, et participation à la jouissance des produits, exprimée en quantité de valeurs d'usage. « Équité » : conformité à des principes universalisables.

Dans le rapport marchand, souligne Marx, cette relation entre temps de travail demeure structurellement occultée. « Le caractère d'égalité des travaux humains acquiert la forme de valeur des produits du travail » (*Le Capital*, livre I, chap. I). Le rapport entre les producteurs ne se réalise en effet qu'à travers le rapport entre leurs produits, placés sur le marché comme marchandises, définies par leur valeur d'échange, c'est-à-dire par le taux auquel elles s'échangent avec d'autres. Ainsi s'égalisent fictivement des temps inégaux de travail, et se trouvent occultés les rapports inégaux entre personnes. À quoi Marx oppose l'idée communiste d'une association des producteurs qui soit un partage concerté des travaux en même temps que de leurs résultats. C'est-à-dire l'introduction d'une transparence mettant fin à l'occultation du rapport entre les hommes par les rapports entre choses.

La visée de son analyse se révèle quand il en vient à décrypter dans le rapport salarial, sous l'apparence de l'échange d'un service (loué comme une chose) contre une chose (le salaire), une fallacieuse mise en équivalence entre le travail fourni par le salarié et celui, moins grand, impliqué dans les biens auxquels il accède par son salaire ; et à y discerner une appropriation du produit du surtravail par le « non-travailleur », c'est-à-dire par le détenteur des moyens de production, selon un procès régulier, reproducteur de la structure sociale marquée par la prééminence de celui-ci. C'est ainsi que ce qui se trouve occulté sous le rapport entre choses est donc bien un rapport entre travaux, c'est-à-dire entre des personnes, un rapport inégal de spoliation et d'assujettissement, mais qui n'est déchiffrable dans ses conditions et ses effets que comme un « rapport de classes ». Cette analyse implique cependant, on le voit, une référence primaire à la société comme coopération, et à une distribution proportionnée au temps de travail consenti comme à son principe régulateur légitime. Or celle-ci ne saurait rester circonscrite dans le cadre de l'exploitation salariale. Elle s'applique au phénomène universel de l'échange inégal. Car la combinaison des rapports salariaux et marchands à l'échelle internationale fait qu'à travers la médiation monétaire une même marchandise est accessible en contrepartie d'un temps de travail plus court au « centre » qu'à la « périphérie ». Arthur travaille une heure pour être en mesure d'acheter le produit qu'Amadou ne peut obtenir que contre vingt, voire cinquante heures de son propre travail. Il existe donc, en dehors de « l'exploitation salariale » (et en dehors aussi de l'inégalité des producteurs en concurrence dans des conditions d'inégale productivité), une autre dimension de la coopération inégale, qui tient à ce que des travaux

salariés à des taux inégaux ouvrent aux mêmes produits un accès inégal.

Le fétichisme de la marchandise n'est pas une chape de plomb. Et l'on perçoit aisément que certains aujourd'hui travaillent ainsi quasi gratuitement pour d'autres. Pourtant, une fois que l'on a reconnu sous les échanges de choses réputées d'égale valeur les rapports inégaux entre ceux qui les produisent, s'impose à nouveau la représentation qu'ainsi cependant se trouve assuré un échange d'utilités et de services. De sorte que le monde-marché se donne constamment comme un espace de service mutuel, dans lequel les nations plus productives apparaissent comme les bienfaitrices des moins « développées ». Il n'est pourtant de service mutuel que dans l'accord sur ses conditions. Dans le cadre d'une planète où la production, par la médiation du rapport marchand, tend à se constituer en un système unique, en un unique réseau coopératif, se pose désormais ouvertement la question qui s'attache depuis l'aube des temps modernes à la figure du contrat, celle de rapports de coopération universellement acceptables, c'est-à-dire également acceptables par chacun. Il faut donc, au-delà de la percée analytique opérée par Marx, reprendre la question du contractualisme dans son ensemble.

La métastructure et le système

L'engagement contractuel, sous sa forme la plus universelle, s'atteste dans les termes de la déclaration de liberté et d'égalité implicite à toute constitution moderne. La position moderne de liberté, qui rejette toute idée de hiérarchie sociale naturelle, toute prétention de quiconque à imposer unilatéralement ses vues ou son idée du bien, ne s'affirme qu'en se transcrivant dans sa réciproque, la position d'égalité. Égalité et liberté, dans leur congruence mutuelle, forment le contenu de la déclaration contractuelle.

La réalisation immédiate en est la forme d'association dans laquelle les personnes règlent *par voie discursive* tous les problèmes qui s'attachent à la coopération et la place de chacune dans celle-ci ; et l'espace public du discours constitue l'instance critique ultime à laquelle se mesure le propos d'égalité. À l'échelle sociale, cependant, comme la théorie économique institutionnaliste, il ne saurait y avoir de coordination rationnelle des activités qu'à travers les formes, antithétiques mais constamment imbriquées, du marché et de l'organisation (ou plan). Ces formes « rationnelles » de la pratique économique ont précisément pour corrélats, et comme critères de légitimité, les formes, « raisonnables », de la contractualité sociale. La contractualité sociale ne se réalise donc qu'à travers les formes antinomiques de la *contractualité interindividuelle marchande* et de la *contractualité centrale organisationnelle* (planificatrice).

Car c'est dans le déploiement même de ces formes que la contractualité se retourne en son contraire. Et le paradoxe de la modernité est que l'inégalité se développe désormais dans les formes mêmes de la contractualité, schème de l'égalité. D'une part, en effet, l'égal droit à contracter sur un marché, à disposer de son bien, divise le corps social entre ceux qui possèdent un capital qui leur assure la reproduction de leur position structurelle prédominante, et ceux qui ne disposent que de leur force de travail. D'autre part, l'égal droit à contracter centralement et à déterminer avec autrui les fins et les moyens de la production sociale ne se réalise effectivement que par la mise en place de structures hiérarchiques qui comportent, elles aussi, leurs principes de reproduction, c'est-à-dire aussi de monopolisation, par des fractions du corps social, du capital culturel et politique assurant la pérennité de leur prédominance. Et c'est ainsi que la « métastructure » contractuelle donne lieu, tout en étant dialectiquement posée par elles comme leur présupposé, aux « structures » modernes de classes. Il reste que celles-ci impliquent une référence constitutive au principe de contractualité. Les dominés sont constamment interpellés comme libres et égaux. Et ils ne sauraient invoquer d'autre motif à leur combat que ceux de la liberté et de l'égalité. La perspective de l'émancipation relève ainsi proprement d'une ontologie sociale.

L'inégalité n'est donc pas seulement le contraire de l'égalité : dans sa forme spécifiquement moderne, elle tire sa dynamique du développement même de la position égalitaire. Cela ne veut pas dire que le monde ne connaisse désormais que des formes « démocratiques » d'inégalité. D'une part, en effet, ces clivages de classes modernes constituent en eux-mêmes les limites de la démocratie moderne, le principe moderne de la reproduction de l'inégalité et de l'assujettissement. D'autre part, jamais l'inégalité n'est apparue plus flagrante entre ceux qui, au centre, s'approprient et gaspillent les richesses de la planète, et ceux qui, à la périphérie, ne survivent que des miettes du festin. Le paradoxe est que la puissance des nations du centre se soit précisément constituée sur la dynamique d'une forme de société reposant censément sur la référence à l'égalité contractuelle et les formes (économiques et politiques) marchandes-organisationnelles qui s'y rattachent, et que cette supériorité se soit historiquement et cumulativement traduite en capacité impériale de subjuguer les autres, d'instaurer avec elles un rapport durablement inégal.

La transformation moderne de l'égalité en inégalité est donc à comprendre en un double sens : d'une part, à l'intérieur de la *structure* sociale formelle moderne, dans la relation dialectique de la métastructure à la structure, et, d'autre part, à l'intérieur du *système* concret d'occupation géopolitique de la planète.

Le « principe de différence » comme principe de la pratique politique

C'est bien en définitive de la planète qu'il s'agit. Quand A contracte avec B, c'est nécessairement pour un certain usage du monde. Et cet usage concerne aussi les autres usagers, les humains en tant que chacun peut revendiquer un égal droit sur ce même monde. Égal droit de l'occuper, de l'utiliser, de le polluer dans les limites qui le conservent intact pour les générations futures. On est donc fondé à considérer le problème de l'égalité dans ses termes les plus élémentaires, ceux de la coopération entre l'ensemble des usagers du même monde.

En élargissant la thèse de Rawls, on peut aborder cette question dans les termes d'un « principe de différence » : entre individus se reconnaissant comme libres et égaux, les conditions et les fruits de la coopération sociale devraient être partagés de façon égale, à moins qu'une inégale répartition ne soit préférable du point de vue des plus « défavorisés ». Rawls procède ainsi à la construction idéale d'un ordre juste : partant de l'égalité, il introduit l'inégalité (par exemple, de revenu) dans la mesure où elle apparaît souhaitable en vue d'assurer la cohérence fonctionnelle et l'efficacité productive de l'ordre social, et il la fait croître jusqu'au moment où, entraînant des effets inverses, elle cesse d'être souhaitée par les plus « défavorisés ». On note à nouveau que ce n'est qu'à partir d'une position d'égalité que des inégalités – de richesse et de revenu, de liberté et de pouvoir – semblent pouvoir être déduites, comme ce qui peut être considéré comme souhaitable par tous. Une telle construction est supposée servir de référence pour l'appréciation à porter sur les sociétés réelles.

À l'encontre de ce principe, Gerry Cohen a élevé une forte objection, soulignant qu'il n'a pas la même valeur selon la position de celui qui l'énonce. Quand le partenaire supposé plus talentueux, exige, au-delà de ce qui est techniquement requis, un revenu supplémentaire pour accomplir la fonction supérieure qui est la sienne, il ne fait par là qu'exercer un chantage, rendu possible par un certain rapport de forces. Tout un chacun est certes conduit à en tenir compte. Mais il ne peut s'agir là d'un véritable principe de justice. À quoi on peut cependant rétorquer que le principe de différence détermine précisément par lui-même le locuteur légitime : le défavorisé. Son point de vue est le point de vue universalisable, celui que chacun prendrait « sous le voile », dans l'ignorance de son cas particulier. Il ne s'agit pas seulement d'un point de vue d'intérêt rationnel, induit par le caractère dramatique d'une situation dans laquelle, ignorant le sort qui est le mien, je serais porté à la prudence. Car, comme Rawls y insiste, si je suis alors conduit à prendre le point de vue de celui qui aura le moins, c'est parce que ce qui est en jeu c'est le sort d'une personne libre, qui ne saurait considérer comme légitime aucune inégalité (c'est-à-dire aussi aucune sujétion) qu'elle ne pourrait elle-même vouloir. Et l'on ne saurait sans contradiction adopter le point de vue des défavorisés... du point de vue des favorisés, puisqu'il se renverse alors en effet en instrument de chantage. Non seulement le point de vue du défavorisé est le point de vue juste, mais il est, par essence, inaliénable.

D'un autre côté pourtant, on peut admettre, avec G. Cohen, que, dans une société parfaitement juste, soumise au point de vue du défavorisé, aucun privilège, hormis ceux qui feraient corps avec les conditions techniques de l'exercice de talents naturels supposés, ne saurait être justifié. Le point de vue du défavorisé suppose assurément que les infirmités inégales y soient soignées ou compensées avec des moyens assurant à chacun, autant qu'il est possible, une situation égale. Et l'on peut convenir qu'il n'y a pas de société cohérente sans certaines délégations (et donc inégalités) de pouvoir, ni de société efficace si les plus capables ne jouissent, par exemple par une formation plus longue, de conditions propres à l'épanouissement de talents utiles à la société. Mais rien de tout cela ne justifie la constitution de situations personnelles inégales, si bien que, dans la construction d'un monde idéalement juste, où les personnes seraient devenues justes, le principe de différence s'éteint ainsi en principe d'égalité, et que la notion de « point de vue » ne semble avoir été elle-même mise en avant que pour être dépassée. En réalité pourtant, l'objet de la philosophie politique se saurait se réduire à la construction du concept de société juste. Il est aussi de définir l'action juste dans un monde injuste. Le concept de société juste, qui permet de reconnaître l'injustice du monde, nourrit l'exigence *morale* de tendre vers un monde juste. Mais il ne fournit pas par lui-même les principes de la juste pratique dans un monde injuste. Il dit ce qui est *bon*, non ce qui est *juste*, c'est-à-dire exigible, ce au nom de quoi une instance politique légitime peut légitimement employer en dernière instance la coercition, ainsi que ce qui peut être exigé de l'instance politique.

On ne saurait donc concevoir un principe de justice, disant ce que « doit être » une société pour être juste, qui ne soit en même temps un impératif, un « tu dois faire » dans le monde injuste. Soit un impératif *politique*, et non seulement moral. Et l'on retrouve ici la légitimité d'un principe de différence. Non pas en ce qu'il permettrait, comme dans la construction idéale de Rawls, la détermination de l'inégalité légitimable à partir d'une position d'égalité. Car, dans le monde empirique, le problème se pose en sens inverse : ce sont les inégalités qui sont d'abord données (inégalités, c'est-à-dire rapports structurels de domination, d'oppression, d'exploitation, d'exclusion, de chantage). Le principe de différence – compris dans l'ampleur qui lui donne pertinence – se trouve ainsi transposé de la sphère utopique de la « société bien ordonnée » dans laquelle Rawls a

voulu l'enclore, à l'ordre de la pratique politique dans un monde injuste. Et la juste pratique se trouve définie en termes de lutte contre l'inégalité.

Le principe de différence, ainsi formulé, exprime spécifiquement, par contraste avec un simple principe éthique d'égalité, l'exigence de *l'efficience* dans la réalisation des intérêts et des projets de vie des individus. En cela, il constitue une reformulation de l'impératif juridico-politique, au sens kantien, distingué de l'impératif moral : « Agis de telle sorte que ton bon plaisir s'accorde avec celui d'autrui selon une règle universellement acceptable. » Mais il apporte à cette maxime une précision décisive en ce qu'il définit la juste pratique sociale comme celle qui concourt à la maximisation du bien de ceux qui sont le plus dépourvus. Cela n'en fait pas un principe utilitariste, que pourrait invoquer le paternalisme technocratique. Car l'universalisable y est ainsi défini qu'il échappe à toute aliénabilité : le point de vue des « défavorisés » n'existe que pour autant que ceux-ci se constituent comme acteurs sociaux. Ce qui se détermine d'un tel point de vue, c'est la question de savoir quels compromis et quelles politiques d'alliance sont nécessaires pour l'instauration d'un ordre plus juste ; c'est-à-dire aussi quels programmes d'action pour l'abolition des privilèges, des appropriations illégitimes de richesse et de pouvoir, et des formes structurelles qui les perpétuent, doivent être *hic et nunc* engagés. Les principes qui fondent le juste gouvernement et la juste coercition déterminent par cela même la légitime rébellion contre l'ordre établi.

Ce n'est pas dans la description utopique de la société bien ordonnée que se justifie l'invocation « spinoziste » du principe de différence, condition supposée de l'élévation de la puissance des moins puissants, mais en ce qu'il exprime une visée « machiavélienne », celle d'une *pratique* politique d'émancipation, fondée du point de vue de la lutte et de la prudence des dominés. À quoi il faut enfin ajouter que la problématique de la puissance, qui gouverne la sagesse politique, ne saurait, du fait que son concept est celui de la contractualité, nous guider au-delà de la coopération entre contemporains ; et que l'incidence de nos activités sur le sort des humains futurs, qui ne sont pas là pour contracter avec nous, soumet l'idéal du politique à des exigences plus universelles.

● HOBBES T., *Le Léviathan* (1651), trad. fr. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. — LOCKE J., *Second traité du gouvernement civil* (1690), trad. fr., D. Mazel, Paris, Flammarion, 1984. — ROUSSEAU J.-J., *Le Contrat social* (1762), in *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard « Pléiade », t. III, 1964. — KANT E., *Métaphysique des mœurs* (1797), trad. fr., A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968. — HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit* (1821), trad. fr., R. Derathé, Paris, Vrin, 2e éd., 1982. — MARX K., *Le Capital, Livre I* (1867), trad. fr., J. Roy, in *Œuvres,* Paris, Gallimard « Pléiade », t. I, 1963.

▶ ANDRÉANI T. & FERAY M., *Discours sur l'inégalité parmi les hommes,* Paris, L'Harmattan, 1993. — ARNESON R. J., « What it Anything, Renders All Humans Morally Equal ? », *in* JAMIESON D. éd., *Singer and his Critics,* Oxford, Basil Blackwell, 1999, 103-128. — BAKER J., *Arguing for Equality*, Londres, Verso, 1987. — BARCALOW E., *Justice, equality, and rights : An introduction to social and political philosophie*, Belmont (CA), Wadsworth/Thomson Learning, 2004. — BARRY B., *Theories of Justice*, Berkeley, Univ. of California Press, 1989. — BERLIN I., « Equality », in *Concepts and Categories : Philosophical Essays,* Oxford Univ. Press, 1980. — BIDET J., *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995. — BOURDIEU P. & PASSERON J.-C., *La Reproduction*, Paris, Minuit, 1970. — CHARVET J., *A Critique of Freedom and Equality,* Cambridge, Univ. Press, 1981. — COHEN D., *Richesse du monde, pauvretés des nations,* Paris, Flammarion, 1997. — COHEN G., « Incentives, inequalities and community », *in* GRETHE B. P. éd., *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City, Univ. of Utah Press, 1992. — DUMONT L., *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1997. — HAYEK F. VON, *Droit, Législation et Liberté*, Paris, PUF, 1980. — JACOBS L. A., *Pursuing equal opportunities : The theory and practice of egalitarian justice*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2004. — MILLER D., *Social Justice,* Oxford, Clarendon Press, 1976. — NOZICK R., *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988 (trad. de *Anarchy, State and Utopia,* Oxford, Basil Blackwell, 1974). — PAUL E. F., MILLER Jr F. D. & PAUL J. éd., *The Just Society,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995. — RANCIÈRE J., *Le Maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987. — RAWLS J., *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987 (trad. de *A Theory of Justice,* Cambridge (Mass.), Belknap Press, 1971). — ROEMER J., *A General Theory of Exploitation and Classes*, Harvard, Univ. Press, 1982. — SEN A., *Éthique et Économie*, trad. fr., Paris, PUF, 1993. — SFEZ L., *Leçons sur l'égalité,* Paris, Presses de la Fondation des sciences politiques, 1984. — TAWNEY R. H., *Equality* (1931), Londres, Unwin Books, 1964. — VAN PARIJS Ph., *Qu'est-ce qu'une société juste ?,* Paris, Le Seuil, 1991. — WEST R. L., *Re-imagining justice : Progressive interpretations of formal equality, rights, and the rule of law*, Aldershot, Ashgate/Dartmouth, 2003. — Coll. : *Liberté, égalité, différences, Actuel Marx*, n° 8, Paris, PUF, 1990. — *L'Égalité, Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 10, Univ. de Caen, 1985 (notamment l'article d'Alain Fouchard, « L'égalité dans la cité et dans la pensée grecques »).

Jacques BIDET

→ *Antiquité ; Aristote ; Autonomie ; Choix social ; Contractualisme ; Droits ; Égalité ; Fraternité ; Hobbes ; Impartialité ; Justice ; Kant ; Loi naturelle moderne ; Marx ; Platon ; Protection ; Rationalité , Rawls , Société.*

ÉGOÏSME

Égoïsme et altruisme

L'égoïsme et l'altruisme ont toujours représenté des objets d'interrogation pour la philosophie. Platon est l'un des premiers philosophes à se demander si les êtres humains sont capables de se soucier d'autre chose que de leur propre intérêt. La *République* est ainsi consacrée à l'étude de notre aptitude à sacrifier nos intérêts personnels

au nom de la justice. La conception platonicienne de la justice s'intéresse donc principalement au bon ordre de l'âme, mais de nombreux philosophes estiment que le facteur essentiel de la motivation chez Platon est néanmoins lié à une considération « égoïste » individuelle (on agit en vue du bon état de sa propre âme).

En outre, ni Platon ni Aristote ne connaissaient la notion d' « altruisme » telle que la comprend le monde occidental moderne, et bien que ces deux philosophes aient affirmé que la préoccupation morale pouvait dépasser l'intérêt personnel au sens étroit du terme, aucun des deux n'a clairement formulé en tant que tel un concept de souci à l'égard d'autrui (quoique Aristote ait reconnu l'existence de certaines formes particulières d'altruisme : *Éthique à Nicomaque,* VIII, 7, 9 14 ; IX, 5).

Questions de définition

L'égoïsme peut désigner une forme de motivation (le souci de notre propre intérêt), un trait de caractère (un caractère dominé par des motifs égoïstes), ou une doctrine philosophique. Cette dernière prend deux formes : *1)* l' « égoïsme psychologique », selon lequel les êtres humains ne sont capables que de motivation égoïste, et *2)* l' « égoïsme normatif » (parfois nommé, de manière trompeuse, « égoïsme éthique ») qui considère que les personnes *doivent* poursuivre leurs seuls intérêts personnels. Ces deux formes d'égoïsme sont souvent considérées comme allant naturellement de pair. Cependant, en tant que doctrine morale possible, l'égoïsme normatif présuppose en fait la *fausseté* de l'égoïsme psychologique ; en effet, si les individus ne pouvaient agir que de manière égoïste, il serait inutile de leur recommander de le faire.

Le mot « altruisme » a été utilisé dans plusieurs sens différents. Tous ces sens posent cependant une distinction entre l'altruisme et la bienveillance ou bienfaisance – c'est-à-dire la contribution au bien d'autrui. La bienfaisance n'a trait qu'aux résultats (souhaités), alors que l'altruisme renvoie nécessairement à la motivation. Une personne peut profiter de mon action sans que j'aie eu l'intention de l'en faire profiter. Je contribue alors à son bien de manière accidentelle. Même en supposant que j'aie l'intention de lui faire du bien, il ne s'agit pas toujours d'altruisme ; en effet, il peut s'agir de bienfaisance, dans la mesure où il est possible que je fasse du bien à cette personne afin qu'elle me procure en retour un plus grand bien dans l'avenir, auquel cas ma motivation demeure égoïste. Un acte n'est donc altruiste que s'il est motivé par le souci du bien-être d'autrui, autrement dit lorsqu'il est accompli *pour le propre bien d'autrui*, sans que cela comporte de motivation égoïste ultérieure et sous-jacente. C'est en ce sens que l'égoïsme psychologique nie l'existence de l'altruisme.

Quelle que soit sa forme, l'altruisme est donc distinct des émotions et des sentiments tels que l'empathie, la sympathie et la bienveillance. Alors que ces derniers impliquent, comme l'altruisme, une préoccupation pour le bien d'autrui, ils n'impliquent pas nécessairement, à la différence de l'altruisme, une action qui vise le bienfait d'autrui. Ces sentiments peuvent cependant fournir le support de motivations dont dépend l'altruisme.

Ces considérations laissent irrésolues certaines questions de définition. Si quelqu'un agit par sens du devoir pour le bien d'autrui, ce motif n'est pas égoïste. Mais est-il altruiste ? Il ne s'agit pas d'un souci direct à l'égard du bien d'une autre personne, mais d'un engagement moral en faveur de la bienfaisance, engagement qui exprime lui-même le sens du devoir. L' « altruisme » est parfois compris, du moins implicitement, comme désignant *n'importe quel* acte non égoïste visant le bien-être d'autres personnes. Différentes études sur les personnes ayant sauvé des Juifs pendant l'Holocauste révèlent que nombre d'entre elles étaient motivées non seulement par le souci du bien-être de ces individus, mais également par des principes moraux tels que la résistance au mal et à la persécution raciste. Il est trompeur de désigner toutes ces motivations comme étant « altruistes », bien qu'elles aient toutes entraîné un type d'actions héroïques et bienfaisantes qui auraient pu également avoir l'altruisme pour principe.

Une deuxième question est de savoir si l'altruisme requiert le sacrifice de soi ou entraîne, de manière plus générale, une perte ou un risque. Les personnes qui répondent par l'affirmative sont convaincues que, dans chaque situation, nous sommes confrontés à un choix entre notre propre bien et celui d'autrui (mis à part les cas où le hasard fait que notre bien et celui d'autrui coïncident). Cette façon de considérer la motivation humaine est fondée sur la conception, bien connue des économistes, de « l'homme économique rationnel » *(homo œconomicus)*. Cependant, cette façon de voir les choses est manifestement fausse. Il nous arrive souvent d'aider d'autres personnes alors que nous n'en retirons aucun bien. Parfois, encore, nous ne favorisons *ni* notre propre bien, *ni* celui des autres. Enfin, nombre de nos conflits opposent l'un à l'autre différents types d'altruisme (envers la famille ou la nation par exemple), plutôt qu'ils n'opposent l'égoïsme à l'altruisme.

Le mot « altruisme » suggère toutefois une forme de dénégation de soi ou, plus précisément, indique que la personne ne tient pas compte de ses propres intérêts et risque donc une forme de déperdition de ses intérêts personnels. Ainsi, la façon dont nous utilisons le mot « altruisme » ne nous sert guère à éclairer la portée morale de l'altruisme. Le philosophe doit trouver un terme qui désigne une préoccupation active pour autrui, sans toutefois que cela exige ou exclue une perte pour soi-même. Le fait que l'agent subisse ou non une telle perte en agissant par souci pour autrui est une autre question.

Une troisième question de définition a trait à *la portée* de la préoccupation altruiste. Doit-on parler d'altruisme lorsqu'on agit pour le bien d'un ami ou d'une sœur parce qu'on se soucie de leur bien-être ? Ou bien « l'altruisme » doit-il être restreint à une préoccupation « universaliste » pour autrui *pour la simple raison qu'autrui est un être humain* ? Si cette dernière proposition est juste, l'altruisme ne consisterait donc pas tant dans le fait qu'une personne se préoccupe du bien-être de sa sœur, par exemple, *parce qu'elle est sa sœur*, mais seulement dans le fait qu'elle l'aide parce qu'elle est un être humain dans le besoin. Le fait que l'être humain que l'on aide ainsi soit un parent n'est pas pertinent, ou est du moins secondaire pour la motivation de l'action. Le philosophe anglais C. D. Broad nomme « altruisme autoréférentiel » la préoccupation que nous avons pour ceux qui nous sont proches (du fait qu'ils nous sont proches) – tels un frère ou une sœur, un compatriote, un membre du même syndicat –, et suggère qu'il ne s'agit pas *vraiment* d'altruisme (1952).

L'enjeu ici n'est pas purement définitionnel, mais évaluatif. Est-ce que l'altruisme autoréférentiel mérite véritablement l'approbation morale que l'on associe ordinairement au terme d'« altruisme » ? (Nous reviendrons sur ce problème ultérieurement.) La question est aussi en partie de savoir s'il est plus approprié d'interpréter l'altruisme autoréférentiel comme une forme d'égoïsme plutôt que comme une forme d'altruisme. Un argument dans ce sens consiste à dire que, lorsque nous aidons une personne à laquelle nous nous identifions personnellement, c'est nous-mêmes que nous aidons par extension. Kierkegaard (1813-1855) défend ce point de vue dans son traité sur l'amour chrétien (*Les Œuvres de l'amour*, spécialement chap. II B). Il désigne la motivation en question comme « amour (passionné) préférentiel » et l'interprète comme une forme d'égoïsme (possédant toutefois sa propre valeur légitime). Dans la mesure où elle a pour origine des prédispositions inconscientes naturelles, et qu'elle résulte également du fait de s'en remettre consciemment à ces prédispositions, cette motivation est égoïste. L'égoïsme qu'implique un tel amour est révélé par la jalousie personnelle qui sous-tend, selon Kierkegaard, l'amour pour un ami ; il est présent dans l'admiration préférentielle pour cet ami, laquelle ne parvient pas tout à fait à masquer la gloire que l'on tire de cet amour.

L'argument selon lequel tout altruisme autoréférentiel est en fait une forme d'égoïsme est tout à fait convaincant en ce qui a trait à nos amis, aux membres de notre famille et autres personnes proches. Il a cependant été également appliqué aux collectivités dont nous faisons partie (groupe ethnique, profession, nation) malgré l'absence de liens personnels ou d'interactions personnelles directes.

Cet argument déforme cependant la nature de la préoccupation pour autrui lorsqu'elle se manifeste à l'égard d'êtres auxquels nous lient certains attachements ou certains intérêts de groupe. Supposons que mon ami soit dans le besoin et que je doive, pour l'aider, renoncer à un projet qui m'importe. Si je me consacre vraiment au besoin de mon ami et que je pense à la meilleure manière de l'aider, si, en outre, j'essaie de dépasser mes propres préoccupations pour considérer les choses de son point de vue et que j'agis de manière vraiment utile, mon action n'est pas alors orientée en fonction de mon propre intérêt ; je respecte authentiquement le bien de cette personne pour son propre bien. C'est pourquoi cette action mérite d'être dite altruiste. Il en irait tout autrement si j'avais aidé mon ami par peur qu'il ne me rejette et que je ne perde ainsi les avantages de son amitié. *Cette* action-là *serait* égoïste.

Ainsi, tant que la préoccupation porte véritablement sur le bien d'autrui, l'altruisme autoréférentiel est en réalité une forme d'altruisme et non d'égoïsme, même si la préoccupation concerne autrui non pas simplement en tant qu'être humain, mais en tant que personne ayant un certain lien avec moi. À plus d'un égard, il ne s'agit pas toutefois d'un altruisme qui *néglige* les intérêts de l'agent. Car si j'entretiens une relation avec une autre personne – et dans l'hypothèse où cette relation me serait chère – je confirme alors pour moi-même la valeur de cette relation en agissant pour le bien de cette personne. Dans des circonstances normales, cette valeur conditionne ma motivation de venir en aide à mon ami. Cependant, on ne doit pas exagérer cet élément d'analyse. Dans des circonstances exceptionnelles, l'amour d'un ami peut nous inciter à renoncer à une chose qui revêt une grande valeur à nos yeux, y compris notre propre vie, dont la valeur est probablement plus grande que celle de l'amitié.

L'égoïsme psychologique

La doctrine de l'égoïsme psychologique rejette l'idée selon laquelle l'altruisme existe vraiment dans les formes que nous venons d'évoquer. Dans le *Léviathan*, Thomas Hobbes (1588-1679) estimait que l'égoïsme psychologique pouvait prendre deux formes influentes et distinctes ; la première est celle de l'« égoïsme hédoniste », selon lequel les personnes n'ont de motivation que pour rechercher leur propre plaisir et éviter toute douleur (*Léviathan*, I, 6), alors que la seconde déclare que certains biens – le pouvoir (*Léviathan*, I, 10, 11), la gloire (I, 6 ; I, 13), la conservation de soi (I, 13) – sont recherchés pour eux-mêmes, et non simplement pour le plaisir qu'ils procurent. Mais ce ne sont là des biens que pour l'agent, ce qui confirme alors la nature égoïste de cette seconde forme.

Bien qu'il n'ait pas été complètement constant à l'égard de cette question, Emmanuel Kant (1724-1804) considère généralement que les moti-

vations empiriques sont de nature égoïste (cette perspective est plus marquée dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* [IIe section ; Ak. IV, 407-408 ; Pl. II, 267-269], et dans la *Critique de la raison pratique* [1re partie, § 4 ; Ak. V, 27-28 ; Pl. II, 639-640] que dans la *Métaphysique des mœurs* qui est une œuvre plus tardive, où Kant semble reconnaître la possibilité d'une sympathie non égoïste à l'égard du bien-être d'autrui [II, 2, § 37-41 ; Ak. VI, 462-465 ; Pl. III, 758-762]). Abstraction faite du sens du devoir, toute motivation humaine viendrait d'une « inclination », d'un désir ressenti par le moi. Cette forme d'égoïsme psychologique, qui se rapporte à la « satisfaction du désir », diffère des deux formes d'égoïsme mentionnées plus haut, puisqu'elle ne fait pas nécessairement du plaisir le but ultime de tout désir (mais on trouve également chez Kant une doctrine de l'hédonisme égoïste).

Les tenants de l'égoïsme psychologique reconnaissent généralement que certains actes sont *apparemment* altruistes, mais ils déclarent également que, sous les apparences, la bienfaisance recouvre en fait un but égoïste (que ce soit le fait de se mettre en valeur soi-même, de jouir d'un certain prestige aux yeux des autres, ou d'obtenir quelque bénéfice secret que l'on cherche à dissimuler). Par ailleurs, les enseignements de la psychanalyse et du marxisme nous ont appris à repérer les formes de motivation égoïste que comportent certaines actions apparemment altruistes. La tendance matérialiste du marxisme considère que la défense d'idéaux politiques nobles correspond, en définitive – bien que de façon généralement inconsciente –, à des intérêts économiques et matériels. Cependant, le marxisme matérialiste n'est pas une théorie qui coïncide pleinement avec l'égoïsme psychologique, dans la mesure où il ne formule pas de thèses distinctes quant aux motivations de chaque individu selon les occasions. Plus encore, les idéaux moraux et sociaux du marxisme humaniste (c'est le cas aussi des idéaux implicites ou clairement reconnus du marxisme matérialiste) semblent présupposer que les êtres humains sont capables d'avoir des motivations en vue de la coopération, qui sont incompatibles avec l'égoïsme psychologique.

Selon certaines interprétations, la psychanalyse se rapproche davantage de l'égoïsme psychologique proprement dit. La primauté de la motivation inconsciente – qui est entièrement égoïste selon Freud (du moins au sens de la « satisfaction du désir ») – de même que la conception de la conscience comme Surmoi selon laquelle ce Surmoi serait fondé sur une peur intériorisée de la sanction parentale, donneraient ainsi lieu à une perspective proche de l'égoïsme psychologique. Mais, en même temps, la possibilité d'une thérapie psychanalytique réussie – que la psychanalyse postule théoriquement – semble permettre d'espérer qu'au moins quelques individus puissent apprendre à aimer d'autres personnes pour elles-mêmes, et à éviter – au moins en partie – la prison égoïste de la psychose et de la névrose.

En s'inspirant du marxisme et de la psychanalyse, de même que de certaines autres traditions qui démasquent un altruisme apparent, il semble possible, en principe, de dégager une explication qui interprète pratiquement toute action comme étant égoïste. Seulement, il arrive que de telles explications ne correspondent pas aux faits. L'importance accordée aux interprétations égoïstes est souvent le résultat non pas d'une attention méticuleuse à l'égard des faits, mais d'un engagement théorique préalable en faveur de l'égoïsme psychologique comme tel.

Dans ses *Five Sermons* (I : 7, IV et XI), l'évêque Joseph Butler (1692-1752) présente une réfutation classique et définitive, aux yeux de nombreux philosophes, de l'égoïsme psychologique (en particulier des deux courants que l'on trouve associés dans la théorie de la motivation défendue par Thomas Hobbes). Selon Butler, la nature humaine contient des désirs distincts (ou des « affects »). Parmi ces désirs, certains sont dirigés vers des biens qui nous concernent, d'autres vers le bien-être d'autrui. Or, assimiler les désirs qui se rapportent au bien-être d'autrui à ceux qui se rapportent à notre propre bien déforme la nature des précédents. Bien que la satisfaction de tous ces désirs procure du plaisir à l'agent, l'objet du désir n'est pas le plaisir lui-même, mais l'objet dont l'obtention procure du plaisir.

La critique que fait Butler de l'égoïsme psychologique est convaincante en soi, mais elle ne fournit pas d'explication satisfaisante de l'altruisme. Toutes les formes d'altruisme ne sont pas suscitées par des « désirs » altruistes. Il nous arrive de répondre parfois au besoin d'une autre personne non parce que nous souhaitons d'abord le bien de cette personne, mais parce que sa situation de détresse éveille directement une motivation à l'aider (par compassion, par sympathie, ou par tout autre sentiment de même nature). En outre, il est tout à fait possible qu'une action altruiste de cet ordre ne procure aucun plaisir à l'agent, du moins dans la forme dont parle Butler, à savoir comme satisfaction d'un désir préexistant. S'il est vrai que les désirs et les plaisirs altruistes sont les plus pleinement altruistes, et que nous pouvons promulguer l'altruisme dans le monde en l'enseignant et en donnant aux gens les moyens de prendre plaisir au bien-être des autres, il n'en reste pas moins que l'altruisme ne revêt pas toujours la forme d'un acte inspiré par de tels désirs.

L'égoïsme psychologique est régulièrement réapparu tout au long de l'histoire de la pensée morale. Nombreux sont les philosophes qui trouvent encore attrayante l'idée selon laquelle une personne agissant à l'encontre de ses intérêts et en faveur des intérêts d'autrui tout en choisissant librement de faire ce qu'elle fait, fait alors néces-

sairement ce qu'elle désire le plus faire. Ce qui signifie qu'elle fait ce qui lui semble être le plus satisfaisant pour elle, et qu'elle agit par conséquent toujours de manière égoïste.

Cet argument n'est pas un simple artifice verbal. En un certain sens, les habitants du Chambon-sur-Lignon « voulaient » aider les milliers de réfugiés juifs venus dans leur village et les sauver de la France vichyssoise, mais ce sens du mot « vouloir » élude la distinction entre égoïsme et altruisme. Car si on étend la notion d' « égoïsme » au point d'y *inclure* le souci du bien d'autrui pour lui-même, alors l'égoïsme n'exclut plus l'altruisme ; la doctrine de l' « égoïsme psychologique » se résume à une tautologie et perd tout intérêt.

L'altruisme et le bien d'autrui

Alors que l'altruisme vise le bien d'autrui, la présence d'une motivation altruiste ne garantit pas que ce bien soit atteint. Car l'altruisme se rapporte au motif et au résultat escompté, et non au résultat effectif. L'agent peut mal comprendre la nature du bien d'autrui et rechercher quelque chose qui puisse faire du tort à autrui, ou encore une chose qui ne lui apporte de toute façon aucun bienfait.

Ainsi faut-il ajouter à la motivation altruiste la compréhension de ce qu'est le bien d'autrui, afin de mieux s'assurer que l'altruisme entraîne de fait une action bienfaisante. Mais une telle compréhension peut-elle vraiment être simplement extérieure à l'altruisme lui-même ? Car on pourrait affirmer que si l'agent est véritablement soucieux du bien d'autrui – ce qui est une condition de l'altruisme –, il doit être soucieux de comprendre quel est ce bien. Le fait que cet agent ne manifeste pas un tel souci signifie peut-être alors que son action n'est pas vraiment altruiste.

Ce raisonnement revêt une valeur évidente lorsque nous démontrons à l'agent que sa conception du bien d'autrui est erronée, mais qu'il maintient néanmoins fermement sa propre opinion contre notre démonstration. Un tel comportement semble aller à l'encontre du type de préoccupation pour le bien d'autrui que requiert l'altruisme. Pourtant, lorsque l'agent a une certaine conception du bien d'autrui et qu'il n'est pas mis en présence de preuves contestant cette conception, nous hésitons à dire d'un tel agent qu'il n'est pas altruiste, même si la conception qu'il a du bien d'autrui est fausse et qu'il ne fait rien pour en vérifier la vérité. Ainsi, la notion d' « altruisme » semble se rapporter avant tout à la motivation à agir pour autrui plutôt qu'à la compréhension (du bien d'autrui) ; toutefois, cette compréhension du bien d'autrui joue un rôle secondaire quant à la question de savoir si nous sommes en présence d'une action altruiste ou non.

Il se peut aussi que l'usage des termes d' « égoïsme » et d' « altruisme » contribue à obscurcir la question. La philosophe féministe Nel Noddings étudie les phénomènes de l'égoïsme et de l'altruisme dans les travaux qu'elle a consacrés à l' « éthique de la sollicitude » *(ethics of care)*. Pour Nel Noddings, le souci pour autrui suppose nécessairement une réceptivité à l'être de l'autre personne (cette conception prend racine dans la philosophie de Simone Weil). Le souci d'aider autrui et celui de comprendre quel est son bien constituent les facteurs, étroitement liés l'un à l'autre, de cette réceptivité. Ainsi conçu, le souci d'autrui relie donc les aspects motivationnel et cognitif en un tout indissociable, alors que le terme d' « altruisme » encourage une séparation quelque peu artificielle de ces aspects.

La question de la compréhension du bien d'autrui se pose dans le contexte de la motivation inconsciente ; elle est liée à l'importance du rôle qu'a cette motivation dans l'attitude altruiste. On en trouve un exemple frappant chez Anna Freud (1895-1982), qui décrit le cas d'une de ses patientes – une gouvernante. Celle-ci donne l'impression de s'occuper de ses amis et des enfants qui sont à sa charge de manière sincère et en toute dénégation de soi. En cours de traitement, Anna Freud s'aperçoit toutefois que la gouvernante est motivée de façon inconsciente par le fait de vivre à travers les autres ses propres désirs d'affection, de vie romanesque et de réussite. En accord avec sa perspective psychanalytique, Anna Freud semble découvrir un altruisme conscient qui est en même temps une forme d'égoïsme inconscient. Mais on peut aussi objecter à cette interprétation que les actions de la gouvernante sont néanmoins altruistes, puisqu'elles manifestent une préoccupation authentique pour le bien-être des enfants et de ses amis.

Cependant, cet égoïsme inconscient n'est pas simplement un facteur motivationnel ; il affecte également la compréhension que la gouvernante a de ses amis et de ceux dont elle s'occupe. Car elle leur attribue parfois, comme l'expose Anna Freud, des souhaits et des désirs qu'ils ne ressentent pas vraiment, mais qui sont ceux de la gouvernante, et qu'elle ne peut admettre elle-même. Dans ces cas-là, l'incapacité à comprendre le bien d'autrui est causée par une projection inconsciente de nos propres souhaits sur les autres et constitue en ce sens une forme d'égoïsme dans notre relation aux autres, ce qui tend à réfuter le fait que nous soyons alors en présence d'altruisme.

Dans ses romans et dans ses essais philosophiques, Iris Murdoch expose avec perspicacité un élément plus général : l'échec à comprendre le bien d'autrui *est* souvent lié à des désirs et à des espoirs inconscients qui nous empêchent de voir clairement autrui comme un être différent de nous. Dans de tels cas, il est possible de s'interroger quant à l'existence même de l'altruisme. Toutefois, une mauvaise compréhension du bien d'autrui ne vient pas *toujours* d'un égoïsme inconscient. Elle peut être parfois de nature idéologique ou sociale (la société ou nos tendances politiques nous inspi-

rant de fausses conceptions du bien de certains groupes de personnes), ou représenter simplement une mauvaise compréhension innocente, fondée sur la seule ignorance. Aucune de ces diverses causes d'incompréhension ne représente ni n'exclut nécessairement une rigidité ou un refus d'admettre les preuves qui pourraient réfuter la conception que l'agent se fait du bien d'autrui, rigidité et refus qui remettent alors l'altruisme en question.

L'altruisme et le souci du bien d'autrui posent un autre problème. Dans certaines circonstances en effet, il peut être préférable de ne pas satisfaire le besoin d'une personne par une action bienfaisante, mais de permettre à la personne de satisfaire elle-même son besoin grâce à ses propres moyens. Une trop grande assistance peut causer ou renforcer une forme de dépendance, ce qui entrave la faculté d'autonomie d'autrui. Ce souci est toutefois exagéré chez les tenants de l'ultra-libéralisme économique et chez un philosophe comme Henry Sidgwick (1838-1900), lequel considérait qu'il valait mieux que chaque adulte s'attendît généralement à ce que ses besoins soient satisfaits par lui-même plutôt que par les autres (*Methods of Ethics*, IV, chap. 3). Le point de vue kantien offre ici une réponse appropriée : nous sommes des êtres dépendants et devons compter les uns sur les autres pour satisfaire certains de nos besoins (*Métaphysique des mœurs*, II, § 48 ; Ak. IV, 473-474 ; Pl. III, 772-773).

Il reste qu'une conception purement interventionniste de l'altruisme n'est pas satisfaisante, même si le terme d'« altruisme » semble suggérer l'existence d'une telle conception dans la langue commune et chez les philosophes. On peut répondre à cette difficulté en s'assurant que l'autonomie d'autrui soit toujours incluse à titre d'élément constitutif de l'idée qu'on se fait de son bien. Cependant, la *reconnaissance* du bien que représente l'autonomie est parfois compatible avec l'absence totale de *souci* pour autrui. En outre, s'abstenir d'agir peut être le résultat d'une simple indifférence plutôt que d'un souci à l'égard de l'autonomie d'autrui. Défini comme une manière active de rendre autrui capable d'assurer son bien, le concept de sollicitude de Nel Noddings représente ici une orientation utile pour la réflexion.

La valeur de l'altruisme et de l'égoïsme

Certains philosophes, comme Schopenhauer (1788-1860), situent l'altruisme au centre de la moralité et ne confèrent au motif de l'égoïsme qu'une valeur négative. Certains courants de la tradition chrétienne (dont Kierkegaard est le représentant en philosophie) défendent également ce point de vue. Mais d'autres traditions morales – telles que la tradition aristotélicienne de l'éthique de la vertu, par exemple – soulignent qu'il existe de nombreuses autres vertus à côté des vertus altruistes (tels la justice, le courage, la sagesse, l'honnêteté). Il semble évident que de nombreuses qualités de caractère que nous valorisons ne peuvent être réduites à des formes d'altruisme (à moins que l'« altruisme » ne soit identifié par erreur avec toute motivation non égoïste qui recherche un bien impliquant d'autres personnes, comme nous l'avons vu plus haut). Friedrich Nietzsche (1844-1900) est allé plus loin et a condamné l'altruisme, qu'il tenait pour être fondé sur le ressentiment et le désir d'échapper au moi et aux valeurs supérieures que seul le moi peut créer, telles que le courage et la force spirituelle (voir *Humain, trop humain,* I, § 57, § 107 ; « Le Voyageur et son ombre », § 285 ; *Ecce Homo,* « Pourquoi je suis si avisé », § 9).

De toute évidence, la valeur morale de l'altruisme dépend de la définition de l'altruisme à laquelle on se réfère. Ainsi, la forme d'altruisme que nous avons définie comme exigeant la répression ou la négation de soi se prête plus aux critiques de Nietzsche quant à son enracinement dans la négation de soi, que l'altruisme défini comme un souci actif à l'égard d'autrui comme tel. Bien que défendant la perspective de Nietzsche selon laquelle le souci d'autrui peut être le résultat d'une autodévalorisation et de la fuite hors de soi-même, Max Scheler (1874-1928) insiste sur le fait que le souci d'autrui peut prendre racine dans un moi fort, doué de respect de soi et de confiance en lui-même (*Nature et formes de la sympathie,* 1913). Mais parce qu'un tel moi peut pourvoir à ses propres besoins sans être absorbé en lui-même et sans devoir constamment se soutenir lui-même, il peut s'occuper des besoins des autres sans avoir l'impression d'être diminué.

Cet argument postule que certains traits de caractère, comme certaines motivations ou activités centrées sur le moi ont de la valeur, et que la négation de soi peut souvent être mauvaise. Selon la conception morale commune, le fait de négliger ses propres intérêts se reflète négativement sur le caractère ; il vaut mieux alors concentrer pour un temps l'attention sur soi-même plutôt que sur les autres. Certains courants de la pensée féministe ont repris cette idée « nietzschéenne » et lui ont donné une interprétation sociale, selon laquelle ce serait la société qui inciterait les femmes à considérer que leur propre valeur est liée à une éthique du service à autrui, plus spécialement – mais non exclusivement – au mari et aux enfants. La forme malsaine d'altruisme que présentait la gouvernante décrite par Anna Freud semble être due en partie au fait que la société l'avait empêchée de réaliser ses propres ambitions du fait qu'elle était une femme. La société masculine aurait ainsi dissuadé la gouvernante de reconnaître ses propres besoins – qui n'étaient pas entièrement « féminins » – et l'aurait ainsi privée d'un mode de vie sain (incluant ses relations aux autres et son engagement à les servir), qu'elle aurait pu établir en fonction de ses exigences personnelles.

La pensée morale commune fait également l'éloge de certaines vertus centrées sur le moi, ou

de vertus qui ne peuvent être utilisées qu'à des fins personnelles, telles que la prudence, le courage, la sagesse, le bon sens et le sentiment de dignité personnelle. Certains philosophes reconnaissent ce fait, mais refusent néanmoins d'appliquer à ces vertus le terme approbateur de « moral » qu'ils réservent aux seules vertus orientées vers autrui – les vertus altruistes proprement dites. Seulement, du fait qu'elle n'offre aucune explication du mot « moral » qui ne soit déjà présupposée par la distinction ainsi établie entre vertus « morales » et vertus « non morales », cette solution élude le problème. Il semble sage de s'inspirer ici de la pensée commune en ne posant *pas* de façon tranchée une distinction de valeur entre ces différents types de vertu, selon qu'ils présentent des traits plus ou moins égoïstes ou altruistes. Nous trouvons dans chaque catégorie des exemples de vertu qui ont plus ou moins de valeur. En outre, un certain nombre de vertus ne peuvent pas être si aisément identifiées à l' « égoïsme » ou à l' « altruisme ».

Ces réflexions remettent en question la vue simpliste qui consiste à conférer une valeur suprême à l'altruisme et à refuser d'accorder quelque valeur positive à l'égoïsme. Mais elles rendent également tout à fait irrecevable la doctrine de « l'égoïsme normatif ». La promotion de nos seuls intérêts personnels ne saurait être une philosophie qui puisse inspirer une vie de dignité, d'une part, parce que nous omettons ainsi les nombreuses vertus qui ne sont pas purement égoïstes et que, d'autre part, nous sommes alors incapables de distinguer, en matière d'intérêts personnels, entre ce qui est admirable et ce qui ne l'est pas. Voir tous les films que l'on veut est une activité égoïste qui peut être tout à fait acceptable, à condition que les autres obligations ne soient pas négligées, mais ce n'est guère *admirable*. En revanche, affirmer sa dignité quand elle est menacée constitue un acte égoïste, mais néanmoins admirable.

Les cas particuliers d'altruisme ont une valeur plus ou moins grande selon la présence ou l'absence de divers facteurs. Le risque ou le sacrifice constituent l'un de ces facteurs, même si ce facteur peut être dissocié de l'altruisme comme tel. Si le fait de négliger les intérêts du moi peut, dans certaines circonstances, contribuer à amoindrir la valeur morale de l'altruisme, la présence d'un sacrifice ou d'un risque peut dans de nombreux cas conférer à l'acte une valeur plus grande que s'il ne comportait aucun risque ou aucun sacrifice. Nous portons une admiration toute particulière à ceux qui ont sauvé des Juifs pendant l'Holocauste, précisément parce qu'ils risquaient leur vie, ou l'emprisonnement et la torture, pour sauver la vie d'autrui et s'opposer ainsi au racisme, alors que nous attachons une valeur moindre aux actions qui permettent également de sauver des vies, mais qui ne comportent pas de risque pour l'agent. Par ailleurs, nous attachons une certaine valeur morale aux petits actes de bonté authentique qui n'entraînent aucun risque ou sacrifice de la part de l'agent.

Un second facteur d'évaluation se rapporte à l'importance du bien causé à autrui par l'action altruiste. Toutes proportions gardées, on accorde plus de mérite à un acte qui, de façon intentionnelle, entraîne un grand bien, qu'à un acte qui entraîne un moindre bien. La question de la différence entre l'altruisme universaliste pur – la préoccupation pour l'autre simplement en tant qu'être humain – et les formes d'altruisme plus particularistes que C. D. Broad nomme « autoréférentielles », est plus compliquée. D'un certain point de vue, le premier semble avoir plus de valeur que les seconds, du fait que sa portée est plus étendue et qu'il ne dépend pas d'une relation préalable (de nature personnelle ou collective) entre l'agent et la personne qui a besoin d'aide. William Galston a repris l'exemple de ces individus qui sauvèrent des Juifs par altruisme universaliste pour défendre l'idée selon laquelle un tel altruisme n'est pas entièrement positif, puisqu'il comporte des coûts moraux. Il attire l'attention sur le fait que certains de ces sauveteurs mirent la vie des membres de leur propre famille en danger, et en tire la conclusion que l'altruisme universaliste peut parfois exiger une atténuation des liens affectifs personnels et des obligations particulières.

Nous sommes ainsi parfois confrontés à des compromis entre différents types de finalités altruistes. Les personnes qui consacrent leur vie à « Médecins sans frontières » peuvent avoir moins de temps pour se consacrer à l'action civique dans leur ville ou leur quartier – ou même simplement à leur famille –, que les personnes qui font peu de choses pour la communauté mondiale. Mais ces compromis s'imposent beaucoup moins souvent que Galston ne l'affirme. Magda Trocme, l'épouse du pasteur du Chambon, semble avoir très bien pris soin de ses enfants tout en s'engageant pleinement et sincèrement dans des activités de secours « universalistes » du village. De façon plus générale, de nombreuses personnes parviennent à atteindre un équilibre moralement admirable entre l'altruisme particulariste et l'altruisme universaliste. Développer chez les enfants une préoccupation universaliste à l'égard de personnes étrangères semble constituer une part importante de l'éducation morale, et fait partie intégrante d'une bonne éducation en général.

Égoïsme normatif, altruisme et rationalité

Au cours des dernières décennies, les philosophes de langue anglaise se sont posé la question de savoir s'il pouvait être rationnel d'être altruiste, auquel cas la thèse de l'égoïsme normatif (qui affirme qu'il est simplement rationnel d'être égoïste) serait erronée. Thomas Nagel (cf. *The Possibility of Altruism*) affirme pour sa part, à l'encontre de la thèse de l'égoïsme normatif, que la raison nous oblige à reconnaître que nous ne som-

mes qu'une personne parmi d'autres, et que nous avons donc raison de favoriser les intérêts de n'importe quelle autre personne autant que les nôtres. Nagel soutient que nous avons à certains moments autant de raisons d'agir en faveur de ce que deviendront nos propres intérêts dans le futur que pour favoriser les intérêts d'autrui.

Derek Parfit *(Reasons and Persons)* défend un point de vue complexe et influent sur ces questions. Il défend l'égoïsme normatif en premier lieu contre l'idée selon laquelle l'égoïsme produirait souvent le contraire du but visé, puisqu'une personne qui poursuit de manière délibérée son propre bonheur échoue souvent à l'atteindre. Parfit affirme que l'égoïsme normatif n'implique pas nécessairement que toutes les actions d'un agent aient pour finalité explicite son propre bonheur. Si, au contraire, le meilleur moyen d'atteindre le bonheur est d'oublier que c'est là ce qu'on recherche, afin, par exemple, de pouvoir se consacrer à des activités et des relations humaines pour elles-mêmes – ce qui aura pour résultat de procurer un certain bonheur – alors, selon Parfit, l'égoïsme normatif doit prescrire une attitude consciente non égoïste. Le but ultime de l'égoïsme normatif est donc le bonheur de l'individu ; il ne comporte aucun engagement à l'égard d'un moyen particulier pour atteindre ce but. Si ce moyen nécessite que l'agent lui-même ne croie pas à l'égoïsme normatif, c'est donc là ce que prescrira l'égoïsme normatif.

Mais, affirme Parfit, l'égoïsme normatif commet une erreur en hypostasiant l'unité du moi et en prescrivant de chercher à en satisfaire les intérêts. Les états successifs du moi au cours du temps sont des « états de la personne », liés entre eux par une similarité psychologique, et non par une unité métaphysique telle que l'identité personnelle, laquelle permet cette division si tranchée entre le moi et l'autre que présuppose l'égoïsme normatif. Pour Derek Parfit, il n'y a qu'une différence de degré entre les liens qui nous unissent aux états de notre personne future et ceux qui nous unissent aux états des autres personnes.

Il arrive aussi que le débat au sujet de l'altruisme, de l'égoïsme et de la rationalité soit fondé sur différentes façons de définir le « rationnel » ou le « raisonnable ». Comme Schopenhauer l'a souligné, ce n'est pas la rationalité qui m'empêche d'assassiner un rival détesté, et de nombreuses personnes très méchantes peuvent être tenues pour « rationnelles » au sens courant du terme. Mais, à chaque fois, le rôle de la rationalité quant à la question du statut éthique de l'égoïsme et de l'altruisme demeure obscur. Il se peut tout simplement que la moralité ait moins de rapport avec la rationalité que nombre de philosophes l'ont supposé. Quoi qu'il en soit, la *rationalité* de l'égoïsme normatif ne résout pas la question de sa *valeur* morale comme mode de vie.

► ALBERONI F. & VECA S., *L'Altruisme et la Morale*, Paris, Ramsay, 1989. — BIDDLE C., *Loving life : The morality of self-interest and the facts that support it*, Richmond, Va., Glen Allen Press, 2002. — BLUM L., *Friendship, Altruism, and Morality*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980. — BRINK D., « Rational Egoism and the Separeteness of Persons », *in* DANCY J. éd., *Reading Parfit*, Oxford, Basil Blackwell, 1997, 96-134. — BROAD C. D., « Egoism as a theory of human motives », *Ethics and the History of Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1952. — BUTLER J., *Five Sermons Preached at the Rolls Chapel* (1726), Indianapolis, Hackett, 1983 (trad. fr. PUF, 1999) ; *The Works of Joseph Butler*, éd. J. H. Bernard, Londres, vol. 1, 1900. — DANCY J. éd., *Reading Parfit*, Oxford, Basil Blackwell, 1997. — FREUD A., « Une forme d'altruisme » (1946), *Le Moi et les mécanismes de défense*, trad. de l'all. A. Berman, Paris, PUF, 1949. — GALSTON W., « Cosmopolitan altruism », *Social Philosophy and Policy*, vol. 10, n° 1, hiver 1993 (numéro spécial sur l'altruisme). — HAMPTON, *The Authority of Reason*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — HOBBES T., *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* (1651), trad. de l'angl. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. — KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. de l'all. V. Delbos, revue par F. Alquié, t. II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985 ; *Critique de la raison pratique* (1788), in *Œuvres philosophiques*, trad. de l'all. L. Ferry & H. Wismann, t. II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985 ; *Métaphysique des mœurs* (1797), 2[e] partie, trad. de l'all. J. & O. Masson, t. III, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985. — KIERKEGAARD S., *Les Œuvres de l'amour* (1847), trad. du danois P. H. Tisseau & E. M. Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1980. — KORSGAARD C. M., *The myth of egoism*, Lawrence, Kan., Univ. of Kansas, 2000. — LEARY M. R., *The curse of the self : Self-awareness, egotism, and the quality of human life*, New York, Oxford Univ. Press, 2004. — MAC KINNON A., *Love and Freedom*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — MANSBRIDGE J. éd., *Beyond Self-Interest*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1990. — MURDOCH I., *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970 (trad. fr. C. Pichevin, *La Souveraineté du bien*, Combas, L'Éclat, 1994). — NAGEL T., *The Possibility of Altruism*, Oxford, Clarendon Press, 1970. — NODDINGS N., *Caring : A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, California, Univ. of California Press, 1984. — OLINER S. & P., *The Altruistic Personality : Rescuers of Jews in Nazi Europe*, New York, Free Press, 1988. — PAUL E. F., MILLER F. D. & JEFFREY P., *Self-Interest*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — POST S. G. éd., *Altruism & altruistic love : Science, philosophy, & religion in dialogue*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2002. — RAND A., *La Vertu d'égoïsme*, Paris, Les Belles Lettres, 1993. — REEKIE G., *Measuring Immorality*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie* (1913), trad. fr. A.-M. Lefebvre, Paris, Payot, 1971. — SCHOPENHAUER A., *Le Fondement de la morale* (1842), trad. fr. A. Burdeau, Paris, Aubier-Montaigne, 1978. — SEGLOW J. éd., *The ethics of altruism*, Portland, Or., F. Cass Publishers, 2004. — SHAVER R., *Rational Egoism. A Selective and Critical History*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — SINGER P., *How Are We to Live*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — SOBER E., NILSON D. S., *Unto Others. The Evolution of Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1998. — THOMAS L., *Living Morally : A Psychology of Moral Character*, Philadelphie, Temple Univ. Press, 1989. —

WILSON E. O., *Sociobiologie* (1975), Monaco, Le Rocher, 1987 (avec la coll. de Y. Christen).

Lawrence A. BLUM

→ *Amour de soi ; Autrui ; Butler ; Charité ; Communauté; Corps ; Droits ; Féministe (Éthique) ; Intérêt ; Kant ; Pitié , Rationalité ; Relations interpersonnelles ; Schopenhauer ; Sidgwick , Sympathie.*

ÉGYPTE PHARAONIQUE → Mésopotamie et Égypte pharaonique

EMBRYON → Avortement ; Maternité

EMERSON Ralph Waldo → Transcendantalisme

ÉMOTIONS

Les émotions morales

Dans un texte qui date du XVIIIe s. et qui a inspiré un film de Truffaut, le docteur Jean Itard raconte une expérience dont le but est de résoudre la question suivante : l'enfant sauvage, élevé jusqu'à l'adolescence sans contact avec les humains, mais soumis ensuite à une discipline destinée à le rendre capable de vivre en société, a-t-il acquis « le sentiment désintéressé de l'ordre moral » ? L'expérience consiste à lui infliger une punition injuste. L'enfant réagit avec fureur et indignation. Le docteur Itard y voit une « preuve incontestable que le sentiment du juste et de l'injuste, cette base éternelle de l'ordre social, n'était plus étranger au cœur de mon élève. En lui donnant ce sentiment, ou plutôt en en provoquant le développement, je venais d'élever l'homme sauvage à toute la hauteur de l'homme moral » (*Mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron*, sect. 52).

Cette expérience, qu'interdiraient sans doute les comités d'éthique qui régissent actuellement la recherche expérimentale, soulève plusieurs questions.

Tout d'abord, elle est fondée sur la supposition que le sens de l'injustice se manifeste sous la forme d'une réaction émotionnelle. D'où la question : quel est le rapport entre le jugement moral et l'émotion ? Deuxièmement, elle suppose que cette réaction émotionnelle sera mesurable sans le concours du discours. Cela veut dire que l'expression de la colère ne saurait se confondre avec celle de la honte ou de la tristesse : ces expressions seraient donc naturelles. Ce qui soulève une deuxième question : dans quelle mesure les sentiments qui incarnent les jugements moraux sont-ils *naturels* ? Troisième question : si l'on admet que l'expérience est concluante, quelle était l'origine du sentiment moral dont elle a révélé l'existence chez l'enfant ? Ce sentiment doit-il être considéré comme le fondement du sens moral, ou en est-il, au contraire, la conséquence ? Quatrièmement, Itard parle ailleurs du développement émotionnel de l'enfant en général. Quel est l'élément spécifique qui rend morales certaines émotions, à la différence des autres ?

Un autre élément se présente ici à l'esprit : c'est la *complexité.* Ce qui amène une cinquième question : le sentiment de la justice et de l'injustice, manifesté par l'enfant sauvage, mérite-t-il à proprement parler ce nom s'il ne fait pas partie d'un réseau de notions et d'émotions parentes ? Quel que soit le principe de sélection des émotions morales, la honte, la colère et l'indignation ne sauraient en être qu'un échantillon. Mais ces émotions ne sont ce qu'elles sont que les unes par rapport aux autres. Ne faudrait-il pas exiger de toute notion d'une émotion morale qu'elle fasse partie d'un réseau de notions entrelacées ? Une réaction émotionnelle isolée, pour peu qu'elle ait tout l'air d'un mouvement de la sensibilité morale, ne saurait être probante. Serait-il croyable que le premier mot d'un enfant ne soit ni « non » ni « maman » mais « injustice » ? Toute parole relevant de la morale suppose tout un vocabulaire, fût-il latent. De même, il semble bien que les émotions, du moins prises une à une, sont trop *simples* pour qu'on admette qu'elles nous enseignent quelque chose de la morale. Enfin, Itard était-il en droit de juger que les émotions de l'enfant doivent être considérées comme morales indépendamment de leur légitimité, ou bien est-ce très exactement en vertu de leur légitimité qu'elles sont définies comme émotions morales ? Autrement dit, est-on en droit d'avoir des émotions dites morales, même au cas où celles-ci sont erronées ?

Nous n'entreprendrons pas ici de répondre dans cet ordre aux questions soulevées par les réflexions d'Itard. On retrouvera plutôt les réponses tissées dans une étoffe élaborée à partir de deux problématiques un peu plus schématiques, donc un peu plus facilement maniables. Nous aborderons d'une part la question de la *moralité des émotions,* et d'autre part celle du rôle des *émotions dans la moralité.* Comme nous le verrons, ces deux problématiques se recoupent ; elles nous donneront l'occasion d'aborder plus systématiquement les questions esquissées ci-dessus.

L'évaluation morale des émotions

Selon que l'on considère les émotions comme de simples phénomènes naturels ou, au contraire, comme de libres expressions de la volonté individuelle, on favorisera des types d'évaluation très différents. On peut ainsi proposer une série de définitions des émotions allant du simple processus physiologique au choix pleinement conscient.

1) Les émotions sont des phénomènes purement biologiques ; dès lors, on ne saurait leur attribuer la moindre signification morale, pas plus qu'à la digestion, à la circulation du sang, ou à tout autre processus physiologique. Dans cette optique, la volonté n'y est pour rien, et par conséquent on ne discute pas à meilleur escient des émotions que des goûts et des couleurs. Cela ne revient pas à nier, bien sûr, que certaines émotions soient nuisibles, d'autres utiles ou agréables, fût-ce du point de vue de ceux qui les éprouvent, ou de l'entourage qui en subit les conséquences.

2) En s'éloignant un peu plus de la détermination purement biologique, on peut soutenir que les émotions sont aussi façonnées par les structures sociales. Elles ne reflètent donc l'individu et sa volonté propre que dans une mesure fort restreinte. On peut dire qu'elles n'appartiennent à l'individu que pour autant que cet individu se trouve remplir un certain rôle, le répertoire des rôles possibles étant défini en fonction de la culture.

Que l'on songe par exemple aux héros des sociétés fondées sur l'honneur : dans l'*Iliade*, dans les sagas islandaises, dans les pièces de Corneille, voire dans les ghettos de certaines villes modernes, qui a perdu son honneur a tout perdu. L'humiliation, la vengeance, le fait de maintenir son rang, occupent sans trêve les esprits (généralement mâles) par ailleurs plus ou moins désœuvrés (Miller, 1993). Les sentiments sont à la base de la morale telle qu'elle est conçue dans ces cultures, mais la gamme de choix possibles pour l'individu est relativement mince. Même là, pourtant, il y a des résistants. Tel fut Archiloque, le poète grec, dont on dit qu'il préféra jeter son bouclier pour pouvoir fuir plus rapidement la bataille. Plus tard, Shakespeare mettra en scène le personnage de Falstaff, qui médite à haute voix sur la futilité de l'honneur : « Rien qu'un mot, rien que de l'air ». Archiloque et Falstaff, personnages comiques dans des mondes tragiques, sont des individus : du point de vue de l'individu, la vie prime l'honneur. Mais le monde de l'honneur ne laisse que rarement le choix du refus ou de l'ironie. De plus, lorsque l'honneur, la honte et l'humiliation résultent entièrement de normes prescrites par le groupe, la responsabilité individuelle dépasse la volonté individuelle. On peut être déshonoré pour une faute subie, et non commise. Ainsi dans mainte culture méditerranéenne le sentiment de l'honneur des hommes justifie qu'on « punisse » de mort une femme violée.

3) Dans une troisième perspective, les émotions sont liées au *caractère*. C'est là, en particulier, la position d'Aristote. Chez lui, le caractère de la personne vertueuse est tel qu'elle éprouve l'émotion correcte au moment, avec l'intensité et dans les circonstances voulues (*Éthique à Nicomaque*, X, 2). Le caractère qui détermine ces réactions est à son tour le résultat de choix antérieurs, et Aristote ne résout pas le problème qui résulte de ce cercle vicieux de responsabilité (« Le caractère », a peut-être dit Héraclite, « c'est le destin »). Cependant les règles qui régissent les jugements relatifs à la responsabilité d'une action peuvent tenir compte de circonstances ou d'excuses, qui empêchent que l'on soit tenu responsable de ce qu'on n'a pas voulu.

4) On peut encore aller plus loin, au risque de dépasser les bornes de la vraisemblance philosophique. C'est le cas de Sartre (*L'Être et le Néant*, 3e éd., 1943 ; *Esquisse d'une théorie des émotions*, 2e éd., 1948) pour qui les émotions semblent être parfois des choix entièrement volontaires. Ou bien encore les émotions peuvent être, selon l'expression de Robert Solomon, des « stratégies » de comportement qui expriment le choix profond de ceux qui les manifestent, et pour lesquelles ils peuvent donc être tenus responsables (*Emotion and Choice*).

Aux deux points extrêmes de cette gamme de définitions, une certaine *ambiguïté* inhérente à l'émotion semble s'être perdue : en effet, si l'émotion est un phénomène biologique – comme en témoigne cet indice de passivité que semble exprimer le mot « passion » –, elle n'est pas pour autant une simple réaction physiologique sans rapport avec nos choix. Par contre, si l'émotion est un choix, elle n'en diffère pas moins de simples actes volontaires. En fait, les émotions n'échappent ni à l'évaluation, ni à la contingence que certains ont appelée « hasard moral » (Nagel, *Questions mortelles* ; Nussbaum, *The Fragility of Goodness*). Bien qu'elle fût inventée à propos d'actes intentionnés, la notion de « hasard moral » semble faite tout exprès pour s'appliquer aux émotions en vertu du statut ambigu qui est le leur par rapport à la volonté. Il y a des situations où tout acte choisi, toute émotion ressentie, doit nécessairement me rendre coupable. Ceux qui ont la chance de ne jamais se trouver dans certaines situations ne sont pas contraints à commettre le mal. Mais ceux que la vie met en face de tels dilemmes n'y sont pour rien. En particulier, ceux qui éprouvent certaines émotions en vertu de l'état dépravé de leur caractère n'ont pas choisi cette dépravation. Mais ce statut ambigu des émotions a aussi d'autres sources et d'autres effets. Nous y reviendrons plus loin.

Le rôle des émotions dans la morale

Si les émotions sont passibles d'évaluation morale, on peut se demander quel rôle elles ont, à leur tour, joué dans la constitution de la morale. Car s'il est vrai que pour certains philosophes, notamment Kant (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785), la morale ne dépend que d'une Raison austère dénuée de toute émotivité, la plupart des grands philosophes ont laissé une place aux émotions dans la morale. Un historique de la question ne pourrait qu'être bâclé ici, et nous n'y prétendrons pas. On peut rappeler, cependant, que le principe organisateur de cette problématique remonte à la question posée par Socrate à Euthy-

phron : « Ce qui est pieux est-il approuvé des dieux comme étant pieux, ou bien cela est-il pieux parce que les dieux l'approuvent » (Platon, *Euthyphron,* 10 *a*). Plus généralement, si nous aimons le bien, est-ce en vertu de son caractère de bien (objectivisme), ou, au contraire ne jugeons-nous qu'il est bon qu'en vertu du fait que nous l'aimons (subjectivisme) ? La réponse dont Platon lui-même se fit le champion est *objectiviste.* On trouve en Spinoza, entre autres, un défenseur du point de vue *subjectiviste* : « Nous ne [...] voulons aucune chose en vertu du fait que nous la jugeons bonne ; au contraire, c'est parce que nous la voulons que nous la jugeons bonne » (*Éthique*, III, 9). Entre ces deux pôles, on peut distinguer une gamme nuancée de positions possibles. Celles-ci peuvent se résumer en trois catégories : l'émotivisme, plusieurs types de fondationnalisme, et le cognitivisme, dont nous retiendrons une variante appelée *axiologique.*

L'émotivisme

La forme la plus extrême du subjectivisme est la théorie réductionniste qui ne voit dans les énoncés de la morale que des exclamations qui expriment certaines émotions : désapprobation, colère, admiration, etc. Cette théorie était assez répandue au milieu de ce siècle (Ayer, 1936 ; Hare, 1952). Depuis, elle s'est vue entravée par deux obstacles principaux.

Le premier est son inaptitude à expliquer comment de simples exclamations émotionnelles peuvent donner lieu à des discussions qui semblent invoquer l'objectivité, la rationalité, et la distinction entre le vrai et le faux. On peut donner à cette question une forme très précise : l'émotivisme rend inintelligible tout énoncé conditionnel comprenant un antécédent moral. Supposons par exemple que j'énonce : « Si cette mesure est injuste, je m'y oppose. » Comment comprendre l'antécédent « cette mesure est injuste » ? Si toute affirmation morale équivaut à une exclamation exprimant une émotion, comment comprendre l'antécédent du conditionnel ? Équivaut-il en lui-même à une telle exclamation ? Si oui, alors le conditionnel a exactement le même poids qu'une affirmation catégorique, « je m'y oppose », puisque la condition d'affirmation de l'antécédent est satisfaite. Mais dans le cas contraire, on n'a rien affirmé du tout, puisque l'antécédent n'a de sens que comme expression d'une émotion. Donc, dans un cas comme dans l'autre, le conditionnel est escamoté (Williams, 1973).

Le deuxième défaut fatal de l'émotivisme pur est qu'il implique une contradiction. En effet, il présuppose une compréhension préalable de la notion même qu'il prétend éclaircir. Comment admettre que toute expression d'émotion, fût-elle élan de générosité ou explosion de colère, mérite indifféremment d'être considérée comme l'expression d'une attitude morale ? Puisque ce n'est sûrement pas le cas, il faudra faire un tri parmi les émotions. Mais ce tri ne saurait se faire si l'on ne dispose pas au préalable de critères moraux. De toute façon, et quoi qu'il en soit du réductionnisme émotiviste, un tel tri est une tâche indispensable. Nous reviendrons donc à ce problème.

Fondationnalismes

C'est dans au moins trois sens différents que certaines émotions ont été considérées comme étant à la base de la morale.

Tout d'abord, certaines émotions sont fondationnelles dans le sens où elles servent de *moteur psychologique* par rapport au comportement moral. Les unes nous poussent à désirer le bien-être de ceux à qui elles s'adressent : ce sont la compassion, la pitié, la sympathie, l'amour. D'autres, telles que la colère et l'indignation, nous poussent à vouloir corriger une injustice ; enfin le regret, la honte et la culpabilité nous poussent à nous réformer nous-mêmes, en conformité avec certaines normes en vigueur au sein d'un certain groupe social et (plus ou moins) assimilées par l'individu. Le fondationnalisme psychologique en déduit que ces sentiments sont nécessaires au comportement moral ; sans eux, on n'aurait aucune tendance à la collaboration sociale, à l'entraide, ou à l'amélioration de son propre caractère. Cependant ce raisonnement comporte une pétition de principe. En effet, dans l'hypothèse d'une absence totale de sentiments, il n'existerait pas non plus de mobiles égoïstes. La moralité existe, dit-on souvent, pour freiner les passions et en enrayer les effets les plus néfastes ; mais il s'agit aussi d'en maximiser la satisfaction. Donc, l'absence de passions, si elle anéantit la morale, la rendrait du même coup inutile.

Parler de l'utilité des émotions n'a rien de neuf. Déjà Descartes déclarait que leur « utilité » pour les êtres humains vient de ce qu'elles « incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps » (*Traité des passions de l'âme,* art. 40) et « qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve » (art. 74). Mais pour nous qui avons lu Darwin, la notion d'utilité doit s'inscrire dans le cadre d'une perspective évolutionniste (*The Expression of the Emotions in Animals and Man,* 1872). Mais dans la mesure où les émotions sont des phénomènes biologiques, elles doivent dériver, directement ou indirectement, d'adaptations qui ont favorisé leur dissémination. La notion de *sélection inclusive* (Dawkins, 1982), ainsi que certains calculs subtils (remplacés inexorablement, dans la nature elle-même, par les taux de survie à long terme) assurent la supériorité de certains types de comportements relativement à un cadre donné. Dans cette optique, aucun mystère ne s'attache plus au fait que nos émotions soient à l'origine de motivations égoïstes aussi bien que de motivations altruistes, qui peuvent se trouver en conflit dans les circonstances de la vie. Car si la coopération est nécessaire à la vie sociale, en

revanche, les individus qui forment un groupe se trouvent chroniquement en état de concurrence, sinon de conflit.

Cependant, si l'on conçoit les émotions comme étant des phénomènes biologiques, on aura naturellement tendance à leur attribuer un degré de subtilité relativement peu évolué. Il serait saugrenu de vouloir expliquer Proust directement par la biologie. D'autre part, pour peu que le cadre d'évolution risque de changer, une programmation génétique risque vite de devenir inutile. Il faudra donc soit abandonner le point de vue biologique, soit le raffiner.

La meilleure manière de le raffiner, c'est de s'inspirer de la structure de l'apprentissage en général, où la psychologie distingue deux niveaux. Au premier niveau, on trouve d'une part certains comportements tout faits, et d'autre part certaines capacités d'apprentissage. C'est au deuxième niveau que se produisent les apprentissages en question, et que se manifestent les conduites complexes qui en découlent. Les comportements innés du premier niveau sont loin d'être à dédaigner, car ils pourvoient fort bien, dans la plupart des situations primitives, aux fonctions les plus essentielles à la vie. Ils ont en outre l'avantage de fonctionner rapidement, ce qui peut suppléer à leur manque éventuel de précision. Cependant ils n'ont pas la flexibilité nécessaire à l'élaboration de variantes adaptées à une vie sociale plus complexe. À ce niveau premier, donc, la plasticité typique de l'être humain n'existe qu'en puissance, en vertu de ses capacités de développement. C'est donc au deuxième niveau qu'a lieu la programmation des comportements de l'individu.

C'était là la perspective d'Aristote. Chez lui, la vertu est une disposition du caractère. À rebours, le caractère se juge aussi en fonction des réactions affectives dont l'individu a pris l'habitude : celles-ci doivent être appropriées à l'occasion qui les a suscitées quant à leur nature, leur intensité et leur objet. Par conséquent, une partie essentielle de l'éducation morale consiste à l'entraînement systématique des émotions (*Éthique à Nicomaque,* II, 3). Tout l'édifice de la morale est organisé autour de l'idée qu'il existe des fonctions naturelles que rassemble la notion de *psuchè* / ψυχή : la fonction maîtresse est l'*eudaimonia* / εὐδαιμονία. Celle-ci n'est pas, à vrai dire, un phénomène purement affectif comme le laissent supposer certaines traductions, comme la traduction par *bonheur*, mais l'accomplissement de l'*eudaimonia* est signalé par le plaisir, qui s'ajoute à lui et « survient par surcroît », dit Aristote, « de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse » (*ibid.,* X, 4, 1174 *b* 31-34).

Il faut souligner qu'ici encore le rôle des émotions, si fondationnel qu'il soit, n'est pas capable d'opérer le tri entre les émotions morales et celles qui ne le sont pas. D'autres critères sont indispensables, qui s'inspireront forcément d'une conception idéale de la vie, de la personne, de la relation humaine. D'où une dimension politique des émotions que ne laisseront pas d'exploiter beaucoup de philosophes aussi divers qu'Aristote et Nietzsche.

Deuxièmement, on peut appeler fondationnel dans un sens plus étroit un certain rapport *logique* entre les émotions et la morale. En effet, l'énoncé sur lequel s'est ouvert le présent article semble bien près de constituer une lapalissade : sans les émotions, la morale demeurerait sans *but.* C'est là du moins le point de vue de l'utilitarisme. Le plaisir et la douleur, le bonheur et le malheur, sont la monnaie fondamentale de tout calcul moral. Cette idée n'est pas non plus sans poser une difficulté. Il en résulte une sorte d'aplanissement des émotions. En effet, l'utilitarisme ne retient des émotions que leur valence, positive ou négative, et leur degré d'intensité.

On est donc conduit à une troisième forme de fondationnalisme lorsqu'on constate que la motivation psychologique et la dérivation logique sont toutes les deux trop simplistes. Une sorte de synthèse entre les deux peut nous conduire à une conception plus nuancée que l'on peut qualifier de *naturaliste.* Les diverses versions du naturalisme voient dans les émotions à la fois des formes frustes de vertus et l'équipement de base nécessaire à leur élaboration dans le contexte d'une vie sociale régie par des valeurs partagées.

C'est dans la tradition confucéenne qu'apparaît le plus clairement ce concept. Mencius, par exemple, voit dans certaines catégories d'émotions les « quatre origines » de la vertu : ainsi le sentiment instinctif de compassion qu'évoque en tout être humain un enfant en danger constitue l' « origine » de la bienveillance *(rén),* la honte et la haine sont l'origine de la justice *(yì),* la modestie et le sentiment de soumission sont l'origine de la propriété rituelle *(li),* et l'attirance et la répulsion sont à l'origine de la sagesse *(zhi) (Ssû Shu, les quatre livres...).*

Le fait que ces deux derniers exemples soient pratiquement inintelligibles pour nous Occidentaux est l'occasion déjà d'une leçon de poids. Il fournit un indice important sur la signification de la distance culturelle qui nous sépare de Mencius. Les termes mêmes qui désignent les émotions et les vertus en question sont intraduisibles en langue européenne. Il faut donc se rendre à l'idée que dans la mesure où son propos repose sur l'idée de sentiments *naturels*, et par conséquent universels, Mencius ne pouvait avoir entièrement raison. Car s'il avait dit vrai, nous n'aurions pas tant de mal à le comprendre. Cependant, le principe fondamental en question (non pas les sentiments particuliers) se retrouve plus près de nous, aux antipodes de la tradition confucéenne. En effet, on trouve un naturalisme assez semblable chez Hume, pour qui les passions sont à la fois fondement psychologique et germe conceptuel. C'est ainsi que les sen-

timents de *sympathie,* d'*amour,* et d'*orgueil* en particulier, nous poussent à servir les intérêts des autres aussi bien que les nôtres ; cependant, ces sentiments ne deviennent à proprement parler *moraux* que lorsqu'ils ont été élaborés par un processus d'intégration dans un groupe social où des principes constants et universels (et donc irréductibles à des émotions qui sont nécessairement momentanées et changeantes) remplacent les mouvements naturels de l'humeur.

On peut entrevoir ici comment le naturalisme se propose d'opérer parmi les émotions le tri dont il a été question plus haut. Il empruntera d'abord à l'utilitarisme le rôle justificateur de certains états affectifs de base (plaisir, douleur, etc.). Puis le point de vue naturaliste apportera à ces états fondamentaux des raffinements dérivés des différents types de fonctions servies par les différentes émotions, dans le cadre normatif fourni par ces états affectifs de base.

En revanche, le naturalisme semble ne pouvoir trouver d'emploi que pour un nombre relativement restreint d'émotions types. Parallèlement, la liste de vertus est aussi relativement restreinte. Cette particularité signale une différence marquante entre les émotions et les autres contenus mentaux. En effet, on ne saurait dresser une liste de *bonnes actions* (ou même de mauvaises) qui se voulût à la fois succincte et complète. Comment expliquer cette différence ? Elle s'explique en partie par le fait que le domaine évoqué d'emblée par le mot « émotion » se limite à ce que William James a appelé les « émotions violentes », par opposition aux « émotions douces » dont le sens esthétique fournit des exemples typiques (1884). Les émotions violentes sont celles qui se rapportent le plus évidemment à certaines fonctions biologiques. Celles-ci, à leur tour, sont desservies par des types de comportement relativement simples et peu nombreux. Donc, bien qu'on ne puisse pas, en effet, dresser de liste succincte de comportements *bons,* il est moins bizarre de supposer qu'on puisse dresser la liste des fonctions biologiques auxquelles ces comportements se rattachent.

Ce champ par trop restreint appelle à être élargi : nous verrons plus loin comment cet élargissement pourrait se faire. Déjà, si l'on consent à peindre le monde moral à l'aide d'une palette plus subtile, on peut définir encore une perspective différente sur la relation entre morale et émotion. Je veux parler d'une perspective *cognitiviste.*

Le cognitivisme axiologique

Dans la perspective cognitiviste, on envisage l'émotion comme étant *un mode de perception, et donc un mode de connaissance.* Dans cette optique, toute émotion (ou du moins, encore une fois, toute émotion appartenant à certaines catégories) est une appréhension ou une présentation plus ou moins directe de certaines réalités. Au même titre, les impressions nous fournissent des intuitions de la réalité perceptible, c'est-à-dire des informations sur le monde réel.

La théorie du cognitivisme axiologique, esquissée déjà par l'identification socratique de la vertu avec la connaissance, a été défendue par Scheler *(Nature et formes de la sympathie...).* On pourrait peut-être aussi en distinguer le contour essentiel dans le texte de Mencius que j'ai cité plus haut.

Pour bien comprendre cette hypothèse, il est bon d'écarter d'emblée deux malentendus assez répandus. Tout d'abord, le cognitivisme n'entraîne pas la justesse de tout jugement : connaissance n'implique pas infaillibilité. La raison d'être des sens est de donner des indications utiles sur les aspects du monde qui nous intéressent. Cependant ces indications peuvent tromper. Il n'en est pas autrement des indications que donnent nos émotions. Il ne s'agit donc pas de leur attribuer un pouvoir magique de discrimination morale qui les mette au-dessus de toute critique. Au contraire : si l'émotion est capable de nous fournir des informations réelles, il faut à la fois qu'elle soit bien entraînée et qu'elle ne se fasse pas d'illusions sur la nature de ses objets. Deuxièmement, le cognitivisme n'implique pas non plus l'objectivité, au sens fort du terme, des jugements qu'il attribue aux émotions. Ce à quoi nous donne accès ce mode de connaissance qu'est une émotion ne saurait être une vérité indépendante de la subjectivité humaine. La nature humaine étant essentiellement sociale (une évidence aussi bien pour Mencius et Aristote que pour le docteur Itard), les réalités auxquelles les émotions donnent accès concernent les relations sociales. Ainsi, ce que nous révèlent nos émotions, c'est le monde *relativement objectif* des valeurs humaines. Cette expression, malgré son aspect contradictoire, veut tenir compte du fait que la diversité comprise dans la gamme des émotions n'est pas arbitraire, mais repose sur des expériences particulières à des environnements différents. Les réalités qui sont mises en valeur chez un individu ou dans une collectivité, pour être locales, n'en sont pas moins réelles.

Cependant des catégories d'émotions différentes n'ont pas toutes le même degré d'objectivité. Certaines, en effet, sont plus *projectives* que d'autres, au sens psychanalytique du terme. Leur nature et leur intensité dépendent à un degré particulièrement élevé de facteurs subjectifs, et la situation objective (par rapport aux normes reconnues par le sujet en général) joue un rôle relativement moins important. Ainsi, par exemple, ma bonne ou mauvaise humeur ne reflète que moi ; elle n'indique rien de précis sur la condition humaine, même dans mon entourage immédiat.

Pour parvenir à départager, d'un point de vue axiologique, les émotions morales des autres, il faudra d'abord distinguer les degrés différents d'objectivité qui les caractérisent. On pourra le plus naturellement les distinguer à partir de la triple ori-

gine des émotions dans la biologie, la société, et l'histoire particulière de chaque individu.

Parmi les émotions dont l'origine est plus purement biologique, on trouvera celles qui opposeront le plus facilement l'individu à la société : la haine, la jalousie, la rage. On notera que beaucoup de vertus traditionnelles, loin d'avoir un fondement affectif, consistent à savoir *résister* à la passion (Wallace, 1978). Dans l'optique utilitaire ou biologique cela est facile à comprendre : car c'est la nécessité qui dérive de la vie en société qui régit la liste des vertus, et les émotions qu'on pourrait appeler individuelles – que l'on peut supposer dérivées d'exigences biologiques primitives – portent plus sur la défense de l'individu contre les dangers qui le menacent que sur ses projets coopératifs dans le cadre de la vie sociale. Ce qui ne veut pas dire que ces sentiments soient sans signification morale. On peut soutenir avec Spinoza que « On ne peut vouloir être béni, bien agir, bien vivre, sans vouloir être, agir, vivre. Il faut d'abord vouloir exister... Nulle vertu ne peut primer la lutte pour préserver sa propre existence » (*Éthique,* IV, 21-22).

La gamme d'émotions la plus étendue, parmi les émotions que nos langues reconnaissent, englobe celles qui concernent les rapports entre les individus dans le contexte social. Ce groupe d'émotions, qui recoupe les émotions d'origine biologique, comprend toutes celles qui proviennent de la nécessité de la coopération et du conflit entre les individus. Elle comprend les émotions sociales par excellence que soulignent les naturalistes, de Mencius à Hume ; mais elle englobe aussi le désespoir de l'abandon, la tristesse et le deuil, qui marquent notre aptitude aux attachements affectifs indispensables à notre nature de primates et d'êtres humains. À peine moins fondamentales, mais d'une structure plus complexe, il y a l'envie, la sympathie, la honte, la culpabilité, mais aussi la colère et l'indignation. Ces dernières diffèrent profondément de la simple rage par le fait qu'elles contiennent implicitement un jugement moral. La colère et l'indignation sont provoquées, comme le notait justement le docteur Itard, par la perception, non pas d'un simple mal, mais d'une *injustice*, c'est-à-dire d'un mal voulu ou permis par la volonté d'un être libre de vouloir autre chose (nous retrouvons ici et l'importance du caractère volontaire des actes qui donnent lieu à une réaction affective, et celle d'une certaine complexité propre aux émotions). Dans chacun de ces domaines, les émotions peuvent être considérées comme des indications qui nous sont fournies sur des aspects de la vie sociale, valorisés au positif ou au négatif.

La troisième catégorie sera la plus controversée. Elle se rapporte aux émotions qui naissent des circonstances précises d'une histoire et de projets individuels. Ici encore, les compartiments ne sont pas étanches : la troisième et la deuxième catégorie dépendent également, en partie du moins, d'un apprentissage individuel. C'est ce qui explique que les termes désignant les émotions morales les plus importantes soient souvent incompréhensibles en dehors de leur contexte historique. (Nous venons de le voir pour certains termes chinois. Un autre exemple souvent cité est celui de l'*amae* japonaise : une sorte de dépendance vertueuse sans équivalent dans nos langues.) Mais elles impliquent généralement des désirs purement personnels, et ont pour objet des qualités individuelles (comme avoir de l'esprit, ou être doué pour le dessin), dont la valeur est de nature esthétique et non morale.

Lawrence Blum a soutenu que les seules émotions vraiment morales sont les émotions *altruistes*, dans le sens où elles tiennent compte de la situation réelle de l'autre, y compris de sa souffrance, de son innocence, ou de l'injustice de son sort (1980). Tels seraient, par exemple, la compassion, la pitié, l'indignation, ou l'amour. D'autres émotions (l'admiration, la curiosité, la joie, et bien d'autres) seraient moralement neutres, bien qu'elles puissent avoir une grande importance dans la vie des individus. En pratique, ces dernières émotions seraient tantôt bonnes, tantôt mauvaises, suivant les circonstances. En vérité, le critère que nous propose Blum n'est pas capable d'effectuer le tri désiré. En effet, il présuppose que nous sachions déjà faire la différence entre les qualités dont la valeur n'est qu'esthétique et celles qui ont une véritable valeur morale. Pourtant, c'est précisément cette distinction-là qu'il s'agit de justifier. En outre, beaucoup de qualités « purement personnelles » sont à la base de l'*amitié* ; or il serait paradoxal que l'amitié, ainsi que les qualités qui lui sont essentielles, soient sans rapport avec la morale.

Il n'est donc guère facile d'exclure les émotions dont les objets sont des qualités « purement personnelles » des émotions qui comptent dans la vie morale. Plutôt que de s'entêter à chercher un principe d'exclusion, on ferait mieux de se rendre à la nécessité d'élargir la conception traditionnelle de la morale aussi bien que celle des émotions.

L'élargissement du champ de la morale

Pour concevoir de façon plus étendue la morale et les émotions, commençons par compléter le vocabulaire limité dont nous nous contentons généralement, et dont la sémiotique est relativement simple (*bien, mal, joie, tristesse,* etc.). On y ajoutera ce que Williams (1973) a appelé des concepts denses ou épais *(thick)* de la morale, à commencer par les concepts familiers de *mensonge, lâcheté, gratitude* : tous les concepts dont la compréhension demande au moins une certaine activité de l'imagination. Poussons plus loin encore. L'expérience de la vie nous met dès l'enfance en face de toutes sortes de situations complexes dont sont issus les *scénarios types* qui définissent nos émotions. Celles-ci englobent à la fois des émotions subtiles et des types de vertus qui s'y rappor-

tent très spécifiquement. Une telle optique nous incite à considérer les émotions non comme fondements de la morale, mais comme l'expression d'une capacité d'appréciation des situations humaines dans toute leur richesse.

On peut se faire une idée de cette diversité en dressant de petites listes d'émotions voisines qui forment une sorte de fil continu où chacune, tout en évoquant son propre scénario type bien distinct, se fond dans la suivante. Ainsi en est-il du *regret,* du *remords,* de la *culpabilité,* de la *honte,* de l'*humiliation,* du sentiment de *gêne* ; de la *magnanimité,* de l'*orgueil,* de la *superbe,* de la *fierté,* de la *vanité* ; ou encore du *dépit,* de la *jalousie,* du *ressentiment,* de l'*envie,* du *désir,* de la *nostalgie.* Il n'est nullement nécessaire, d'ailleurs, que ces émotions portent des noms tout établis. Prenons par exemple le dernier terme de cette liste : le mot « nostalgie » à lui seul esquisse un espace sans bornes nettes, où les poètes savent épingler un nombre indéfini de subtiles variantes. Ainsi voyez Baudelaire, Verlaine ou Apollinaire : « La douceur étrange / De ces après-midi qui n'ont jamais de fin » ; « Il pleure dans mon cœur / Comme il pleut sur la ville » ; « Vienne la nuit, sonne l'heure, / Les jours s'en vont, je demeure » ; ou maintes pages de Proust. Chacune définit en quelque sorte une espèce distincte de la mélancolie. Prises dans cette acception large, les émotions définissent un monde où la sensibilité appréhende, dans la sphère morale au sens large du terme, une gamme immense de nuances subtiles. Car chacune cerne une qualité unique qui a sa valeur propre, et qui d'autre part porte en elle-même, implicite, un jugement de valeur. Cependant, dira-t-on, n'est-ce pas là se perdre dans un monde qui ressemble plus à l'esthétique qu'à la morale ? Les jugements moraux sont-ils vraiment si subtils ? Les émotions morales, diront certains, ressemblent plutôt aux couleurs primaires qu'à la variété infinie de tous les échantillons de teintes possibles.

C'est là en effet ce qui semble ressortir de la pauvreté du vocabulaire de la morale et de l'émotion. Mais pourquoi, en somme, devrait-il en être ainsi ? Sans doute les couleurs, les émotions, les vertus et les vices ont-ils, du moins à l'intérieur d'une langue ou d'une culture déterminée, un aspect particulièrement naturel. Mais cet aspect naturel, s'il n'est pas tout simplement illusoire (ce qui serait difficile à expliquer étant donné certaines constantes universelles), n'en est pas moins exagéré. De fait, aucun stratagème général ne nous permet de nous retrancher dans des catégories claires et simples des émotions, dans la mesure où celles-ci sont réduites en miettes par la diversité des scénarios types sur lesquels reposent les émotions morales.

L'esprit ironique

En regard d'une conception plus élargie du domaine de la morale et du répertoire affectif correspondant, il ne nous reste de recours que l'*ironie.* L'ironie, malgré ses antécédents socratiques, est l'attitude moderne par excellence. Elle découle logiquement de l'ambiguïté qui provient de ce qu'on pourrait appeler la *régression évaluative,* et dont la perspective nous permet de réunir les deux problématiques qui nous ont occupés.

Toute évaluation, pour autant qu'elle ne se réduise pas à une affirmation purement conventionnelle, repose sur une attitude affective. Cela est vrai, soit que l'on adopte une perspective fondationnaliste, soit qu'on se place au point de vue axiologique. Mais puisque les émotions sont elles-mêmes susceptibles d'évaluation morale, chaque évaluation peut à son tour faire l'objet d'une évaluation. Comment établir alors un ordre de priorité parmi ces évaluations ? Le programme naturaliste est-il récupérable si l'invocation d'un sentiment sur lequel reposerait un jugement moral se trouve à chaque fois remis en question ? Il semble qu'on ne puisse à la fois prendre sa propre réaction émotionnelle au sérieux en la considérant comme l'expression d'un jugement moral et l'envisager comme un phénomène naturel. Ou du moins on ne peut le faire sans tomber dans la forme particulièrement virulente de la mauvaise foi que Beauvoir (1965, 67) appelait *esprit de sérieux* : « L'homme sérieux se débarrasse de sa liberté en prétendant la subordonner à des valeurs qui seraient inconditionnées. »

Nos deux problématiques semblent ici se heurter. Car si d'une part la morale se fonde sur les émotions, et si d'autre part on admet une évaluation morale des émotions, il se dessine un cercle vicieux de subjectivité. À moins d'avoir recours au relativisme et à une formule comme « autres temps, autres mœurs ». Le danger de l'ethnocentrisme est réel, bien qu'il soit sans doute ethnocentrique, justement, de s'embarrasser de scrupules à tel propos. Mais peut-être est-il possible d'éviter l'esprit de clocher sans rejeter entièrement la perspective d'un *progrès* en matière d'émotions et de morale.

Dans la démarche esquissée ici, le progrès moral est-il possible ? S'il doit aller de pair avec le progrès émotionnel, comme l'implique le point de vue axiologique, beaucoup resteraient sceptiques. Car les émotions ont la réputation non seulement d'être irrationnelles, mais aussi d'être rigides et conservatrices. Si l'on adopte la perspective élargie dont j'ai parlé, la rigidité disparaît. Il n'en demeure pas moins difficile de porter sur toute émotion un jugement moral ferme. Cela tient à l'ambiguïté du rapport entre les émotions et la volonté.

Trois émotions peu typiques, qui semblent toutes, au premier abord, dénuées de signification morale, illustrent l'ambiguïté de l'idée d'un progrès moral lié au progrès en matière d'émotions : ce sont l'*ennui,* l'*érotisme* et le *rire.* L'ennui, sous le nom d'*acedia* ou d'*incuria,* fut au Moyen Âge un péché important : une forme de *paresse,* et de paresse spirituelle. Mais quel est son rapport avec

la volonté ? On peut penser que la paresse ordinaire n'est qu'une sorte de manque de volonté. Cependant, le manque de volonté est lui-même non volontaire. Comment donc donne-t-il lieu aux reproches ? On peut entrevoir ici l'idée d'un progrès moral lié au progrès émotionnel, si l'on prend conscience du fait que la théorie de l'*acedia* était peut-être en partie fondée sur une idée fausse de la volonté. Quant à l'érotisme, il a, du point de vue biologique, une destination sociale. De fait, il est surtout anarchiste, voire antisocial. Ainsi, dans les « cours d'amour » de la tradition des troubadours, l'amour passion est jugé incompatible avec les structures sociales qui régissent la procréation et la continuité des familles (Stendhal, *De l'amour,* 1822). Depuis lors, cependant, l'idéologie de l'amour semble avoir voulu souder l'amour passion à l'amour conjugal. S'agit-il ici d'un exemple de progrès moral lié à l'évolution des émotions ? Ou est-ce exactement le contraire ? Enfin, que faut-il penser du rire ? Est-ce une émotion, et est-ce une émotion morale ? Bergson (1900) y voyait plutôt une sorte d'antidote de l'émotion, nécessitant ce qu'il appelait une certaine « anesthésie du cœur ». Pourtant la devise de la Comédie, « Castigare ridendo mores », semble bien se proposer une fonction morale à laquelle le rire serait essentiel. Mais est-ce le rire lui-même qu'il faut ranger parmi les émotions morales ? Ou le ridicule fonctionnerait-il plutôt par le truchement d'autres émotions qu'il a le don de provoquer, telles que l'humiliation ou la honte ?

L'ambiguïté qui caractérise ces exemples fait intervenir partout l'ironie. Il ne faut pas voir en celle-ci une forme douce du sarcasme – qui dépend lui aussi, sans doute, d'une émotion morale – quoique le mot soit parfois employé en ce sens. Dans son sens positif, l'ironie est ouverture à la remise en question. Elle représente une réaction positive envers le phénomène de la régression évaluative. On peut tenter pour conclure, sous son égide, d'esquisser quelques brèves réponses aux questions que soulevait l'expérience du docteur Itard.

Sans émotions, il n'y aurait en effet pas de sens moral. Mais ni les émotions ni le sens moral ne sont simplement « naturels », bien que leur origine soit en partie biologique. Au rôle de la biologie doit suppléer celui de l'influence sociale. De plus, on ne saurait écarter des influences irréductiblement particulières à chaque individu. C'est là d'ailleurs ce qui fait parfois la supériorité de la réaction émotive aux réactions qui sont à l'origine des principes universalisés. Mais une morale qui voudrait se fonder directement sur les sentiments comporterait aussi un danger. Car l'émotion, malgré son rôle ambigu de juge et partie, ne saurait à elle seule distinguer les émotions morales des émotions que la morale doit récuser. Pour faire ce tri comme il faut, il ne faut rien de moins qu'une évaluation totale des circonstances de la vie, éclairée par une conception élargie et de la morale et du répertoire émotif. Or une telle conception n'est possible que dans l'esprit ironique d'une remise en question perpétuelle de la valeur de nos sentiments, aussi bien que de nos sentiments de la valeur. Cette interrogation perpétuelle n'équivaut cependant pas à un nihilisme de tous les instants. Ce nihilisme serait effectivement vertigineux, car il équivaudrait à une perte de point d'appui, à la dissolution absolue de tout jugement évaluatif, abolissant la régression évaluative au lieu de la perpétuer. Une telle dissolution peut sembler théoriquement possible, mais en vérité elle n'entre pas dans les capacités affectives d'un être humain normal. Ainsi, la relation étroite entre nos émotions et la morale, qui d'abord a pu rendre celle-ci suspecte, est précisément ce qui nous préserve de sa dissolution.

● ARISTOTE, *Rhétorique,* trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967. — BEN-ZE'EV A., *The subtlety of emotions* Cambridge (Mass.), MIT Press, 2000. DESCARTES R., *Traité des passions de l'homme,* in *Œuvres et Lettres,* introd., chrono., biblio. A. Bridoux, Paris, Gallimard « Pléiade », 1966 ; *Les Passions de l'âme* (1649), Paris, Gallimard, 1988. — HUME D., *Traité de la nature humaine (1739-1740),* Paris, Aubier, 1983, trad. A. Leroy (*A Treatise of Human Nature,* SELBY-BIGGY & NIDDITCH P. H. éd., Oxford, Clarendon Press, 1973). — KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1786), in *Kant, Œuvres philosophiques,* II, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985. — MENCIUS, *Ssû Shu, les quatre livres,* avec commentaire abrégé en chinois, et double trad. en français et latin, S. Couvreur, Sien Hsien, Imprimerie de la Mission catholique, 1930. — PLATON, *Euthyphron,* in *Œuvres complètes,* trad. et notes L. Robin, Paris, Gallimard « Pléiade », 1959. — SPINOZA B. DE, *Éthique,* in *Œuvres complètes,* trad. et prés. R. Caillois, M. Francès & R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1954. — STENDHAL, *De l'amour* (1822), texte établi par D. Muller & P. Jourda, Paris, Champion, 1926.

► ARMON-JONES C., *Varieties of Affect,* New York, Harvester Wheatheaf, 1991. — AYER A. J., *Language, Truth and Logic,* New York, Dover, 1936. — BADHWAR N. K., *Friendship : A Philosophical Reader,* Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1993. — BAIER A., « Hume's Analysis of Pride », *Journal of Philosophy,* vol. 75, 1978, 27-40. — BEAUVOIR S. DE, *Pour une morale de l'ambiguïté, suivi de Pyrrhus et Cinéas,* Paris, Gallimard, 1965. — BEN-ZE'EV A., *The Subtlety of Emotions,* Cambridge, Mass., MIT Press, 2000. — BERGSON H., *Le Rire : essai sur la signification du comique,* Paris, PUF, 1940. — BLACKBURN S., *Ruling Passions,* Oxford, Clarendon, 1998. — BLUM L. A., *Friendship, Altruism, and Morality,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980 ; « Compassion », *in* RORTY A. O. éd., *Explaining Emotions,* Berkeley, Univ. of California Press, 1980. — BUECHLER S., « Emotions », *in* STERN D., FISCALINI J. & MANN C. éd., *The Handbook of Interpersonal psychoanalysis,* Hillsdale, Analytic Press, 1995. — CALLUN E., « The Moral Status of Pity », *Canadian Journal of Philosophy,* vol. 18, 1-12, 1988. — COOPER J. M., *Reason and Emotion,* Princeton, Princeton Univ. Press, 1998. — DAMASIO A. R., *Descartes' Error,* New York, Avon Books, 1994. — DARWIN Ch., *The Expression of the Emotions in Man and Animals,* New York, Appleton Press, 1896. DAWKINS R., *The Extended Phenotype : The Gene as Unit*

of Selection, Oxford, Univ. Press, 1982. — DEIGH J., « Cognitivism in the Theory of Emotions », *Ethics*, vol. 104, 1994, 824-854 ; « Empathy and Universalizability », *Ethics*, vol. 105, 1995, 743-763. — DE SOUSA R. (1979), « The Rationality of Emotions », réimp. *in* RORTY A. O. éd., *Explaining Emotions*, Berkeley, Univ. of California Press, 1980 ; *The Rationality of Emotions*, Cambridge, Mass., etc., MIT Press, 1987 ; « Desire and Serendipity », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 22, FRENCH P. A. & WETTSTEIN H. K. éd., Notre Dame, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1998, 120-134. — ELSTER J., *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — FARRELL D. M., « Jealousy », *The Philosophical Review*, vol. 89, 1990, 527-559. — FORTENBAUGH W. W., *Aristotle on emotion : A contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics*, London, Duckworth, 2002. — FRAISSE P., « Les Émotions », *in* FRAISSE P. & PIAGET J., *Traité de psychologie expérimentale*, t. V, 3e éd., 1975. — GIBBARD A., *Wise Choices. Api Feelings*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1990 (trad. *Sagesse des choix et justesse des sentiments*, Paris, PUF, 1996). — GOLDMAN A. I., « Sympathy and Interpersonal Utility », *Ethics*, vol. 105, 1995, 709-726. — GOLEMAN D., *Emotional Intelligence*, New York, Bantam Books, 1995. — GORDON R., *The Structure of Emotions*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1987 ; « Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator », *Ethics*, vol. 105, 1995, 727-742. — GREEN O. H., *The Emotions*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1992. — GREENSPAN P. S., *Emotions and Reasons*, New York, Routledge & Kegan Paul, 1988 ; « Subjective Guilt and Responsability », *Mind*, vol. 101, 1992, 287-303 ; « Guilt and Virtue », *The Journal of Philosophy*, vol. 91, 1994, 57-70 ; *Practical Guilt*, New York, Oxford Univ. Press, 1995. — GRIFFITHS P. E., *What Emotions Really Are*, Chicago, Londres, The Univ. of Chicago Press, 1997. — GUSTAFSON D., « Grief », *Noûs*, vol. 23, 1989, 457-479. — HARE R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952. — HELM B. W., *Emotional reason : Deliberation, motivation, and the nature of value*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2001. — HORST S., « Our Animal Bodies », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 22, FRENCH P. A., WETTSTEIN H. K. éd., Notre Dame, Indiana, Univ. of Notre Dame, Press, 1998, 34-62. — ITARD J., *Mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron*, *in* MALSON L., *Les Enfants sauvages : mythe et réalité*, Paris, UGE, 1964. — JAMES W., « What is an emotion ? », *Mind*, 19, 1884, 188-204. — JOHNSTON M., « Dispositional Theories of Values », *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 63, 1989, 139-174. — KENNY A., *Action, Emotion and the Will*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963. — KRISTJÁNSSON K., *Justifying emotions : Pride and jealously*, London/New York, Routledge, 2002. — LAZARUS R., *Emotions and Adaptation*, New York, Oxford Univ. Press, 1991. — LEWIS D., « Dispositional Theorics of Values », *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 63, 1989, 113-137. — LYONS W., *Emotion*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1980. — MARKS J., « A Theory of Emotions », *Philosophical Studies*, vol. 42, 1982, 227-242. — MILLER W., *Humiliation, and other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*, Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1993. — MILLER W. I., *The Anatomy of Disgust*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1997. — MULLIGAN K., « From Appropriate Emotions to Values », *The Monist*, vol. 81, 1998, 161-188. — NAGEL T., *Mortal Questions*, Cambridge. Univ. Press, 1979 (trad. fr., *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1985). — NASH R. A., 1987, *Cognitive Theories of Emotion*, Stanford, CSLI, réimp. av. modification in *Noûs*, 23, 1989, 418-504. — NEILL A. & RIDDLEY A., « Burning Passions », *Analysis*, 51, 1991, 106-108. — NODDINGS N., « Thinking, Feeling, and Moral Imagination », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 22, FRENCH P. A. & WETTSTEIN H. K. éd., Notre Dame, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1998, 135-145. — NUSSBAUM M., *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Univ. Press, 1986 ; « Les émotions comme jugements de valeurs », *in* PAPERMAN P. & OGIEN R. éd., *La couleur des pensées, Raisons pratiques*, vol. 6, 1995, 19-32 ; *Upheavals of Thought*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — OAKLEY J., *Morality and the Emotions*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1992. — OGIEN R., *Un portrait logique et moral de la haine*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1993. — PAPERMAN P. & OGIEN R. éd., *La couleur des pensées, Raisons pratiques*, 1995, vol. 6. — ROBERTS R. C., « What an Emotion Is : a Sketeli », *The Philosophical Review*, vol. 97, 1988, 183-209. — RORTY A., « Explaining Emotions », 1978, réimp *in* RORTY A. O. éd., *Explaining Emotions*, Berkeley, Univ. of California Press, 1980 ; « Agent Regret », *in* RORTY A. O. éd., *Explaining Emotions*, Berkeley, Univ. of California Press, 1980 ; (éd.), *Explaining Emotions*, Berkeley, Univ. of California Press, 1980 ; « Political Sources of Emotions ; Greed and Anger », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 22, FRENCH P. A. & WETTSTEIN H. K. éd., Notre Dame, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1998, 21-33. — SARTRE J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 2e éd., 1948 ; *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 3e éd., 1948. — SCHELER M., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathie-gefühle und von Liebe und Hass*, Halle, 1913 (trad. fr., *Nature et formes de la sympathie, contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Paris, Payot, 1971) ; *Wesen und Formen der Sympathie*, Berne, Francke, 1973. — SHERMAN N., « Empathy and Imagination », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 22, FRENCH P. A. & WETTSEIN H. K. éd., Notre Dame, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1998, 82-119. — SLOTE M., « Love and Justice », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 22, FRENCH P. A. & WETTSEIN H. K. éd., Notre Dame, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1998, 146-161. — SMITH A., *The Theory of Moral Sentiments (1759)*, RAPHAEL D. D. & MACFIE A. L. éd., Indianapolis, Liberty Fund, 1982. — SMITH M., « Dipositional Theories of Values », *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 63, 1989, 89-111. — SNOW N. F., « Compassion », *American Philosophical Quarterly*, vol. 28, 1991, 195-205. — SOLOMON R., « Emotions and Choice » (1973), réimp. *in* RORTY A. O. éd., *Explaining Emotions*, Berkeley, Univ. of California Press, 1980 ; *The Passions*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993. — SOLOMON R. C., *The Passions : The Myth and Nature of Human Emotions*, New York, Doubleday, 1984. — STOCKER M., « Psychic Feelings, their Importance and their Irreducibility », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 61, 1983, 5-26. — STOCKER M. & HEGEMAN E., *Valuing Emotions*, Cambridge / New York / Melbourne, Cambridge Univ. Press, 1996. — STRASSER F., *Emotions : Virtue of Vice*, Londres, Duckworth & Co., 1999. — STRAWSON P., « Freedom and Resentment », *Proceedings of the British Academy*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1962. — TAPPOLET C., « Les émotions et les concepts axiologiques », *in* PAPERMAN P. & OGIEN R. éd., *Raisons pratiques*, vol. 6, 1995, 237-257 ; *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000. — TAYLOR G., « Justifying the Emotions », *Mind*, 1975, vol. 84 ; « Pride », *in* RORTY A.

O. éd., *Explaining Emotions,* Berkeley, Univ. of California Press, 1980 ; *Pride, Shame, and Guilt Emotions of Self-Assessment,* Oxford, Clarendon Press, 1985. — WALKER M. U., « Ineluctable Feelings and Moral Recognition », *Midwest Studies in Philosophy,* vol. 22, FRENCH P. A. & WETTSTEIN H. K. éd., Notre Dame, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1998, 62-81. — WALLACE J., *Virtues and Vices,* Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1978 ; *Responsibility and the Moral Sentiments,* Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1994. — WILLIAMS B., *Morality and the Emotions,* in *Problems of the Self : Philosophical Papers 1956-1972,* Cambridge, Univ. Press., 1973 (trad. fr., « La morale et les émotions », *La Fortune morale,* Paris, PUF, 1994, 125-154). — WILLISTON B. & GOMBAY A. éd., *Passion and virtue in Descartes,* Amherst (NY), Humanity Books, 2003. — WOLLHEIM R., *On the Emotions,* New Haven, Yale Univ. Press, 1999.

Ronald DE SOUSA

→ *Amitié ; Amour , Bergson ; Bonheur ; Confucius ; Corps , Éducation morale ; Envie , Épistémologie ; Hare ; Honneur ; Normes et valeurs ; Passions ; Pitié ; Pudeur , Reconnaissance ; Scheler ; Sentiments ; Théorie ; Vertus ; Vertu et vices.*

ÉMOTIVISME → Subjectivisme moral

ENFANT

Les droits de l'enfant

L'attention portée aux droits de l'enfant en cette fin de siècle est éminemment paradoxale, en ce qu'elle semble exprimer à la fois la certitude de l'universalité de certaines valeurs progressivement élaborées au sein des sociétés occidentales, et une mise en cause profonde de ces mêmes valeurs. La ratification de la Convention relative aux droits de l'enfant de l'ONU en 1990 a mis en scène cette ambiguïté de façon exacerbée. D'un côté, comme le rappelle son préambule, cette Convention ne fait que poursuivre une politique ancienne de promotion internationale des droits de l'enfant, entamée dès 1924 par la signature de la Convention de Genève sur les droits de l'enfant, et prolongée en 1959 par la Déclaration des droits de l'enfant de l'ONU. Dans cette perspective, il s'agit bien d'étendre au niveau mondial la reconnaissance de droits de l'enfant pour l'essentiel déjà acquis en Occident, par une convention dont la principale nouveauté est d'être plus contraignante pour les États signataires que la simple déclaration de 1959. On a ainsi à de multiples reprises, à l'occasion de la ratification, souligné l'écart entre le statut privilégié dont jouissent, tant sur le plan social et culturel que juridique, les enfants des démocraties occidentales, et les conditions de surexploitation et d'oppression qui sont celles de nombreux enfants du Tiers monde, privés d'instruction, soumis au travail précoce, parfois à la prostitution, livrés sans limites à la toute-puissance familiale ou étatique.

Mais, en même temps, cet aspect a été, dans le débat public, comme mis au second plan par la contestation portée, au cœur même des sociétés occidentales, en référence à cette même Convention. Présentée par ses zélateurs comme une mise en cause radicale des fondements juridiques et philosophiques traditionnels d'appréhension de l'enfant, elle ouvrirait une véritable révolution mentale dont l'enjeu ne serait rien moins que l'accession de l'enfant à ce qui lui a toujours été refusé : le statut de sujet et la dignité de personne, grâce à l'acquisition de « nouveaux droits » traditionnellement réservés aux adultes, c'est-à-dire aux majeurs.

Comprendre la signification de ces ambiguïtés suppose non seulement d'élucider les significations diverses données au mot « droits » dans l'expression « droits de l'enfant », afin de mesurer quelle est la véritable portée juridique du texte de la Convention de l'ONU, mais aussi d'élargir au-delà la réflexion. Si son statut a été profondément transformé au cours des siècles, l'enfant a toujours été institué à la fois en tant qu'être jeune (le *puer* latin) et en tant que fils ou fille de *(filius).* En référence aux « nouveaux droits » de l'enfant, on peut se demander si ce n'est pas cette inscription dans la symbolique de la filiation et de la transmission qui est en cause aujourd'hui. Quel est alors « l'enfant » dont on parle, sinon la figure angélique de l'utopie d'un monde lui-même désaffilié ?

Deux traditions antagoniques

Les travaux de Philippe Ariès *(L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime)* ont montré à quel point ce qu'il nomme « la découverte de l'enfance » était récente. Ce n'est qu'au XVIIIe s. que, de l'attention portée à la spécificité de l'être et du développement de l'enfant, naîtront des soins, une affectivité nouvelle, et surtout un idéal d'éducation faisant de lui le centre de la famille moderne. Le droit occidental traduira très progressivement cette nouvelle perception, au cours des XIXe et XXe s., par une redéfinition de la puissance paternelle en autorité parentale, par l'édiction de lois limitant le travail des enfants et imposant l'instruction obligatoire, par l'élaboration enfin de droits et de juridictions spécifiques aux mineurs. Cependant, cet idéal de la protection de l'enfant, aujourd'hui dominant, a toujours été contesté au nom d'un autre, celui de l'autodétermination des enfants. De là sont nées deux définitions non seulement différentes, mais antagoniques de l'expression « droits de l'enfant » dans la culture occidentale moderne.

Dans la *tradition de la protection,* qui se réclame de la philosophie des droits de l'homme – et en particulier de Kant et de Condorcet –, l'idée fondamentale est celle d'éducation et d'instruction. Si l'homme est par essence un être libre, il ne le devient véritablement qu'en accomplissant le processus éducatif qui le fait accéder à l'autonomie et

à la responsabilité. Juridiquement, la référence aux droits de l'homme implique d'abord de tirer toutes les conséquences de la spécificité de l'enfance. La minorité ne maintient pas l'enfant dans le non-droit. Elle signifie que s'il est titulaire de droits dès sa naissance, il ne saurait être sommé de les exercer immédiatement lui-même, et désigne *a priori* ses parents comme ceux qui ont le pouvoir et le devoir de veiller au respect de ses droits fondamentaux. En outre, ce qui différencie l'enfance de l'état adulte justifie de concevoir pour elle des droits particuliers, spécifiques, dérivant de son besoin propre de protection : les droits des mineurs. En ce sens, les droits de l'enfant sont ceux d'êtres humains particulièrement vulnérables, parce qu'encore non autonomes. L'incapacité juridique n'est rien d'autre que le droit à une certaine irresponsabilité, c'est-à-dire à n'être pas soumis aux devoirs qu'implique la capacité.

Cette conception a toujours été critiquée par les partisans de *l'autodétermination* des enfants. Cette tradition, qui s'est surtout développée dans le monde anglo-saxon, dénonce la protection de l'enfance comme la forme moderne d'une oppression séculaire : les petits d'hommes, quoi qu'on en dise, resteraient considérés seulement comme des projets d'êtres humains, et, ce faisant, leur appartenance à la commune humanité serait déniée. Il faut « libérer » les enfants de la domination adulte, non seulement pour eux-mêmes, mais pour l'humanité tout entière, car les enfants ont à nous apprendre ce qu'il y a de plus pur et de plus vrai en elle. Les *kiddy-libbers* (Mnookin & Coons, « Toward a Theory of Children's Rights ») se sont longtemps désintéressés du droit, et pour cause : à cette expression achevée de l'organisation adulte du monde, ils ont opposé la subversion en actes, en particulier dans le domaine de l'éducation, par la création d'écoles valorisant l'autogouvernement des enfants. Ce courant, dont les Children's Liberationists sont les plus extrémistes (Verhellen, Spiesschaut & Cappalaere, *Droits des jeunes*), a cependant trouvé récemment un renouveau dans la lutte contre la discrimination juridique, et la revendication de droits civils exercés par les enfants. Se réclamant eux aussi des droits de l'homme, les libérationnistes appellent l'avènement des « droits de l'homme de l'enfant ». Autrement dit pour eux les droits de l'enfant, loin d'être des *droits spécifiques*, sont à l'inverse les *droits déspécifiés*. Or rien n'est moins évident que de dire laquelle de ces deux philosophies antagoniques, de ces deux définitions des « droits de l'enfant », fonde la convention de l'ONU. Le texte ne relève entièrement ni de l'une, ni de l'autre.

Un texte contradictoire et ambigu

Tout d'abord, il faut le souligner, la convention entend « enfant » strictement au sens de « mineur », et ne remet donc absolument pas en cause la notion de minorité juridique. Son article 1[er] le précise : « Au sens de la présente convention, un enfant s'entend de tout être humain âgé de moins de dix-huit ans, sauf si la majorité est atteinte plus tôt en vertu de la législation qui lui est applicable. » En un sens donc, elle emploie l'expression « droits de l'enfant » selon la même philosophie que la Convention de Genève de 1924 et que la Déclaration de l'ONU de 1959, déjà citées. Son préambule, ainsi que de nombreux articles, définissent clairement les droits de l'enfant comme droits à « une protection spéciale » et ceux-ci sont réaffirmés avec beaucoup de force : « Ayant présent à l'esprit que, comme indiqué dans la Déclaration des droits de l'enfant, l'enfant a besoin d'une protection spéciale et de soins spéciaux, notamment d'une protection juridique appropriée, avant comme après la naissance... ».

Mais par ailleurs, on ajoute désormais à ces droits à la protection d'autres types de droits, qui n'ont de sens qu'*exercés* par leur bénéficiaire : les droits à la liberté d'opinion (art. 12), à la liberté d'expression (art. 13), à la liberté de pensée, de conscience et de religion (art. 14), à la liberté d'association (art. 15), sont des droits qui supposent la capacité juridique, c'est-à-dire la responsabilité.

Le texte de la convention ne propose aucune solution à cette contradiction, qu'il semble purement et simplement ignorer. Plus généralement, la caractéristique de ce texte est d'employer le mot « droit » comme si sa signification allait de soi, voire était unique, alors même qu'il s'agit tantôt des droits fondamentaux de la personne humaine, tantôt des droits civils, tantôt des droits spécifiques de protection, tantôt des droits culturels et sociaux, tantôt des principes qui fondent le droit. L'utilisation incantatoire du mot « droit » y est en effet omniprésente, et le catalogue des bonnes intentions impressionnant : droit à jouir du meilleur état de santé possible (art. 24), droit à un niveau de vie suffisant (art. 27), droit à l'éducation sur la base de l'égalité des chances (art. 28), droit au repos, aux loisirs et au jeu (art. 32), etc. L'inflation des pseudo-droits prêterait à sourire, si elle n'avait, pour la crédibilité de la convention tout entière, au moins deux conséquences inquiétantes : d'une part, elle en accentue le caractère purement formel, incontrôlable (quel État-partie sera sanctionné parce que le droit des enfants à « l'éducation sur la base de l'égalité des chances » n'y est pas respecté ?). D'autre part, par une sorte d'effet de contagion, elle rend moins évident le caractère absolument imprescriptible d'autres droits, qu'il est laissé à la charge de chacun de démêler de ce catalogue hétérogène.

Les nouveaux droits de l'enfant comme idéologie

Comment cette ambiguïté a-t-elle été interprétée dans le débat social et juridique ? Le cas de la France est ici particulièrement significatif, dans la mesure où le pouvoir politique lui-même y a

pris en charge une véritable campagne de promotion de la Convention de l'ONU, avec l'accord unanime des différents partis. Privilégiant apparemment une lecture « libérationniste », cette campagne a promu les articles 12 à 15 comme le socle sur lequel devait être complètement repensé le statut juridique des mineurs. La protection fut dénoncée comme maintien de l'enfant comme « objet et non sujet de droit » (Rosenczveig, *Les Droits de l'enfant en France*). L'appel à une refondation du droit sur l'idée que l'enfant doit être considéré d'emblée comme un citoyen, a nourri à la fois un sentiment de scandale et de nécessité historique : après le temps révolu de la sujétion de l'enfant à la toute-puissance paternelle, la logique de protection dont relève le droit français contemporain ne serait qu'une étape intermédiaire vers la reconnaissance de l'enfant comme personne à part entière.

Pourtant, et c'est là le paradoxe, malgré l'affirmation selon laquelle l'enfance est une minorité opprimée qu'il faut libérer de la domination adulte, la logique libérationniste n'a jamais pris vraiment consistance dans les discours. Comme dans la convention, la distinction entre mineur et majeur ne fut pas remise en question, cependant que la protection honnie était en même temps revendiquée au nom du « droit à l'irresponsabilité » de l'enfant. Ce faisant, ce qui a été présenté comme l'acquisition d'un véritable droit à l'humanité se révèle en fait inconsistant. À l'épreuve d'une transcription dans le droit national, les nouveaux droits à la liberté d'opinion, de pensée, d'expression ou d'association qui ont été octroyés si généreusement aux enfants, apparaissent en définitive comme des pseudo-droits, sans garantie ni responsabilité. Ce sont des droits discrétionnaires, laissés à l'appréciation des adultes (parents, chefs d'établissement, maires, juges, etc.), et ce d'autant plus que les mineurs ne peuvent répondre eux-mêmes d'abus éventuels de ces droits, dont ils n'assument pas la responsabilité juridique. En inventant ainsi, entre le droit et les mœurs, le « droit à », l'idéologie des droits de l'enfant ne promeut en réalité qu'une *intention*, au risque d'une disqualification profonde des fondements du droit démocratique (Théry, « Nouveaux droits de l'enfant, la potion magique ? »).

Cette dilution des frontières et des seuils du droit n'est pourtant pas considérée par ses promoteurs comme un recul, mais comme une avancée. La référence à la notion de *personne* est ici d'autant plus décisive que le mot ne renvoie à aucune de ses acceptions classiques en philosophie ou en droit. La personne, c'est l'être humain en tant qu'être vivant, qui ressent, agit, et un jour raisonne. Dire que « l'enfant est une personne », c'est bien sûr affirmer qu'on lui doit respect et attention, mais surtout qu'entre la veille et le lendemain de son dix-huitième anniversaire, rien dans son développement n'a marqué de seuil naturel. La référence incantatoire à la biologie et aux sciences humaines, dont les « apports » ne sont jamais précisés, prend ainsi pour principale fonction de priver de toute légitimité les deux définitions statutaires de l'enfant, *puer* et *filius*. Qu'est-ce en effet que la majorité, sinon la fiction juridique qui institue conventionnellement un seuil marquant le passage de l'enfance à l'âge adulte, c'est-à-dire à la responsabilité de soi ? Qu'est-ce que l'autorité parentale, qui s'exerce jusqu'à la majorité, sinon un droit et un devoir de protection instituant les parents comme les garants des droits de l'enfant, et la filiation comme une relation particulière, relevant moins du contrat que de l'appartenance ? Disqualifier ces deux notions, justement parce qu'elles sont des fictions, des conventions, c'est faire du flux continu du développement de l'être vivant, et de la « réalité » des échanges interindividuels, l'alpha et l'oméga de la pensée du lien social. Dans cette perspective, l'inconsistance juridique des droits n'est pas une difficulté. Tout au contraire, elle est valorisée comme ce qui crée un continuum bénéfique entre le droit et les mœurs, le général et le particulier. Cependant que la norme juridique perd de sa spécificité, le dialogue et la négociation sont promus comme les seules sources légitimes de la régulation, non seulement dans les relations familiales quotidiennes, mais aussi au sein des tribunaux. L'enfant y apparaît comme un partenaire d'autant plus « égal » des adultes que les statuts respectifs sont plus flous.

Au total, l'idéologie des nouveaux droits de l'enfant n'est donc pas « libérationniste ». En réalité, elle est surtout disqualificatrice, non seulement de la protection, mais plus largement de la fiction symbolique et de l'institution. Son juridisme apparent masque un antijuridisme profond, au sens où le droit n'a plus pour fonction d'énoncer la référence, mais devient un simple outil, au même titre que d'autres techniques de régulation sociale. C'est pourquoi elle a pu paradoxalement se satisfaire d'un minimum d'effets juridiques concrets. Le droit fondé sur la protection a résisté, mais en a été affaibli dans sa légitimité. Quelles sont les raisons de l'audience qu'a su acquérir une conception aussi profondément gestionnaire de la vie humaine ? En quoi exprime-t-elle les désarrois de notre temps ? Telles sont les questions que soulève l'adhésion très réelle à la référence aux nouveaux droits de l'enfant dans les pays occidentaux.

Enfant-référence et paternalisme d'État

On pourrait être tenté de ne voir, dans la promotion quelque peu tonitruante des nouveaux droits de l'enfant, qu'un exemple de la politique-spectacle. À défaut de savoir résoudre les inégalités réelles entre des enfants promis aux destins sociaux les plus opposés, la référence à la catégorie unifiante de « mineur » aurait façonné aussi bien un scandale juridique improbable que sa

solution immédiate et factice. Cependant, l'écho rencontré par une telle campagne ne saurait s'expliquer seulement par le besoin de croire qu'on agit. En valorisant l'enfant contre l'adulte, en proposant de se ranger « au parti de l'enfant », l'idéologie des droits de l'enfant a traduit à sa manière une profonde culpabilité parentale, et plus généralement adulte. Cette culpabilité tient à deux mutations majeures du monde occidental contemporain.

D'une part, et cela concerne l'enfant comme *filius*, la sécurité des liens de filiation n'est plus assurée, comme ce fut le cas pendant des siècles, par la norme à la fois sociale et juridique de pérennité du lien matrimonial. Le démariage, qui a fait de la conjugalité une question de conscience personnelle, a en quelque sorte privé de son socle institutionnel l'édifice juridique et symbolique de la filiation (Théry, *Le Démariage*). Il s'est traduit en particulier par une explosion des divorces et des séparations. Le lien de filiation, idéalement institué, inconditionnel et pérenne, se révèle alors sous la dépendance d'un lien conjugal désormais privatisé, contractuel et, partant, plus précaire. Les libertés conquises par les adultes apparaissent comme autant de menaces pour la sécurité du lien, et particulièrement du lien père-enfant. D'autre part, et cela concerne l'enfant comme *puer*, la transmission générationnelle ne semble plus se fonder sur une référence au « monde commun », au sens où Hannah Arendt le définit : un monde qui a commencé avant notre naissance, qui continuera après notre mort, et qu'il nous revient de transformer et de transmettre (*La Crise de la culture*, 1954). La perte d'un rapport vivant au passé, que l'on ne visite plus qu'en touriste ou en généalogiste, l'incertitude de l'avenir suscitée par la fin des idéologies et de la croyance au progrès, ont transformé profondément la représentation de l'enfance. Quand le présent n'a d'autre horizon que lui-même, il est difficile d'inscrire la jeunesse comme apprentissage d'une autre dimension de l'humanité que celle de la vie vécue. La transmission se dissout dans la relation.

Ces deux crises liées, crise de la filiation et crise de la transmission, ne sont identifiées ni l'une ni l'autre, dans l'idéologie des droits de l'enfant. Pourtant, elle en exprime les désarrois : en disqualifiant les fictions juridiques elle dit quelque chose de la béance ouverte entre le droit tel qu'il est, hérité du « temps du mariage », et l'incapacité qui est aujourd'hui la nôtre à refonder autrement que sur le socle matrimonial l'édifice commun de la filiation. En valorisant l'enfant comme le plus précieux des êtres humains, elle dit quelque chose de l'inquiétude générationnelle. Mais en même temps, elle ne promeut, comme issue à cette crise de la référence symbolique, qu'une adhésion enthousiaste à la gestion de la relation interindividuelle et du lien social. Cette réduction gestionnaire, qui peut apparaître comme le triomphe de l'authenticité sur les statuts « formels », laisse entière la question des rapports de force. La famille ne serait-elle que le champ de l'affrontement entre « droits des enfants », « droits des femmes » et « droits des pères » ? À la pensée du lien se substitue celle de la défiance. Qui tranchera en cas de conflit, et en fonction de quoi ? À cette question, qui est à la fois celle de la référence et celle de l'autorité, le discours de promotion des droits de l'enfant apporte une réponse en ajoutant un sens supplémentaire au mot enfant : « La référence à l'intérêt supérieur de l'Enfant constitue une des innovations les plus intéressantes de ce document juridique international. Il faut entendre par là que l'intérêt de l'Enfant doit l'emporter systématiquement sur celui des adultes ou de la société, sur des considérations économiques ou culturelles » (ONG, *73 idées neuves pour veiller à la mise en œuvre de la convention*).

L'Enfant devient une valeur en soi, un absolu, la source de toute légitimité. L'enfance n'est plus un âge ou une condition, mais la valeur suprême, la Référence, le point de vue totalisant à partir duquel la société tout entière peut être pensée et régulée. Une telle démarche s'affiche comme la plus généreuse, parce qu'elle fait du faible et de l'innocent son seul souci. Mais cependant, l'enfant abstrait devient pur argument d'autorité pour ceux qui se proclament « du parti de l'enfant », s'excluant eux-mêmes du soupçon qu'ils font peser sur tous les autres. La défiance systématiquement portée sur l'autorité parentale prend alors tout son sens. Comment penser la relation entre famille et État, public et privé, quand c'est au nom de l'*infans*, et avec le profit symbolique de la plus pure des causes, qu'on propose telle ou telle modification de la loi, telle ou telle solution judiciaire ? En faisant de l'État un transfuge du monde adulte, étendant au-dessus des conflits son aile tutélaire, son angélique médiation, l'idéologie des droits de l'enfant donne à la prophétie de Tocqueville une résonnance inattendue. Le « despotisme que les nations démocratiques ont à craindre » (Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, 4, chap. 6) est aussi celui d'un monde infantilisé par le renversement de l'origine, où l'Enfant référence légitime le paternalisme de l'État et la domination de l'expertise, ce dogmatisme de l'instant.

▶ ARENDT H., trad. fr., *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais » (nº 113), 1954. — ARIÈS Ph., *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, le Seuil, 1973. — BLUSTEIN J., *Parents and Children ; The Ethics of the Family*, Oxford, Univ. Press, 1982. — BOULANGER F., *Les Rapports juridiques entre parents et enfants. Perspectives comparatistes et internationales*, Paris, Economica, 1998. — DEKEUWER-DEFOSSEZ, *Rénover le droit de la famille. Propositions pour un droit adapté aux réalités et aux aspirations de notre temps*, Paris, La Découverte française, 1999. — DELAISI G. & VERDIER P., *Enfant de personne*, Paris, Odile Jacob, 1994. — FOX H. L., *Family, State and Social Policy*, Londres, Macmillan, 1996. — GRATALOUP S., *L'Enfant et sa famille dans*

les normes européennes, Paris, LGDJ, 1998. — HOULGATE L. D., *The Child and the State : A Normative Theory of Juvenile Rights*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1980. — MNOOKIN R. & COONS J., « Toward a theory of children's rights », *Harvard Law Bulletin,* 1977, vol. 28, nº 3. — NEIRINCK C., *Le Droit de l'enfance après la Convention des Nations Unies,* Paris, Belfond, 1993. — RAYMOND G., *Droit de l'enfance et de l'adolescence. Le droit français est-il conforme à la Convention internationale des droits de l'enfant,* Paris, Litec, 1995. — RENAUT A., *La Libération des enfants*, Paris, Bayard, 2002. — ROSENCZVEIG J.-P., *Les Droits de l'enfant en France,* Institut de l'Enfance et de la famille, 1989 ; *Le Dispositif français de protection de l'enfance,* Liège/Paris, Éd. jeunesse et droit, 1996. — RUBELLIN-DEVICHI J. éd., *L'Enfant et les conventions internationales,* Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1996. — THÉRY I., « Nouveaux droits de l'enfant, la potion magique ? », *Esprit,* nº 3-4, mars-avril 1992, p. 5-30 ; *Le Démariage,* Paris, Odile Jacob, 1993 ; *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée,* Paris, Odile Jacob, La Documentation française, 1998. — TOCQUEVILLE A. DE, *De la démocratie en Amérique,* Paris, Gallimard, 2 vol., 1961 (1re éd., 1835 et 1840). — VERHELLEN, SPIESSCHAUT & CAPPALAERE, *Droits des jeunes,* nº 2, fév. 1989, Centre d'études et de documentation pour les droits des enfants, Univ. de Gand (Belgique). — WRINGE C. A., *Children's Rights : A Philosophical Study,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981. YOUF D., « Sur le statut juridique de l'enfant », in *Le Débat,* nº 106, Gallimard ; *Les Droits de l'enfant,* Paris, PUF, 2001 ; *Penser les droits des enfants*, Paris, PUF, 2002. — Coll. : *Droits de l'Enfance et de la Famille*, nº 29, spécial Convention internationale des droits de l'enfant, Centre de formation et d'Études de la protection judiciaire de la Jeunesse, 1990. — Organisations non gouvernementales (ONG), rapport au secrétaire d'État chargé de la famille, *73 idées neuves pour veiller à la mise en œuvre de la convention*, 1989 ; coll. : *Journal du droit des jeunes,* La revue juridique de l'action sociale et éducative, Paris, Éd. Jeunesse et droit.

Irène THÉRY

→ *Amour familial et conjugalité ; Autonomie ; Clonage ; Consentement ; Droit , Droits ; Libéralisme ; Liens privés ; Tocqueville.*

ENTREPRISE
Éthiques d'entreprise et mondialisation

L'entreprise tend actuellement à s'affirmer non plus seulement comme un lieu où il y a matière, comme dans tous les domaines de l'existence, à comportements éthiques, mais comme une instance de création de références éthiques. Deux mouvements concourent à produire une telle évolution. D'une part, désireuses de faire meilleur usage de la capacité de chacun à s'impliquer de manière créative dans des actions auxquelles il croit, les entreprises cherchent à renouveler leurs méthodes d'encadrement de leur personnel. Voyant bien les limites de ce qu'elles sont susceptibles d'obtenir par un contrôle de type policier, elles sont en quête d'une recherche d'intériorisation par chacun du bien de l'entreprise, vécue comme un lieu de forte référence identitaire, autour de valeurs partagées et pas seulement d'intérêts communs (Peters et Waterman, 1982). Des préoccupations humanistes plus désintéressées peuvent en outre se mêler, à des degrés divers, à une utilisation instrumentale de références éthiques (Doly et Monconduit, 1995). Simultanément, leurs conduites irresponsables, en matière d'environnement, de qualité et de sécurité des produits, de conditions d'hygiène et de sécurité de leur personnel, d'appel au travail des enfants, etc., sont de plus en plus dénoncées, de manière parfois spectaculaire. Non seulement elles sont menacées de procès quand elles ont pris des libertés avec la loi, mais elles sont invitées avec de plus en plus d'insistance à une conduite respectueuse de principes éthiques là même où elles sont juridiquement inattaquables, et se trouvent soumises au risque de perte d'une part de leurs clients, voire de boycott, à la suite de campagnes de dénonciation. L'écriture et la promulgation de codes de conduite, de chartes d'entreprise, la mise en place de formations ayant pour fin d'inculquer les valeurs de l'entreprise, spécialement lorsque celles-ci s'opposent aux valeurs qui ont cours dans la société ambiante, la mise en œuvre de systèmes de contrôle du respect des règles qui ont cours dans l'entreprise (tels les *hot lines* permettant à celui qui est témoin d'une violation de ces règles d'en informer confidentiellement une autorité), sont vues comme autant de moyens de remplir ce rôle.

Ce désir des entreprises à être des communautés à forte dimension éthique se heurte à des difficultés dont la moindre n'est pas que, si chacune d'elles tend à avoir la prétention de promouvoir une éthique uniforme en son sein, elle a souvent affaire à des personnels dont les références éthiques, fruit de leur socialisation primaire, sont très diverses. L'entreprise, confrontée à la diversité des cultures, des mœurs, des conceptions du bien, ne peut se passer de sérieux efforts d'acculturation. Même dans les domaines, tels le refus de la corruption, où il paraît possible de définir des comportements éthiques indépendants du contexte culturel, les moyens à mettre en œuvre pour les obtenir peuvent être fort variables selon les lieux – sans parler de ceux où le respect des mêmes valeurs, telles la dignité des personnes, peut impliquer des manières d'agir très diverses (Iribarne *et al.,* 1998). De plus, la légitimité des entreprises dans le rôle de créateur et de gardien de références éthiques est elle-même loin d'être uniforme sur la surface de la planète.

Des moyens différents d'obtenir des comportements identiques : la lutte contre la corruption

Le comportement d'un personnel que l'on qualifie d'honnête ne varie guère avec les temps et les lieux. Il agit en fidèle mandataire sans se laisser corrompre par les fournisseurs, les clients, ou qui-

conque ; il refuse d'accepter des produits de qualité inférieure, d'embaucher des personnes qui ne sont pas les plus qualifiées, de consentir des rabais sur les produits vendus, en contrepartie d'avantages personnels, matériels ou immatériels. Mais les ressorts d'un comportement honnête n'ont rien d'uniforme. Lors de travaux comparatifs portant sur le fonctionnement comparé d'entreprises dans diverses aires culturelles, cette question s'est montrée essentielle en matière de définition des règles et procédures permettant le bon fonctionnement d'une entreprise (Iribarne *et al.*, 1998). Il paraît utile en la matière d'opposer, au moins en tant que types idéaux, deux formes d'éthiques qui se distinguent à la fois par la nature des devoirs, les moyens de contrôle utilisés pour les faire respecter, et le champ au sein duquel ils s'appliquent.

Dans un premier type d'éthique, il s'agit avant tout d'être un homme de bien. Que l'on s'attache à une loi promulguée par un grand fondateur religieux, que l'on suive un code de l'honneur, ou que l'on respecte des principes réputés conformes à la raison universelle, l'estime que l'on a soi-même de soi-même est en question. Ainsi, pour Kant, est en jeu « la dignité d'un être raisonnable qui n'obéit à d'autre loi qu'à celle qu'il institue en même temps lui-même » (Kant, 1785). La relation à autrui fournit la matière du devoir et non sa source. Ainsi, pour Aristote, « L'homme de bien aura besoin d'êtres sur qui il accumulera ses dons » (Aristote, 1965). Corrélativement le devoir oblige envers l'autre, quelque relation que l'on entretienne avec lui, envers l'homme en général, l'étranger, voire l'ennemi. Et comme ce devoir a la caution d'une instante transcendante (Dieu, les dieux, la raison), point n'est besoin d'une surveillance extérieure pour que ses prescriptions opèrent. Au contraire, dans le second type d'éthique, il s'agit avant tout d'être fidèle aux groupes dont on est membre, famille, clan, confrérie, réseau. Si, vis-à-vis des membres d'un tel groupe, on doit faire preuve d'une disponibilité extrême, de son temps, de ses biens, voire de sa vie, tout est permis vis-à-vis de ceux qui lui sont extérieurs. Le risque, si l'on échappe à ses devoirs, n'est pas d'être voué à l'opprobre de l'indignité face à une instance transcendante, mais de subir la vengeance du groupe auquel on s'est montré infidèle. Il appartient à celui-ci de mettre en œuvre les moyens de surveillance et de rétorsion appropriés, y compris des moyens occultes qui opèrent même dans les circonstances où l'on agit à l'abri des regards.

On peut concevoir plusieurs manières, qui correspondent aux diverses dimensions sur lesquelles elles s'opposent, de désigner ces éthiques. La nature du devoir oppose des éthiques de la vertu ou de la pureté à des éthiques de la fidélité, l'extension de l'obligation des éthiques universalistes à des éthiques particularistes, la nature des instances de contrôle des éthiques de la transcendance à des éthiques de l'immanence. Il y a en pratique un lien étroit entre ces trois dimensions. Ainsi une éthique universaliste, qui implique des devoirs envers ceux qui n'ont aucun pouvoir sur vous, peut difficilement être opératoire en l'absence d'une instance de contrôle transcendante, instance dont la grandeur élève ceux qui lui sont fidèles.

La manière dont les entreprises doivent s'organiser pour lutter contre la corruption est marquée par le fait que celle-ci revêt des sens tout différents dans des éthiques de l'un ou l'autre type.

La première forme d'éthique tient une place centrale dans les sociétés qui ont donné naissance au monde de la grande entreprise et où ont été conçues pour l'essentiel les pratiques de gestion qui font référence sur l'ensemble de la planète. Elle est au cœur de la régulation bureaucratique, qui veut que chacun agisse, *sine ira et studio* (Weber, 1919), en remplissant les devoirs de sa fonction sans considération des personnes. C'est ce type d'éthique qui donne sens au respect des préceptes généraux d'honnêteté comme à celui de la déontologie d'une profession. Il incite chacun à être respectueux des règles édictées par son entreprise pour régler les questions de choix du personnel, de sélection des fournisseurs, d'appréciation des performances des subordonnés, de sanction aux manquements à la sécurité, ou de tout autre domaine. C'est en fonction d'une telle forme d'éthique qu'il paraît sensé de refuser de transiger sur ces préceptes, cette déontologie ou ces règles, au nom des relations particulières qui vous unissent à un parent, un ami ou un membre d'un réseau d'entraide mutuelle. C'est de même dans ce type d'éthique que prend sens le fait de refuser, au nom des devoirs associés à son appartenance à l'entreprise, les tentations des « corrupteurs » prêts à vous faire bénéficier de ressources dont pourraient tirer partie des réseaux de solidarité auxquels on est plus étroitement lié qu'à l'entreprise.

Toutes ces conduites, dont le caractère louable ne fait pas de doute tant qu'on se trouve dans une société où prévaut une éthique du premier type, apparaissent beaucoup plus questionnables dans une société où une éthique du second type prédomine ; les entreprises se trouvent confrontées de manière particulièrement radicale à ce type de situation dans les sociétés africaines, et il est bien des cas intermédiaires (Henry, 1998). Dans un tel contexte, agir de manière « honnête », selon les standards correspondant à une conception classique de l'entreprise, peut être compris au mieux comme le fait qu'on a préféré être fidèle à l'entreprise plutôt qu'à sa famille ou à ses amis. De plus, comme pareille préférence n'est en général guère crédible, on est facilement soupçonné par ceux que l'on trahit d'avoir des raisons cachées et peu avouables d'agir ainsi : vouloir garder pour soi tout ce que l'on peut prélever sur l'entreprise, être d'un naturel « méchant », ne pas avoir en réa-

lité le pouvoir (par exemple d'embauche) que l'on prétend avoir, etc. Il paraîtra souvent beaucoup plus conforme à une conduite éthique d'accepter diverses formes de « corruption » que de les refuser. Les sanctions, allant de l'ostracisme à la sorcellerie, qui menacent celui qui viole l'éthique locale n'ont souvent rien d'anodin. On comprend sans mal, dans ces conditions, qu'il y ait des aires géographiques où la corruption, au sens où on l'entend dans les cultures européennes, paraisse être la règle plutôt que l'exception.

Est-ce à dire que, dans pareil contexte, il soit impossible de lutter contre cette corruption ? Non certes, mais il convient d'utiliser des moyens adaptés au type d'éthique qui y prévaut. Deux voies sont ouvertes. Une première voie est d'encadrer très strictement l'action de ceux qui sont placés dans des positions où existent des tentations de corruption, de manière à leur permettre de montrer aux autres membres des réseaux de solidarités auxquels ils appartiennent que, s'ils refusent leurs sollicitations, ce n'est pas par manque de fidélité à leur égard, mais parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement, sous peine de s'attirer eux-mêmes des ennuis majeurs. La mise en place de procédures rigoureuses, et dont l'application est soumise à des contrôles très étroits, qui encadrent la réalisation de tous les actes susceptibles d'être des occasions de corruption, va dans ce sens. Il en est de même d'une grande division des responsabilités, évitant qu'un individu ait le pouvoir de consentir, de sa propre autorité, des faveurs à un autre membre d'un réseau de solidarité auquel il appartient (Zady Kessy, 1998). Le second moyen est de faire que l'entreprise, vécue comme une confrérie ou une famille, soit elle-même un groupe d'appartenance porteur de devoirs de fidélité suffisamment forts pour être la source d'obligations qui l'emportent sur les obligations envers d'autres groupes (Iribarne, 1998).

Des légitimités inégales selon les lieux à constituer une instance de régulation éthique

La diversité des conceptions éthiques que l'on rencontre dans les diverses sociétés n'affecte pas seulement les formes de gestion qu'une entreprise soucieuse de voir son personnel agir de manière éthique doit mettre en place, mais la légitimité de l'entreprise à s'ériger en instance de régulation éthique. La vision de l'entreprise comme constituant une telle instance nous vient largement des États-Unis ; c'est là que les codes d'éthique, les chartes éthiques, ont pris leur essor. Si ce mouvement s'est ensuite étendu sous d'autres cieux, ce n'est pas sans mainte réticence du personnel. Comment expliquer ces différences ?

Les diverses sociétés sont loin de concevoir de la même façon l'articulation entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Dans la conception américaine de la société, comme chez Calvin, le pouvoir temporel n'a pas seulement pour mission de gérer avec prudence un monde dont il accepte l'imperfection morale. Il a le devoir d'entraîner ceux dont il a la charge sur le chemin du bien, afin de construire une société d'élus (Troeltsch, 1911). La mission des dirigeants politiques peut être vue comme inspirée par l'exemple des patriarches de la Bible (et c'est dans ce contexte que l'opinion américaine peut attendre d'eux qu'ils montrent l'exemple jusque dans des domaines qui étonnent dans les sociétés européennes). Il ne paraît pas inconcevable que cette mission s'étende à des responsables d'entreprises, d'autant moins que la doctrine de « l'intérêt bien entendu » permet de voir la recherche de son intérêt et le respect d'une éthique comme marchant naturellement de concert (Tocqueville, 1840). Dans ces conditions, regarder « l'intégrité » comme un « actif de l'entreprise » – *corporate asset* – (Daly, 1998) ne fait pas question. La presse d'affaire américaine comme les best-sellers de la littérature managériale ne craignent pas de décrire certains dirigeants, qui sont donnés en exemple, comme « évangélisant » leur personnel. Au contraire la France, comme plus généralement les pays de tradition catholique, reste marquée par une conception moins exigeante de la vie ordinaire dans le siècle (la recherche d'un état de perfection étant de son côté réservée au petit nombre de ceux qui la choisissent volontairement). La mission du pouvoir temporel se borne à veiller au respect des règles de droit communément acceptées. Le souci éthique, lorsqu'il conduit au-delà, est une question de choix personnel, qui ne relève que de la conscience de chacun éclairé par une autorité spirituelle, celle des philosophes en tête. De plus le fait de ne servir aucun intérêt est largement regardé comme la pierre de touche de l'authenticité d'un souci éthique et l'idée qu'une entreprise développe un code éthique pour augmenter ses profits paraît relever d'une tartuferie peu acceptable.

Pour leur part, si les règles enjoignant aux membres de leur personnel de signaler aux responsables toute violation du code d'éthique qui viendrait à leur connaissance sont bien acceptées aux États-Unis, elles soulèvent de très vives réticences dans un pays comme la France, où elles évoquent plus la délation qu'un comportement civique. C'est que, dans une vision française, le pouvoir reste largement vu comme étranger à ceux sur qui il s'exerce. Il convient à ceux-ci d'être solidaires, dans une sorte de fonctionnement de « communauté délinquante » (Pitt, 1963), face à l'oppression commune qu'ils subissent. Révéler aux agents du pouvoir ce qu'a fait un autre dirigé, c'est trahir la solidarité des « petits ». C'est dans une telle vision que prend sens la référence à une délation. Dans une vision américaine, au contraire, le pouvoir est largement perçu comme l'émanation des citoyens, et ses agents comme leurs employés (Tocqueville, 1840). Ce sont les citoyens eux-mêmes qui sont les premiers responsables de l'*en-*

forcement de la loi. Dénoncer ceux qui ont mal agi à ceux à qui a été déléguée la fonction de punir relève d'un devoir civique.

► ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Garnier, 1965. — DALY F. J., « The Ethics Dynamic », *Business and Society Review*, 102/103, 1998. — DOLY J.-P. & MONCONDUIT F., *L'Entreprise entre contrainte et liberté*, Paris, L'Harmattan, 1995. — HENRY A., « Les experts et la décentralisation ; effets d'illusion au Cameroun », *in* IRIBARNE Ph. d' *et al.*, *Cultures et mondialisation*, Paris, Le Seuil, 1998. — IRIBARNE Ph. D', « Les ressources imprévues d'une culture : une entreprise "excellente" à Casablanca », *in* IRIBARNE Ph. D' *et al.*, *Cultures et mondialisation*, Paris, Le Seuil, 1998 ; « La légitimité de l'entreprise comme acteur éthique aux États-Unis et en France », *Revue française de gestion*, septembre-octobre 2002 ; « Groupes mafieux ou réseaux vertueux: la lutte contre la corruption en Argentine », *in* IRIBARNE Ph. D', *Le Tiers-monde qui réussit*, Odile Jacob, 2003. — IRIBARNE Ph. D', HENRY A., SEGAL J.-P., CHEVRIER S. & GLOBOKAR T., *Cultures et mondialisation*, Paris, Le Seuil, 1998. — KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985. — PETERS T. J. & WATERMAN R., *In Search of Excellence*, Harper & Row, 1982. — PITT J. R., « Change in bourgeois France », in *In search of France*, Harvard Univ. Press, 1963. — TOCQUEVILLE A. de, *De la démocratie en Amérique*, t. II (1840), Paris, Garnier-Flammarion, 1981. — TROELTSCH E., *Protestantisme et modernité* (1911), Paris, Gallimard, 1991. — WEBER M., *Le savant et le politique* (1919), Paris, « 10/18 », 1959. — ZADY KESSY M., *Culture africaine et gestion de l'entreprise moderne*, Abidjan, CEDA, 1998.

Philippe d'IRIBARNE

→ *Affaires, Devoir ; Économie ; Professionnelle (Éthique) ; Travail.*

ENVIE

Envie et jalousie

L'envie et la jalousie sont des émotions très communes, mais la distinction entre ces deux termes n'est pas toujours clairement établie. Le mode d'évaluation fondamental qu'ils mettent en jeu peut être qualifié de négatif. Dans le cas de l'envie, le sujet évalue négativement une infériorité de sa part, qu'il juge imméritée ; dans le cas de la jalousie, il évalue négativement la possibilité de perdre une chose (généralement, une relation humaine privilégiée) au profit d'une autre personne. L'envie et la jalousie sont comparables dans la mesure où elles supposent toutes deux de la part du sujet le désir d'une chose qui lui importe beaucoup. Néanmoins, dans l'envie, ce désir porte sur ce qu'on ne possède pas, alors que dans la jalousie, il porte sur ce qu'on craint de perdre. Il semble que l'envie et la jalousie renvoient à une attitude affective comparable. Mais l'une est un désir d'obtenir, l'autre une crainte de perdre. La distinction n'est pas négligeable. Le désir de ne pas perdre une chose diffère notablement du désir de l'obtenir et cette différence a des implications considérables.

Les sens des termes « envie » et « jalousie » se recoupent. Certaines langues ne possèdent même pas deux mots distincts pour désigner ces sentiments. L'hypothèse a été émise que la confusion entre envie et jalousie provenait de la fréquence de leur co-occurrence (alors que l'envie peut facilement survenir sans jalousie, la jalousie est souvent accompagnée d'envie) et du malaise que suscitent les connotations morales de l'envie. Ce ne sont pas la signification de ces termes ni leur emploi quotidien qui nous occuperont, mais plutôt la nature distincte de ces états affectifs.

L'envie et son objet

Ce qui est essentiel dans l'envie, c'est la relation de comparaison en laquelle le sujet se situe, et non la valeur intrinsèque des biens qu'il convoite. Parce qu'elle ne possède pas l'objet désiré, la personne envieuse n'a pas encore manifesté d'attitude personnelle à l'égard de cet objet et sera donc satisfaite d'acquérir un objet similaire. Sous cet angle, l'envie est générale. Nous pouvons envier les qualités, les possessions ou les fonctions particulières d'une personne, mais il nous serait égal d'acquérir sous une forme un tant soit peu différente l'objet de notre envie.

Si l'envie résulte, chez le sujet, de l'évaluation négative d'une situation d'infériorité qu'il juge imméritée, cela signifie que l'envie exprime deux préoccupations majeures : *a)* l'infériorité par rapport aux autres, *b)* le sens de ce qu'on mérite. Lorsqu'ils expliquent l'envie, certains philosophes, comme Aristote (*Rhétorique*, II, 10, 1386 *b* 18 - 1387 *b* 30) et Adam Smith (*Théorie des sentiments moraux*, I, 3, 1, 5 ; VI, 3, 21, 8), soulignent l'importance du sentiment d'infériorité ; d'autres, comme Descartes et plusieurs psychologues contemporains, insistent sur le mérite et considèrent l'envie comme une sorte de ressentiment. Selon Adam Smith, « l'envie est cette passion qui voit avec une aversion maligne la supériorité de ceux qui ont de véritables droits à jouir de la supériorité qu'ils possèdent » (*Théorie des sentiments moraux*, 1790, 284). De son côté, Descartes met l'accent sur le caractère injustifié de la position occupée par l'objet : « Mais lorsqu'il [le bien présent] nous est représenté comme appartenant à d'autres hommes, nous pouvons les en estimer dignes ou indignes ; et lorsque nous les en estimons dignes, cela n'excite point en nous d'autre passion que la joie [...] Mais si nous les en estimons indignes, le bien excite l'envie, et le mal la pitié » (*Les Passions de l'âme*, 1649, art. 62).

L'hypothèse selon laquelle l'envie relève principalement d'une préoccupation morale se heurte à de nombreuses difficultés. Tout d'abord, on envie souvent ceux qui ont de la chance ; or, avoir de la chance n'est pas immoral. De plus, l'envie traduit un intérêt partial plutôt que cette préoccupation

générale qui est caractéristique du domaine moral. Elle suppose le désir d'améliorer son propre sort, et non un souci d'autrui ; en cela, elle exprime la nature discriminatoire et partiale des émotions en général. Par ailleurs, la personne envieuse désire parfois déposséder l'objet de son envie de ses principaux avantages, quitte à se priver elle-même en retour de certains d'entre eux. Un tel désir ne peut guère avoir de justification morale. Cela n'aurait de sens que si la situation d'infériorité relative du sujet était d'une importance décisive. Si la préoccupation morale n'est pas un facteur essentiel de l'envie, on ne peut pas la considérer comme un exemple particulier de ressentiment. Le ressentiment est plus proche de la colère que de l'envie. Bien que le ressentiment puisse être dirigé contre la supériorité d'autrui, le sujet qui l'éprouve se préoccupe davantage d'un certain type d'attitude morale chez autrui que de cette supériorité en elle-même.

Le sentiment d'infériorité est en effet un facteur essentiel de l'envie. L'importance de cette préoccupation traduit le poids que nous attachons au fait de nous comparer à d'autres. Notre infériorité nous contrarie dès lors qu'elle est perçue comme traduisant un échec dans le cadre d'une certaine rivalité. (L'envie présuppose une comparaison sociale, mais pas nécessairement une rivalité – bien que ce soit souvent le cas). Étant donné que les morts ne sont habituellement pas nos rivaux, nous ne les envions généralement pas, et nous pouvons ainsi nous permettre d'être généreux envers eux.

C'est notre privation (ou notre infériorité) relative, plus que tout autre type de privation, qui nous gêne et nous invite à nous montrer envieux. Une personne riche peut en envier une autre qui est un peu plus riche. La notion de privation relative implique une distinction entre le bien-être objectif du sujet et son bien-être subjectif, et affirme que les deux ne sont pas en relation d'isomorphisme – ce qui est meilleur d'un point de vue « objectif » paraît parfois pire d'un point de vue subjectif. La pitié est comparable à l'envie dans la mesure où elle s'accompagne de la perception d'une infériorité. Néanmoins, tandis que l'envie implique une privation relative du sujet, la forme courante de la pitié porte sur la privation substantielle (« objective ») de l'objet.

Nous avons vu que l'élément essentiel de l'envie n'est pas une préoccupation morale mais la perception d'une infériorité. Si cette infériorité constituait l'unique souci du sujet envieux, il devrait y avoir une corrélation positive entre l'intensité de l'envie et l'inégalité entre le sujet et l'objet de l'envie. Une telle corrélation n'existe pas dans les cas concrets. Ce n'est pas un sentiment d'infériorité général qui nous rend envieux, mais le sentiment d'une infériorité par rapport à des personnes qui sont affectivement proches de nous. Étant donné que nos points de comparaison sociale se limitent essentiellement à nos semblables, on peut penser que l'envie intervient habituellement lorsque l'écart entre le sujet et l'objet d'envie est faible. Cependant, dans de tels cas d'écart faible, la question du mérite est très importante. Si nous nous comparons à nos semblables, nous considérerons probablement que notre situation inférieure est incompatible avec ce que nous méritons. En réalité, ce sentiment est d'autant plus intense que les circonstances sont considérées comme injustes. Il en est ainsi parce que, dans ce cas, la situation est jugée plus anormale et qu'il est plus facile de se figurer qu'il pourrait en être autrement, cette possibilité étant un facteur majeur d'intensité émotionnelle. Ainsi, le mérite aurait un rôle à jouer dans l'envie.

La question du mérite va toujours de pair, dans l'envie, avec la question de l'infériorité particulière que ressent le sujet. Le sujet envieux n'est pas animé par une exigence morale générale de justice, mais par un souci tout personnel vis-à-vis d'une infériorité qu'il juge ne pas mériter. Le fait que nous estimions imméritée notre infériorité suppose que nous ne nous considérons pas comme inférieurs à l'objet ; il arrive même souvent que nous nous sentions supérieurs à lui en un sens ou un autre. Nous trouvons que notre situation d'infériorité actuelle ne reflète pas correctement notre véritable valeur, et cette perception nous aide à faire face à cette situation déplaisante. Un tel mécanisme de défense ne peut intervenir si l'objet de l'envie est perçu comme nettement supérieur au sujet qui l'éprouve. En ce cas, l'envie fera place à l'admiration. Le sentiment d'injustice ressenti dans l'envie n'exprime pas une injustice morale ; l'envie n'est donc pas un sentiment moral. Cependant, l'envie suppose des revendications ayant trait à la valeur des situations que nous estimons mériter d'occuper, ce qui laisse à ce sentiment une certaine justification normative.

La jalousie et son objet

Contrairement à l'envie qui est essentiellement une relation à deux termes, la jalousie est fondamentalement une relation tripartite. Elle a trait aux relations entre la personne aimée et d'autres personnes, dans la mesure où celles-ci peuvent mettre en danger la relation de faveur et d'exclusivité que le sujet entretient avec la personne aimée. Les objets de la jalousie sont habituellement au nombre de deux : la personne aimée (ou une autre personne proche du sujet) constitue l'objet principal auquel s'adresse ce sentiment ; le rival, l'objet secondaire. Le fait que le rival puisse être imaginaire, et que le jaloux puisse en être parfaitement conscient, témoigne de son importance secondaire. L'imagination joue un rôle central dans la jalousie. Proust compare la jalousie à un historien sans document. Notre jalousie, pense-t-il, ne s'éteint pas lorsque nous comprenons notre erreur ; le moindre prétexte suffit à la raviver. De

fait, des recherches menées sur la jalousie auprès de personnes mariées ont montré que l'événement qui suscitait le plus souvent la jalousie n'était pas une infidélité réelle, mais le fait que le partenaire ait accordé son attention, son temps ou son soutien à un membre de l'autre sexe (Fitness & Fletcher, 1993).

La jalousie romantique est l'archétype de la jalousie. Étant donné que la jalousie concerne une relation personnelle particulière, les objets de la jalousie ne peuvent généralement pas être remplacés ni partagés avec d'autres personnes. Ce point oppose la jalousie à l'envie, dont les objets peuvent être remplacés par d'autres ; en effet, l'envie ne présuppose pas l'existence d'une relation personnelle antérieure et porte souvent sur des caractéristiques largement partagées. Comme la jalousie vise le partenaire du sujet, et qu'un sujet ne peut avoir qu'un nombre limité de partenaires – ou du moins de compagnons particulièrement proches –, la jalousie ne s'adresse qu'à quelques personnes. Bien que, sous cet angle, l'envie soit moins limitée, elle ne procède pas non plus au hasard : nous n'envions pas toutes les personnes qui nous sont supérieures. La jalousie est plus personnelle et suscite une plus grande vulnérabilité que l'envie. En effet, elle risque de causer une blessure plus profonde à l'estime qu'une personne a pour elle-même, car elle touche à des aspects beaucoup plus importants de ce sentiment ; en outre, la menace que comporte la jalousie émane d'une personne qui détient des informations intimes sur le sujet.

Le sujet jaloux est essentiellement préoccupé par la menace qui pèse sur l'exclusivité de sa position, et en particulier sur le caractère exceptionnel de la relation qu'il entretient avec une personne. Le sujet craint de perdre, au profit d'un autre, la position privilégiée qu'il occupe et de se retrouver dans une position inférieure. C'est ce sentiment de « perte au profit d'un rival », plutôt que la simple absence d'un objet, qui constitue l'élément essentiel de la jalousie. Ainsi, lorsqu'une personne commet un meurtre par jalousie, elle n'empêche pas la perte de la personne aimée, mais la perte de celle-ci au profit d'un rival. De la même façon, une personne ne sera pas jalouse si son partenaire la quitte sans nouer de nouvelles relations avec une autre personne. Si le fait d'être rejeté et la jalousie peuvent tous deux diminuer l'estime de soi, le simple rejet, n'étant pas une perte au profit d'un rival, ne suscite pas nécessairement la jalousie. La jalousie peut susciter l'envie à l'égard du rival, ce qui n'est pas le cas quand on est rejeté (Parrott, 1991). La jalousie ne provient pas d'une infériorité actuelle, mais de la crainte de se retrouver en situation d'infériorité si l'on perd, au profit d'un autre, une relation privilégiée et exclusive. Le choix qui est fait d'une autre personne n'est pas un accident, mais une nette préférence accordée à cette personne. La question de la préférence, qui est cruciale dans la jalousie, conduit à penser que les gens jaloux ne traitent pas les personnes qu'ils aiment comme des objets inanimés, mais comme des personnes libres, responsables, capables de faire des choix raisonnables (Farrell, 1980). Proust suggère que la simple liberté du bien-aimé peut devenir un motif de jalousie.

Comme dans le cas de l'envie, la question du mérite est très importante dans la jalousie. L'intensité de la jalousie diminue elle aussi dès lors que nous pensons que notre situation est méritée ; lorsque, par exemple, nous percevons notre rival comme supérieur à nous-mêmes. Ainsi une perte est-elle moins humiliante si l'objet est clairement perçu comme supérieur, et s'il paraît donc « mériter » davantage cette relation de faveur. En ce cas, la perte semble inévitable ; le sujet ne pouvait en rien l'empêcher. Il peut arriver qu'un homme ayant une très faible estime de lui-même ne ressente pas de jalousie à l'idée que sa femme est sur le point de le quitter ; au lieu d'éprouver de l'animosité à l'encontre de sa femme et de son rival, il ne ressent que de la gratitude pour cette femme qui a bien voulu lui accorder toute son attention (Neu, 1980).

Il semble que la préoccupation morale occupe une place plus centrale dans la jalousie que dans l'envie, bien qu'elle ne soit dans aucun de ces deux cas la préoccupation majeure. De fait, la conviction d'être injustement traité est un élément important de la jalousie (Buunk, 1990). Même si les normes que le sujet jaloux juge enfreintes ne sont généralement pas les seules normes d'équité (comme c'est souvent le cas dans l'envie), mais aussi des normes morales, la jalousie ne peut pas être expliquée par simple référence à l'injustice morale. Une personne peut être jalouse sans penser que sa jalousie est justifiée.

La jalousie est souvent interprétée comme une preuve d'affection et d'amour ; et il est vrai que de nombreux exemples montrent qu'il existe un lien réel entre la jalousie et l'amour romanesque. Comme l'amour, la jalousie présuppose habituellement un engagement qui sous-tend la relation du sujet à l'objet. Toutefois, elle ne suppose pas forcément l'amour. Elle peut surgir en l'absence d'amour et d'affection. Selon La Rochefoucauld, « la jalousie naît toujours avec l'amour, mais elle ne meurt pas toujours avec lui » (*Réflexions ou sentences et maximes morales,* n° 361). Néanmoins, comme l'écrit Proust, la jalousie ravive parfois une histoire d'amour moribonde. L'amour romanesque suppose-t-il toujours la jalousie ? Proust pense qu'elle est l'ombre inséparable de l'amour. Lorsqu'un amant ne trouve plus aucun motif de jalousie, c'est qu'il n'est plus amoureux. Dans *La Prisonnière*, le narrateur ne désire plus Albertine avec ardeur, dès l'instant où il est persuadé que personne ne va la lui prendre. Albertine ne peut que le torturer ou l'ennuyer. Saint Augustin affirme également que « celui qui n'est pas jaloux n'aime pas » (*Manuel,* chap. XX). On devrait donc

dire que, dès lors qu'il y a amour romanesque, il y a *possibilité* de jalousie, et ce parce que l'amour romanesque suppose une relation privilégiée qui a beaucoup de valeur pour le sujet. La simple perspective de perdre cette relation pourrait provoquer la jalousie. Le degré d'engagement dans la relation est souvent proportionnel au degré de jalousie (Bringle, 1991).

En général, l'envie et la jalousie provoquent des sentiments désagréables qui perturbent le sujet, et qu'il voudrait surmonter. La jalousie est une attitude personnelle plus négative, qui se manifeste par des désirs et des sentiments plus intenses, et par un comportement plus méchant et plus agressif que l'envie. La jalousie est habituellement plus douloureuse que l'envie *a)* parce qu'elle est plus personnelle et *b)* parce qu'il est plus dur de perdre une chose que l'on possède que de ne pas obtenir une chose que l'on n'a jamais eue. Des recherches psychologiques ont, de fait, corroboré l'argument selon lequel la jalousie est vécue comme une émotion plus intense que l'envie (Salovey & Rodin, 1986). Il est intéressant de noter que, du fait que l'envie suppose que le sujet perçoit son infériorité, on ne saurait attribuer l'envie au Dieu judéo-chrétien. De fait, ce Dieu est décrit comme un dieu jaloux, mais non envieux. La jalousie de Dieu n'exprime pas son infériorité, mais s'adresse aux erreurs de ceux qui ne suivent pas sa voie.

Beaucoup ont noté que l'envie porte sur nos semblables ou nos égaux, vers ceux auxquels nous avons le plus de chances d'être comparés, ou ceux dont les réalisations ont le plus de chance de nous rabaisser (De La Mora, 1987 ; Raiga, 1932 ; Schoeck, 1970). En raison du rôle que joue la proximité dans l'apparition de l'envie, on peut s'attendre à ce qu'une réduction des inégalités sociales et économiques entraîne une intensification de l'envie (Ben-Ze'ev, 1992). Le fait que la réduction des inégalités ne fasse pas disparaître l'envie n'implique pas que nous devions renoncer à réduire les inégalités ; la réduction des inégalités peut avoir divers résultats positifs – elle peut conduire à une société plus juste, mais dans laquelle le degré d'envie serait plus élevé. La proximité du sujet et de l'objet est également un facteur dans l'apparition de la jalousie. Lorsque le degré de proximité est faible, il y a moins de chances qu'apparaisse la jalousie, et si elle se manifeste, elle sera moins intense.

L'envie et la jalousie sont fréquentes dans la vie quotidienne, ce dont témoigne l'importance qui leur est donnée dans les œuvres religieuses et littéraires. Les notions d'envie et de jalousie sont très souvent évoquées dans l'Ancien et le Nouveau Testament, dans la mythologie grecque, et dans de nombreuses histoires populaires. Le premier meurtre rapporté dans la Bible est lié à ces émotions. C'est probablement à la fois par envie et par jalousie que Caïn a tué Abel. En effet, l'envie joue son rôle dans ce crime : Abel a été tué parce que son sacrifice au Seigneur était supérieur à celui de Caïn. Mais ce sacrifice était supérieur au sens où il satisfaisait davantage le Seigneur : il s'agit aussi d'un cas typique de jalousie, deux frères rivalisant pour obtenir la faveur d'une tierce partie. On trouve également mention de la jalousie fraternelle lorsqu'est décrite l'attitude de Jacob à l'égard d'Ésaü. L'envie joue également un rôle important dans les récits bibliques relatifs à Rachel et Léa, aux frères de Joseph, et à Saül et David. L'envie et la jalousie sont au cœur des pièces de Shakespeare. Dans *Othello*, la jalousie d'Othello et l'envie de Iago sont des exemples violents et criminels de ces sentiments. D'autres exemples d'envie dans les pièces de Shakespeare sont celle qu'éprouve Cassius dans *Jules César*, ou les filles de Lear dans *Le Roi Lear*. La *Phèdre* de Racine est un autre exemple classique de jalousie ; et la jalousie domine aussi les écrits de Proust. L'envie est le thème principal d'œuvres comme *L'Envie : Frederick Bastien*, d'Eugène Sue (à la différence d'autres auteurs, Sue a conscience de la différence entre envie et jalousie), *L'Envie* de Yuri Olesha, et *Billy Budd* de Herman Melville. Des contes comme *Cendrillon* ou *Blanche-Neige* traitent également de l'envie et de la jalousie (Schoeck, 1970, chap. 10 ; Ulanov A. & B., 1983). Bien que la jalousie soit, dans les romans, souvent attribuée aux hommes (par exemple dans *Othello*) et l'envie aux femmes (par exemple dans *Cendrillon*), et bien qu'il existe des différences selon les sexes, ces deux sentiments sont communs aux deux sexes (Salovey, 1991).

Freud *(De quelques mécanismes névrotiques...)* distingue trois niveaux de jalousie : normale, projetée, délirante. La jalousie normale se compose : *a)* d'une douleur causée par la représentation de la perte de la personne aimée, *b)* de la blessure infligée au narcissisme, *c)* de sentiments hostiles envers le rival, et *d)* d'une autocritique liée au rôle joué par le moi dans cette perte. La jalousie projetée dérive d'une infidélité que le sujet a lui-même réellement commise, ou de tendances réprimées à commettre une infidélité. La jalousie délirante dérive également d'une tentative d'infidélité réprimée, mais les objets de fantasmes appartiennent au même sexe. Sont particulièrement disposés à la jalousie ceux qui sont eux-mêmes infidèles et ceux qui possèdent des tendances homosexuelles fortes mais réprimées. Tous résistent à leur propre désir de fuir une relation qu'ils ont établie comme norme. L'envie fait chez Freud l'objet d'une discussion moins détaillée. À cet égard, la contribution principale de Freud a trait à la notion d'envie de pénis. Un ouvrage de Melanie Klein fait autorité dans la tradition psychanalytique : *Envie et Gratitude*. Celle-ci voit dans l'envie, qui est à son avis innée, la preuve de l'existence d'une pulsion de mort dans l'homme : l'envie gâche tout ce qu'il y a de bien. Néanmoins, l'envie peut aussi occasionner des efforts de réparation et de créativité.

La valeur morale de l'envie et de la jalousie

L'envie est souvent critiquée pour des raisons morales. C'est ainsi qu'on l'a présentée comme « la plus malfaisante des passions qui peuvent se loger dans le cœur d'un homme » (Reid, 1968, 567). La jalousie, en revanche, admet une justification morale. Plusieurs raisons peuvent expliquer cette différence. Premièrement, du fait que la jalousie porte sur une chose qui appartient en propre à une personne, on suppose que cette personne a des droits sur cette chose. Deuxièmement, la jalousie suppose habituellement l'amour et l'affection, qui sont des attitudes positives. Troisièmement, l'existence même de relations affectives présuppose un certain type d'exclusivité ou de discrimination bienveillante. En ce sens, la jalousie est une réponse naturelle qui sous-tend le désir de préserver certains liens affectifs. Quatrièmement, la personne jalouse, à la différence de celle qui est envieuse, désire maintenir un *statu quo*. Or, maintenir le *statu quo* est, semble-t-il, particulièrement important dans les relations humaines, parce que celles-ci requièrent une certaine stabilité. Cinquièmement, la jalousie est plus douloureuse parce qu'elle est plus intense. Par conséquent, elle est plus difficile à maîtriser, ce qui réduit la responsabilité morale du sujet.

En raison de ces considérations, il semble que la jalousie soit moins négative que l'envie. De fait, il est moins probable que nous ayons honte de notre jalousie que de notre envie (dans certaines circonstances, la jalousie est même une véritable exigence normative), et, dans l'éducation de nos enfants, nous insistons plus sur la nécessité de ne pas être envieux que sur celle de ne pas être jaloux (Salovey & Rodin, 1986). La nature supposément justifiée de la jalousie se manifeste également dans le fait que, contrairement à l'envie, la jalousie est considérée comme une circonstance atténuante. On admet qu'un flagrant délit d'adultère constitue pour l'homme qui en est le témoin une des plus graves provocations qui soient ; elle lui garantit, en cas de crime intentionnel, que l'accusation de meurtre sera réduite à celle d'homicide involontaire.

On peut douter que la jalousie possède un avantage moral sur l'envie si l'on compare ce que l'une et l'autre expriment : l'exclusivité, pour la jalousie ; un certain type d'inégalité, pour l'envie. La revendication par le sujet d'une relation exclusive avec une personne précise devrait s'accompagner du consentement de cette personne. Or un tel consentement est évidemment exclu dans les cas habituels de jalousie. D'un autre côté, le fait que l'envieux réclame une répartition plus égale des richesses peut être interprété comme une exigence morale générale. Sa validité ne dépend du consentement de personne. En ce sens, il semble que l'envie repose sur des fondements moraux. De plus, la jalousie a tendance à susciter des comportements plus violents. Selon une estimation, 20 % de tous les meurtres commis mettent en cause un amant jaloux. Même si de nombreux délits ont été commis par envie, l'envie ne donne habituellement pas lieu à des crimes aussi violents que le meurtre (Schoeck, 1970, chap. 8 ; White & Mullen, 1989, chap. 8). Tout cela n'implique évidemment pas que l'envie soit une vertu. L'envie a également des conséquences nuisibles et nous avons signalé que la revendication d'égalité n'était fondamentalement pas, dans le cas de l'envie, une exigence morale. De plus, d'aucuns affirment que « le point de vue de la moralité ne réclame pas que chacun ait la même chose, mais que chacun ait suffisamment de choses » (Frankfurt, 1988, 134). Ce n'est pas le fait de manquer qui inquiète la personne envieuse, mais le fait d'en voir d'autres qui semblent avoir plus ; or la valeur morale de cette préoccupation est des plus discutables.

Nous devrions essayer non pas d'éliminer notre jalousie et notre envie, mais d'en diminuer l'intensité et la fréquence ; non seulement nous ne pouvons pas nous empêcher de les ressentir, mais leur élimination pourrait avoir des conséquences morales négatives. Ainsi la jalousie est-elle un mécanisme affectif important pour préserver des relations exceptionnelles. Une élimination totale de l'envie est également préjudiciable puisqu'elle peut entraîner une totale indifférence à toute comparaison avec les autres, et de là, une indifférence à l'amélioration de sa propre situation et de celle des autres agents. Une envie modérée peut fournir à l'enfant qui grandit une raison de se développer et de s'adapter. Elle peut aussi offrir une issue à la dépression ; lorsque l'envie est là, l'espoir est présent aussi (Bers & Rodin, 1984, 778 ; Raiga, 1932).

Bien que l'envie et la jalousie soient des sentiments naturels et répandus, et qu'elles incluent le désir de surmonter une injustice, ou au moins une inéquité, nous en avons honte et nous sommes peu enclins à en admettre l'existence. L'une des raisons de cette attitude tient au fait que ces émotions sont jugées négativement d'un point de vue moral. Elles témoignent d'une préoccupation morale personnelle, qui est souvent considérée comme injustifiée par d'autres. Une autre raison est que ces sentiments reviennent à admettre une infériorité, et peu de gens aiment reconnaître l'infériorité de leur statut. Puisque le sentiment d'infériorité est plus important dans l'envie, les personnes avouent plus facilement leur jalousie que leur envie. À vrai dire, nous sommes prêts à avouer presque tout autre péché ou sentiment avant d'avouer que nous sommes envieux. Dans le roman d'Eugène Sue, *L'Envie : Frédérick Bastien*, Frédérick reconnaît son intention de commettre un meurtre avant d'admettre qu'il est envieux. Pour des raisons opposées, les individus aiment dire (et entendre) qu'ils sont modestes. D'après une conception répandue de la modestie, la personne modeste est celle qui, en dépit de la supériorité de son rang, n'adopte pas un comportement prétentieux et

vaniteux (Ben Ze'ev, 1993 *b*). Par conséquent, ce n'est pas à la modestie que conduit l'envie (comme l'affirme Raiga), mais à l'humiliation.

► BEN-ZE'EV A., « Envy and jealousy », *Canadian Journal of Philosophy*, 1990, p. 487-516 ; « Envy and inequality », *The Journal of Philosophy*, 1992, 89, p. 551-581 ; « The virtue of modesty », *American Philosophical Quarterly*, 1993 *b*, 30 ; *The subtlety of emotions* Cambridge (Mass.), MIT Press, 2000; « Are Envy, Anger, and Resentment Moral Emotions? », *Philosophical Explorations*, 5, 2000, p. 148-153. — BERS S. A. & RODIN J., « Social-comparison jealousy : A developmental and motivational study », *Journal of Personality and Social Psychology*, 47, 1984, p. 766-779. — BRINGLE R. G., « Psychological aspects of jealousy : A transactional model », *in* SALOVEY éd., 1991 (voir *infra*). — BUUNK B. P., « Jealousy in close relationships : An exchange-theoretical perspective », *in* SALOVEY éd., 1991 (voir *infra*). — DAVIS K., « Jealousy and sexual property », *Social Forces*, 14, 1936, p. 395-405. — DE LA MORA G. F., *Egalitarian Envy*, New York, Parangon, 1987. — DESCARTES R., *Les Passions de l'âme* (1649) éd. Alquié, Paris, Garnier, 1973. — DUPUY J.-P., *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale,* Paris, Calmann-Lévy, 1992. — EPSTEIN J., *Envy : the seven deadly sins*, New York, Oxford Univ. Press, 2003. — FARRELL D. M., « Jealousy », *The Philosophical Review*, 89, 1980, p. 527-559. — FITNESS J. & FLETCHER G. J. O., « Love, hate, hanger and jealousy in close relationships : A prototype and cognitive appraisal analysis », *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 1993, p. 942-958. — FRANKFURT H., « Equality as a moral ideal », *The Importance of what we Care About*, Cambridge, Univ. Press, 1988. — FREUD S., « De quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité », *Revue française de psychanalyse*, 3, 1922. — GRIMALDI N., *La Jalousie : étude sur l'imaginaire proustien,* Arles, Actes Sud, 1993. — KLEIN M., *Envie et gratitude et autres essais*, Paris, Gallimard, 1978 (trad. fr. de *Envy and Gratitude*, in *Writings of Melany Klein*, III, Londres, Hogarth Press, 1957). — LAGACHE D., *La Jalousie amoureuse : psychologie descriptive et psychanalyse,* Paris, PUF, 1986. — MOLDOVEANU M. & NOHRIA N., *Master passions : Emotion, narrative, and the development of culture*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2002. — NEU J., « Jealous thoughts », *in* RORTY A. O. éd., *Explaining Emotions*, Berkeley, Univ. of California Press, 1980. — PARROTT G. W., « The emotional experience of envy and jealousy », *in* SALOVEY P. éd., 1991 (voir *infra*). — PARROTT G. W. & SMITH R. H., « Distinguishing the experience of envy and jealousy », *Journal of Personality and Social Psychology*, 64, 1993, p. 906-920. — RAIGA E., *L'Envie*, Paris, Alcan, 1932. — REID T., *Essays on the Active Powers of Man* (1788), in *Philosophical Works*, éd. W. Hamilton, Hidelsheim, Georg Olms, 1968 (trad. fr., *Les Pouvoirs actifs de l'homme*, à paraître aux PUF, 1999). — SALOVEY P. éd., *The Psychology of Jealousy and Envy*, New York, Guilford Press, 1991. — SALOVEY P. & RODIN J., « The differentiation of social-comparison jealousy and romantic jealousy », *Journal of Personal and Social psychology*, 50, 1986, p. 1100-1112. — SCHOECK H., *Der Neid* (1980), trad. fr., *L'Envie. Une histoire du Mal,* Paris, Les Belles Lettres, 1995. — SMITH A., *The Theory of Moral Sentiments*, 1790, Indianapolis, Liberty Classics, 1982 (trad. fr., *Théorie des sentiments moraux ou essai analytique sur les principes des jugements que portent naturellement les hommes*, Plan de la Tour, 1982 ; et Flammarion, 1997). — ULANOV A. & ULANOV B., *Cinderella and her Sisters : The Envied and the Envying*, Philadelphia, Westminster Press, 1983. — WHITE G. L. & MULLEN P. E., *Jealousy : Theory, Research, and Clinical Strategies*, New York, Guilford Press, 1989.

Aaron BEN-ZE'EV

→ *Amour ; Corps ; Descartes ; Discrimination ; Égalité ; Émotions ; Freud ; Passions ; Relations interpersonnelles ; Sentiments ; Smith ; Sympathie.*

ENVIRONNEMENT
Éthique de l'environnement

Les techniques développées à des fins militaires furent, après 1945, converties à des fins « pacifiques » : il s'agissait d'engins lourds, propulsés par des moteurs à combustion interne à haute compression, de la fission nucléaire, et de produits chimiques toxiques obtenus par synthèse. On transforma les épées en socs de charrue, en tracteurs et en moissonneuses, en réacteurs thermonucléaires, en pesticides et en herbicides. Pendant les années 1950, peu nombreux étaient ceux qui prévoyaient que le rêve de Bacon et de Descartes enfin réalisé après-guerre, conquérir la nature grâce à la science appliquée, aurait la moindre conséquence indésirable. Mais, lorsque vinrent les années 1960, des indices du péril menaçant l'environnement commencèrent à se manifester : érosion des sols ; pollution atmosphérique et aquatique ; diminution du nombre des oiseaux ; invasions d'insectes nuisibles ; plages souillées par des marées noires. À ce moment précis, s'établit chez les écologistes un consensus pour penser la nature comme un système intégré, à l'équilibre délicat : un écosystème. À la fin de la décennie, c'est tout un chœur de Cassandre qui annonçait l'imminence d'une crise environnementale.

Perspectives anthropocentrées et non anthropocentrées

C'est en réaction à tout cela que l'éthique de l'environnement se constitua pendant les années 1970, en Europe, en Amérique du Nord et en Australie. Selon les tenants d'une perspective *anthropocentrée,* les techniques d'après-guerre avaient accru le pouvoir de l'humanité de se nuire à elle-même, par l'intermédiaire de l'environnement, d'une façon que ni Kant, ni Mill, ni aucun autre créateur moderne de paradigmes en éthique ne pouvaient avoir prévue. En conséquence, ceux qui abordaient l'éthique de l'environnement à partir d'une perspective anthropocentrée, comme John Passmore (1974) et Kristin Shrader-Frechette (1981), se fixèrent le programme suivant : appliquer les théories éthiques modernes, par exemple les théories déontologiques ou utilitaristes, aux problèmes éthiques inédits suscités par les technologies de ce milieu de XXe s. Où implanter une centrale nucléaire ? A quel niveau fixer des normes

de qualité pour l'air et pour l'eau ? Mais les partisans d'une perspective anthropocentrée se trouvèrent bientôt sur la défensive : il leur fallait montrer que la théorie morale moderne, sous sa forme classique, était capable de fournir une réponse éthique à la mesure de la crise environnementale. C'est que, simultanément, commençaient à émerger des perspectives *non anthropocentrées,* en matière d'éthique de l'environnement.

Arne Naess (1973, p. 96) suggérait que tout être vivant a « un droit égal à vivre et à s'épanouir » ; Richard Routley (1973) soutenait qu'il ne fallait rien moins qu'une éthique totalement nouvelle, résolument environnementale, pour mettre en échec le « chauvinisme humain », désastreux du point de vue écologique. Holmes Rolston (1975, p. 109), remarquant qu'il était devenu presque banal de rencontrer une indignation morale nettement détachée de tout anthropocentrisme face aux mauvais traitements infligés aux animaux, demandait : « Après la faune, ne pouvons-nous pas inclure la flore, les paysages terrestres et marins, l'écosystème » dans le domaine de l'éthique ? Il ajoutait alors : « Ce serait magnifique si la conscience évoluait jusqu'à englober le tout. »

Anthropocentrisme

En cette fin de siècle, le défenseur le plus marquant d'une conception anthropocentrée en matière d'éthique de l'environnement est Bryan Norton (1991). Selon lui, on n'a pas encore adéquatement reconnu et apprécié toute la gamme des intérêts que les êtres humains ont à conserver des écosystèmes intacts et en bon état : intérêts liés au divertissement, mais aussi intérêts esthétiques et même intérêts spirituels. Du reste en ce domaine, on ne reconnaît pas davantage les intérêts de tous les êtres humains concernés : ceux des membres des générations futures ont été particulièrement négligés. Lorsque de tels intérêts humains seront réellement pris en compte, on verra les conceptions anthropocentrée et non anthropocentrée de l'éthique de l'environnement se rapprocher jusqu'à admettre, dans les faits, les mêmes prescriptions et les mêmes interdictions. Selon B. Norton, la préservation des espèces non humaines serait également prescrite et la pollution de l'environnement serait également interdite par les partisans des deux perspectives. Peut-être ; pourtant, Warwick Fox (1991) remarque qu'une différence subsisterait tout de même en pratique : les partisans d'une éthique environnementale non anthropocentrée sont en droit de demander à ceux qui, par l'industrialisation, se préparent à exterminer d'autres formes de vie ou à polluer l'environnement, de prouver le bien-fondé de leurs actes. C'est à ceux qui font, non à ceux qui empêchent de faire, que la charge de la preuve revient. Si l'on respecte les seuls intérêts humains, ceux qui, par exemple, veulent empêcher une entreprise d'exploitation forestière de déboiser une forêt tropicale, doivent démontrer qu'il est plus bénéfique pour l'humanité, présente et future, d'assurer la préservation d'espèces que de se procurer des ressources en bois, des gains de salaires et des profits à empocher. Mais supposons que l'on reconnaisse pour toutes les espèces un droit égal à vivre et à s'épanouir ; alors, ce sont ceux qui souhaitent déboiser la forêt qui auront à défendre leur projet en produisant une justification imparable, comme ils le feraient si leur activité économique empiétait sur les droits humains à la vie, à la liberté et à la propriété, aujourd'hui largement reconnus.

L'éthique du bien-être animal n'est pas, à proprement parler, une éthique de l'environnement. Elle est pourtant une étape essentielle dans la constitution d'une perspective non anthropocentrée en ce domaine. Un problème central des théories morales modernes sous leur forme classique consiste à expliquer pourquoi l'humanité, seule parmi toutes les autres espèces naturelles, est digne de compter au point de vue moral. Selon Kant, c'est le fait de la rationalité qui justifie que les êtres humains méritent d'être dotés d'une valeur morale. Ainsi, on est en droit de traiter les animaux qui n'accèdent pas à la rationalité comme de simples moyens pour des fins déterminées par les êtres humains. Mais les défenseurs d'une éthique du bien-être animal vont opposer le raisonnement suivant : si la rationalité est vraiment le critère qui détermine le statut moral, alors on a le droit de traiter les êtres humains qui n'en sont pas pourvus (enfants en bas âge, arriérés) comme on traite les animaux dépourvus de raison : il est licite de les réduire en esclavage, de les chasser, de les manger. Si l'on veut que de tels êtres humains soient inclus dans le champ de la moralité – comme tout un chacun le souhaite –, on doit revoir à la baisse les aptitudes qui justifient l'attribution d'une valeur morale. À la suite de Bentham, Peter Singer (1975) a affirmé que c'est la *sensibilité,* définie comme la capacité d'éprouver du plaisir et de la douleur, qui constitue le critère approprié. De la sorte, les êtres humains dépourvus de raison peuvent compter au point de vue moral ; il faut alors accorder le même statut à tous les autres animaux dotés de sensibilité (c'est, bien entendu, la conclusion à laquelle Singer voulait parvenir).

Mais tous les animaux dotés de sensibilité ne sont pas des animaux sauvages : le bien-être des animaux domestiques dotés de sensibilité (par exemple le bétail) entre souvent en conflit avec l'intégrité des communautés biotiques et la bonne santé des écosystèmes. D'un autre côté, les animaux sauvages dotés de sensibilité ne forment qu'une petite fraction de la totalité de l'environnement naturel. Il n'en reste pas moins que les partisans de la libération animale ont réussi à dépasser l'anthropocentrisme des théories éthiques modernes sous leur forme classique. On pourrait peut-être aller encore un peu plus loin afin

d'élargir la portée de l'éthique. On dit d'une telle théorie en éthique de l'environnement qu'elle est *extentionniste* ; la forme la plus générale de son argumentation consiste à prendre pour point de départ une théorie moderne sous sa forme classique puis d'étendre sa portée jusqu'à ce qu'elle englobe un ensemble défini d'entités naturelles non humaines.

Le modèle inspiré de Bentham, comme P. Singer le montre bien, inclut les animaux dotés de sensibilité sans avoir besoin de procéder à aucune extension. Toutefois, Robin Attfield (1981) pense que la sensibilité n'est pas un critère plus adéquat que la raison pour déterminer si on a affaire à un être qui compte moralement. Tous les organismes vivants ont la capacité de s'épanouir. On peut entraver leur croissance, leur développement, leur maturation et leur reproduction. En conséquence, des actes leur sont bénéfiques (par exemple arroser une plante) ou dommageables (par exemple écraser un insecte). Ce n'est pas le cas pour les roches et les autres entités naturelles qui sont sans vie. Les théories éthiques modernes sous leur forme classique considèrent qu'apporter un bénéfice est peut-être surérogatoire ; mais elles reconnaissent universellement la validité du principe de non-malfaisance. Par conséquent, les agents moraux doivent, à tout le moins, ne causer de dommages à aucun être vivant, quel qu'il soit, s'ils peuvent l'éviter. Aux yeux des utilitaristes, les êtres humains et les autres créatures sensibles sont des réceptacles pour le plaisir (qui a une valeur intrinsèquement positive) et pour la douleur (qui a une valeur intrinsèquement négative). Fidèle à son inspiration utilitariste, R. Attfield (1981, p. 154) affirme : « Les organismes vivants n'ont pas de valeur comme tels ; mais ce qui a une valeur est le fait qu'ils s'épanouissent, ou qu'ils soient capables de s'épanouir à la façon de leur espèce. »

Le paradigme kantien est, en lui-même, strictement anthropocentrique (si on laisse de côté la possibilité, envisagée par Kant lui-même, qu'il existe des êtres rationnels immatériels supérieurs à l'homme). Cependant, il s'avère possible d'étendre l'éthique, en procédant à la manière de Kant, à tous les organismes vivants : il suffit de trouver un critère, autre que la rationalité, qui soit susceptible de conférer à un être une valeur intrinsèque (son statut de fin en soi). Ainsi, Kenneth Goodpaster (1978) pense que les plantes ont tout autant d'intérêts que les animaux, et que tous les êtres qui ont des intérêts ont un droit à être « pris en compte du point de vue moral ». Cependant, K. Goodpaster laisse ouverte la question de savoir comment évaluer le degré de « signification morale » qui revient aux plantes et aux autres organismes dépourvus de conscience. Il semble suggérer par là que leur signification morale est peut-être très limitée si on la compare à celle d'animaux dotés de sensibilité et tout particulièrement à celle d'êtres humains, rationnels et dotés de la conscience de soi.

Biocentrisme

L'éthique de l'environnement de K. Goodpaster (*biocentrée,* ou centrée sur la vie) est donc très facile à mettre en pratique, parce qu'elle est bien peu exigeante. Il n'est requis d'envisager les effets de ses actions sur les autres organismes vivants non humains que lorsque ses propres intérêts majeurs n'entrent pas en conflit avec les leurs. Ainsi, dans le cadre de cette éthique environnementale biocentrée minimaliste, les êtres humains ont le droit de mettre en culture les plantes, de tuer les animaux afin de s'en nourrir, d'abattre des arbres pour construire des maisons ou fabriquer du papier ; de façon générale, ils ont le droit de traiter les autres êtres vivants comme des moyens pour des fins humaines. On doit seulement s'assurer qu'agir ainsi est nécessaire, c'est-à-dire qu'on ne cause pas, de façon gratuite ou frivole, de dommage aux autres êtres vivants. Paul Taylor (1986), en revanche, défend un biocentrisme beaucoup plus exigeant. Tous les êtres vivants s'efforcent d'atteindre des fins qui leur sont immanentes. Tout organisme a une « valeur inhérente » pour autant qu'il est un « centre de vie téléologique ». Fidèle à son inspiration déontologique, P. Taylor souligne que tout organisme vivant possède une telle valeur de façon égale. Il s'ensuit qu'un moustique, par exemple, a droit à autant de respect qu'un homme. P. Taylor s'efforce d'éviter les conséquences pratiques manifestement absurdes de sa propre théorie : il affirme qu'on a le droit de tuer d'autres organismes, comme les moustiques, dans une situation de légitime défense ; il affirme aussi qu'on peut détruire des milliers de plantes en érigeant un édifice, à condition que ce soit dans un but louable. Mais cette tentative est peu compatible avec le reste de sa théorie, et elle finit par échouer.

Louis Lombardi (1983) a esquissé une position moyenne entre les deux versions extrêmes du biocentrisme : celle, minimaliste, de K. Goodpaster et celle, égalitariste, de P. Taylor. L. Lombardi est convaincu que tous les êtres vivants possèdent une valeur inhérente et doivent être respectés. Mais tous ne la possèdent pas également. La sensibilité confère un supplément de valeur inhérente à quelques animaux ; la conscience de soi, la rationalité et l'autonomie confèrent une valeur encore plus grande aux êtres humains. Or, si les intérêts des êtres figurant dans cette hiérarchie de la valeur peuvent aussi être ordonnés, on peut alors construire un algorithme raisonnable et réalisable pour arbitrer les conflits d'intérêts qui mettent en jeu des membres d'espèces différentes. Certains intérêts sont vitaux (se nourrir, respirer), d'autres sont élémentaires (être libre, s'accoupler et se reproduire), d'autres sont forts (vivre à son aise), d'autres enfin sont triviaux (vivre dans l'opulence et la consommation ostentatoire). Il est donc clair que les intérêts supérieurs des êtres supérieurs ont priorité sur ceux des êtres qui sont situés moins

haut dans cette hiérarchie onto-axiologique. Mais il n'y a pas lieu de satisfaire les intérêts triviaux des êtres supérieurs s'ils entrent en conflit avec les intérêts vitaux et élémentaires des êtres inférieurs. Ainsi, un être humain (situé au sommet de cette hiérarchie) a parfaitement le droit d'écraser un moustique (situé plus bas) : il réalise de la sorte un intérêt fort en ce qui concerne son bien-être. Mais il n'a pas le droit d'abattre des arbres pour se donner de l'exercice ou de tirer sur des oiseaux pour se divertir : on peut, en effet, se donner de l'exercice par une activité moins destructrice pour les êtres vivants ; et s'amuser représente un intérêt trivial. Il est moins aisé de déterminer comment on doit arbitrer les conflits qui mettent en jeu des intérêts forts ou élémentaires lorsqu'ils appartiennent à des entités proches du sommet de cette hiérarchie. Les êtres humains ont-ils, d'un point de vue moral, le droit d'empiéter, par exemple, sur les intérêts élémentaires des chimpanzés en les mettant en cage, ou en réalisant sur eux des expériences qui n'entraînent pas la mort, au bénéfice de la connaissance scientifique, laquelle représente pourtant un intérêt humain fort ?

Qu'on résolve ces points de casuistique dans un sens ou dans un autre, le biocentrisme semble n'avoir guère de rapports avec les problèmes qui sont au cœur de la crise de l'environnement : érosion des sols, pollution aquatique et atmosphérique, espèces menacées d'extinction, dégradation écologique. Pourtant, ces problèmes sont bien à l'origine du développement de l'éthique de l'environnement. Les personnes s'attachant à la protection de l'environnement n'accordent tout simplement pas d'importance au bien-être des larves, des punaises et des arbustes. Elles sont plutôt préoccupées par la préservation des espèces, l'intégrité des communautés biotiques et le bon état des écosystèmes.

Cependant, dans la mesure où elle trouve ses fondements dans la théorie éthique moderne de forme classique, la perspective extentionniste a la faveur de la plupart de ceux qui se consacrent à l'éthique de l'environnement. Lawrence Johnson (1991) ne reconnaît qu'une seule propriété qui confère une valeur et un statut moral : la possession d'intérêts. Un être a d'autant plus de valeur intrinsèque que sont nombreux les intérêts qu'il éprouve intensément : il mérite alors que l'on ait, du point de vue moral, des égards pour lui, bien plus que pour un être qui a moins d'intérêts et qui éprouve ceux-ci moins intensément. L. Johnson s'efforce d'étendre le souci éthique aux espèces en tant que telles et aux totalités biologiques dont l'échelle excède celle des organismes : communautés biotiques, écosystèmes. Il affirme donc que ces entités ont des intérêts. Mais la biologie contemporaine ne range pas les espèces, les communautés biotiques et les écosystèmes parmi les êtres assez bien organisés pour que l'on puisse, de façon significative, leur attribuer des intérêts. C'est pourquoi, afin d'octroyer une valeur intrinsèque aux espèces et aux écosystèmes, H. Rolston (1988) se démarque de cette stratégie. Il souligne plutôt que le *telos*, au sens darwinien du terme, de chaque centre de vie organisé de façon téléologique consiste à reproduire son genre, son espèce : le bien que chaque organisme tente d'exprimer et de reproduire n'est autre que son genre, son espèce. Cela permet à H. Rolston de soutenir que les espèces ont une valeur intrinsèque et que, corrélativement, les êtres humains ont l'obligation de les préserver. Mais les écosystèmes constituent la matrice au sein de laquelle les espèces ont évolué. Il s'ensuit que les écosystèmes ont également une valeur intrinsèque et que les êtres humains ont l'obligation corrélative de les préserver.

L'éthique de la terre et ses critiques

L'immense majorité de ceux qui se consacrent à l'éthique de l'environnement reconnaissent en Aldo Leopold (1949) une personnalité originale et importante. Son « éthique de la terre », toutefois, n'a pas la forme générale des conceptions extentionnistes. John Callicott (1989) fait remonter l'éthique de la terre de Leopold jusqu'à Hume et Smith, en passant par Darwin. Les éthiques dont les êtres humains se sont dotés sont enracinées dans les sentiments moraux et ont évolué jusqu'à unir les individus au sein de communautés. Les premières communautés humaines étaient de petite taille et les sentiments xénophobes y prévalaient. Au cours du temps, ces communautés se sont fondées en des unités toujours plus vastes : les tribus, les nations, les États-nations et, pour finir, le village global contemporain. À chaque fois que de telles fusions ont eu lieu, les sentiments moraux éprouvés par les hommes (sympathie, d'une part, loyauté envers la communauté, d'autre part) ont connu une expansion. L'écologie reconnaît maintenant l'existence de communautés biotiques, au sein desquelles les êtres humains ne sont que « des membres et des citoyens ordinaires ». C'est la raison pour laquelle A. Leopold affirme que nous devons respecter nos « compagnons » – animaux, plantes, sols et eaux – au sein de cette communauté biotique nouvellement découverte ; et que nous devons également respecter cette « communauté comme telle ».

L'éthique de la terre selon A. Leopold implique une tout autre hiérarchie de valeurs et d'obligations. Ce sont les communautés les plus proches et les plus vénérables, ainsi que leurs membres, qui ont priorité. Ainsi, on a des obligations plus contraignantes envers sa famille et les membres de sa famille qu'envers sa cité et ses concitoyens. De même, on a des obligations plus contraignantes envers l'humanité et ses frères humains qu'envers la communauté biotique et ses éléments. On ne saurait se désintéresser complètement du fait que des hommes meurent de faim au motif que l'environnement serait en meilleure

condition si la population était plus réduite. Mais si, du point de vue de l'éthique de la terre, les communautés et leurs membres ne sont jamais égaux, il en est de même des obligations envers eux. Il existe une obligation très contraignante d'assurer la vie humaine et les moyens de cette vie, pour autant qu'on en soit capable. Mais une telle obligation n'existe pas en ce qui concerne la richesse ou la satisfaction de besoins qui seraient superflus.

Ces débats animés à propos de *l'éthique* de l'environnement se sont déroulés principalement dans la communauté philosophique anglophone. C'est l'autoréalisation (ou réalisation de soi) et non l'éthique, qui est le thème central de l'écologie profonde en Europe. Ce que A. Naess et ses disciples entendent par « réalisation de soi », c'est la connaissance et l'expérience vécue d'une identité entre la personne et la nature : l'écologie nous enseigne qu'il n'existe pas de distinction absolue entre le milieu et le moi. Cette implication essentiellement métaphysique de l'écologie signifie que la destruction de l'environnement est en réalité une destruction de soi-même : un biocide est en fait un suicide. De la sorte, selon A. Naess, une éthique n'est pas nécessaire : nous avons simplement besoin d'un intérêt personnel qui tienne compte de l'écologie, et qui soit ainsi approfondi.

À la place d'une éthique de l'environnement, Michel Serres (1990) propose un « contrat naturel ». Ainsi que Rousseau l'avait remarqué en son temps, on contracte avec ses ennemis (afin d'éviter la destruction mutuelle) et non avec ses amis. À l'heure actuelle, la nature menace de détruire l'humanité, parce que l'humanité la détruit. Mais comment pouvons-nous passer contrat avec une nature muette et dépourvue de raison ? Exactement de la même façon que nous passons contrat avec ces autres puissances impersonnelles et muettes que sont les syndicats, les firmes multinationales et les États-nations. Nous pouvons contracter avec la nature par l'intermédiaire de ses représentants. Qui sont-ils ? Il s'agit des scientifiques qui comprennent son langage et peuvent parler en son nom. Ainsi, Serres transforme le problème qui préoccupe les philosophes de langue anglaise – « Quelle est la relation appropriée entre l'homme et la nature ? » – en un autre problème : « Quelle est la relation appropriée entre la politique et la science ? » La science affirme l'existence objective de la nature. Mais elle n'est pas neutre par rapport aux valeurs ; et la communauté de ceux qui la pratiquent constitue un modèle d'organisation sociale. Ainsi, la science inscrit la nature dans la politique d'un point de vue tant descriptif que normatif.

L'éthique de l'environnement (spécialement lorsqu'elle prend une forme holistique ou communautarienne) a été vivement critiquée par Luc Ferry (1992). Suggérer qu'il existe des obligations envers la communauté biotique « comme telle », obligations susceptibles d'entrer en conflit avec les obligations relatives aux êtres humains et, à l'occasion, de les annuler : voilà qui semble aller contre l'esprit humaniste des Lumières et même se rapprocher du fascisme. Ces soupçons sont d'autant plus graves qu'une identification romantique et irrationnelle avec la terre était bel et bien un élément de l'idéologie nazie. La *Naturschutz* (préservation de la nature) – en elle-même plutôt inoffensive – était, sous le III[e] Reich, formulée en termes de *Blut und Boden* (sang et sol), qui avaient, eux, de sinistres connotations racistes et nationalistes. Toutefois, une telle critique se réduit à une accusation de culpabilité par association. Il est notoire que Platon, dans sa *République* (V, 459 *a* - 461 *e*), même si c'est en passant, a préconisé l'eugénisme. Ce fut aussi le cas des nazis. Faut-il nécessairement tenir pour des nazis ou des fascistes tous ceux qui ont été, par la suite, des platonisants ? Ferry opère une distinction tranchée entre l'humanité et les formes de vie « inférieures » ; c'est une invitation à opérer une distinction semblable, comme le remarque Lévi-Strauss, entre les hommes authentiques (les Aryens) et les « hommes » en réalité subhumains, inférieurs, semblables aux animaux (« Jean-Jacques Rousseau, fondateur des Sciences de l'homme », in *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 45-56). Si l'on tient compte de ce facteur, c'est plutôt un humanisme étroit, et non l'environnementalisme, qui est susceptible de conduire au fascisme. L'éthique de l'environnement contemporaine, en réalité s'oppose au racisme et au nationalisme dans la mesure où elle tente d'élargir et non de limiter les responsabilités de l'humanité. Et du fait que la plupart des éthiques de l'environnement (tout spécialement l'éthique de la terre telle que l'entend Leopold, avec ses dimensions holistiques et communautariennes) sont fermement enracinées dans la science, elles s'opposent également à l'irrationalisme.

► ARMSTRONG S. J. & BOTZLER R. G. éd., *Environmental ethics : Divergence and convergence*, Boston, McGraw-Hill, 2003. — ATTFIELD R., *The Ethics of Environmental Concern*, Oxford, Blackwell, 1981 ; *Environmental philosophy. Principles and prospects*, Aldershot, Avebury, 1994. — CALLICOTT J. B., *In Defense of the Land Ethic*, Albany, State Univ. Press, 1989 ; *Earth's Insights. A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, Berkeley, Los Angeles, Londres, Univ. of California Press, 1994 ; *Beyond the Land Ethics. More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State Univ. of New York Press, 1999. — FERRY L., *Le Nouvel Ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992. — FOX W., *Toward a Transpersonal Ecology*, Boston, Shambala, 1991. — GOFFI J.-Y., *Le Philosophe et ses animaux*, Nîmes, J. Chambon, 1994. — GOODPASTER K., « On Being Morally Considerable », *Journal of Philosophy*, 75, 1978, 308-325. — HARGROVE G., *Foundations of Environmental Ethics*, Denton TX, Environmental Ethics books, 1989. — HAYWARDT T., *Political Theory and Ecological Values*, Oxford, Blackwell, 1998. — JOHNSON L., *A Morally Deep World*, Cambridge, Univ. Press, 1991. — KREBS A., *Ethics of Nature*, Berlin, Gruyter, 1999. —

LARRÈRE C. & LARRÈRE R., *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement,* Paris, Aubier, 1997. — LARRÈRE C., *Les Philosophies de l'environnement,* Paris, PUF, 1997 ; avec LARRÈRE R. éd., *La Crise environnementale,* Paris, INRA, 1997. — LEOPOLD A., *A Sand County Almanac,* New York, Oxford Univ. Press, 1949 (trad. fr., *Almanach d'un Comté des Sables,* Paris, Aubier, 1995). — LIGHT A. & ROLSTON H. éd., *Environmental ethics : An anthology,* Malden (MA), Blackwell Pub., 2003. — LOMBARDI L., « Inherent worth, respect, and rights », *Environmental Ethics,* 5, 1983, 257-270. — MINTEER B. A. & TAYLOR B. P. éd., *Democracy and the claims of nature : Critical perspectives for a new century,* Lanham, Md., Rowman & Littlefield Publishers, 2002. — NAESS A., « The shallow and the deep, long-range ecology movement : a summary », *Inquiry,* 16, 1973, 95-100 ; *Ecology, Community and Lifestyle,* éd. et trad. D. Rothenberg, Cambridge, Univ. Press, 1989. — NORTON B., *Toward Unity Among Environmentalists,* New York, Oxford Univ. Press, 1991. — O'NEILL J. TURNER R. K. & BATEMAN I. J. éd., *Environmental ethics and philosophy,* Northampton (MA), Edward Elgar Pub., 2002. — PASSMORE J., *Man's Responsability to Nature,* New York, Scribner's, 1974. — PLUMWOOD V., *Feminism and the Mastery of Nature,* Londres, Routledge, 1993. — ROLSTON H., « Is there an ecological ethics ? », *Ethics,* 85, 1975, 93-109 ; *Environmental Ethics,* Philadelphia, Temple Univ. Press, 1988. — ROUTLEY R., « Is there a need for a new, an environmental ethic », *in* Bulgarian Organizing Commitee éd., *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy,* vol. 1, 1973, Varna, Bulgaria, p. 205-210. — SERRES M., *Le Contrat naturel,* Paris, Flammarion « Champs », 1990. — SHRADER-FRECHETTE K., *Environmental Ethics,* Pacific Grove (Cal.), Boxwood, 1981. — SINGER P., *Animal Liberation,* New York, New York Review, 1975 (trad. fr., *La Libération animale,* Paris, Grasset, 1993). — TAYLOR P., *Respect for Nature,* Princeton (NJ), Princeton Univ. Press, 1986. — TINLAND F., *La Nature,* Paris, PUF, 1995. — THOMPSON J., « Aesthetics and the Value of Nature », *Environmental Ethics,* 1995, 17, 291-305. — VAN PARIJS Ph. & ROOSE F. DE éd., *La Pensée écologiste,* Paris, De Boeck, 1991. — VOGEL S., *Against Nature,* Albany, New York, State Univ. Press, 1996. — WILLIAMS B., « Must a Concern for Environment Be Centered on Human Beings ?, », *in* WILLIAMS B., *Making Sense of Humanity,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995, 233-240.

John BAIRD CALLICOTT

→ *Animaux ; Bentham , Communautarisme ; Conséquentialisme ; Développement durable ; Écologie ; Jonas ; Kant ; Nature ; Organismes génétiquement modifiés ; Pénalisation ; Population ; Protestantisme ; Rawls ; Science.*

ÉPICTÈTE, ~ 50 - ~ 125

Né en Phrygie vers 50, Épictète a d'abord été l'esclave d'Épaphrodite, un affranchi de Néron, grand personnage de la cour de cet empereur et de celle des Flaviens. Affranchi à l'occasion de l'exil des philosophes, sous Domitien en 94 probablement, il partit pour Nicopolis en Épire, et ne quitta plus cette cité jusqu'à sa mort entre 125 et 130, malgré la faveur des puissants et notamment d'Hadrien, que son renom de philosophe lui avait attiré. Il y donnait des leçons que nous possédons, grâce à son élève Arrien, qui fit une carrière de soldat et d'écrivain sous Hadrien, et qui nous en laissa un bref *Manuel* et huit livres d'*Entretiens* ou *Diatribes* dont il ne subsiste que les quatre premiers. Dans les propos d'Épictète rassemblés par Arrien, on ne trouve nulle part d'exposé systématique de l'ensemble de la doctrine stoïcienne. Les sujets des *Entretiens* sont inspirés par telle ou telle circonstance occasionnelle, les questions des élèves, la visite de tel ou tel personnage. Ces propos sont essentiellement anecdotiques, même s'ils se rattachent à des thèmes fortement structurés. Par ailleurs, l'essentiel de la pensée d'Épictète peut être reconstitué par une lecture attentive des *Pensées* de l'empereur Marc Aurèle à qui Junius Rusticus avait communiqué les notes prises aux leçons d'Épictète (*Pensées* I, 7) qui se trouvaient dans sa propre bibliothèque. De toute façon, pour le stoïcisme, tout le IIe s. est dominé par la figure d'Épictète, et les *Pensées* de Marc Aurèle ne sont que des variations sur des thèmes proposés par l'esclave-philosophe, comme le montre bien Pierre Hadot.

Épictète avait été l'élève de Musonius Rufus, dont la pensée avait dominé Rome au début du règne des Flaviens. Il est donc stoïcien, mais, chez Musonius déjà, il avait choisi de revenir à la source cynique, chère à Zénon et, depuis, à la tradition romaine.

Au moment où Épictète enseignait, quatre siècles avaient passé depuis que Zénon de Cittium avait fondé l'École stoïcienne, qui était née de la fusion entre trois traditions : la tradition éthique socratique, la tradition physique inspirée du « matérialisme » héraclitéen et la tradition dialectique des Mégariques et d'Aristote. Le choix de vie stoïcien se situe dans la ligne du choix de vie socratique, pour lequel la seule valeur à laquelle tout doit être subordonné, c'est le bien moral, la vertu. Pour l'homme de bien, il n'y a pas de mal possible (*Apologie,* 41 *c-d*), parce que, pour l'homme de bien qui est lui-même étranger au mal moral, toutes les choses qui paraissent des maux aux yeux des autres hommes, la mort, la maladie, la perte des richesses, les injures, ne sont pas des maux. Mais cette transmutation des valeurs ne peut s'effectuer que grâce à une opération intellectuelle et éthique qui consiste à s'examiner, dans un dialogue que l'on développe avec un autre ou avec soi-même. L'esprit du socratisme, c'est donc, pour le stoïcisme, l'affirmation de la valeur absolue du bien moral découvert par la raison. Par ailleurs, l'influence d'Héraclite dans la tradition stoïcienne se manifeste dans la vision d'un univers en perpétuelle transformation dont l'élément originel est le feu, et qui est ordonné par une Raison qui fait s'enchaîner les événements suivant une manière nécessaire. Et, comme l'enseignement de la philosophie à l'époque consistait avant tout dans une formation à la discussion et à l'argumentation, le

besoin se faisait aussi sentir d'un discours se situant dans la tradition dialectique des Mégariques, dans celle d'Aristote et même dans celle de l'Académie platonicienne.

La théorie. Les trois parties de la philosophie

Depuis Platon et surtout depuis Aristote, les philosophes avaient porté une grande attention aux différents types de savoir et aux différentes méthodes qui les caractérisent. On peut même supposer que, dans l'ancienne Académie déjà, une distinction avait été faite entre trois parties de la philosophie : la dialectique, la physique et l'éthique. Reprenant cette division, les Stoïciens la transformèrent entièrement, en la réinterprétant en fonction de leur conception dynamique et unitaire du monde.

En fait, physique, logique et éthique n'apparaissent comme distinctes, séparées, successives, que dans le discours d'enseignement de la philosophie. C'est en effet le discours d'enseignement qui exige un exposé théorique de la logique, c'est-à-dire une étude abstraite des règles du raisonnement, un exposé théorique de la physique, c'est-à-dire une étude abstraite de la structure et du devenir du *cosmos* / κόσμος, un exposé théorique de l'éthique, c'est-à-dire une étude abstraite de la conduite humaine et des règles auxquelles elle doit obéir. Logique, physique et éthique se distinguent lorsqu'on *parle* de la philosophie, mais non quand on la *vit*.

La pratique. Les trois actes de l'âme et les trois thèmes d'exercice selon Épictète

De Zénon (332-262 av. J.-C.) et de Chrysippe (~ 282-204 av. J.-C.) jusqu'à Épictète (mort ~ 125 apr. J.-C.), la formulation de la doctrine stoïcienne a évolué, notamment sous l'influence des polémiques avec les autres Écoles philosophiques, mais les dogmes fondamentaux n'ont jamais varié. Il s'agit avant tout de délimiter notre sphère propre de liberté, d'autonomie, en délimitant ce qui dépend de nous, ce qui ne dépend pas de nous et ce qui est indifférent. Ce qui dépend de nous, ce sont les actes de notre âme, car nous pouvons les choisir librement. Nous pouvons juger ou ne pas juger, juger de telle ou telle manière. Nous pouvons désirer ou ne pas désirer, vouloir ou ne pas vouloir. Ce qui ne dépend pas de nous, c'est-à-dire notre corps, les honneurs, les richesses et les hautes charges, c'est tout ce qui dépend du cours général de la nature. Nous pouvons mouvoir notre corps, mais nous n'en sommes pas entièrement maîtres, car la naissance, la mort, la maladie, les mouvements involontaires et les sensations de plaisir ou de douleur échappent totalement à notre volonté. Quant aux richesses et aux honneurs, nous pouvons tenter de les acquérir, mais le succès définitif dépend, non de nous, mais d'un ensemble incalculable de facteurs humains et d'événements extérieurs à nous, qui sont impondérables et qui échappent à notre volonté : on peut donc dire qu'ils sont indifférents.

Bref, l'autonomie réside dans un territoire relativement bien délimité. L'âme par opposition au corps, et le principe directeur (*hégémonikon* / ἡγεμονικόν) par opposition au reste de l'âme. C'est en fait dans ce principe directeur que se situent la liberté et le vrai moi, et donc le bien moral et le mal moral.

L'âme, ou le principe directeur, a trois activités fondamentales. Recevant des images qui proviennent des sensations du corps, elle développe un discours intérieur, c'est le jugement de valeur (*hupolepsis* / ὑπόληψις). Elle se dit à elle-même ce qu'est l'objet ou l'événement, et surtout ce qu'il est pour elle, ce qu'il est à ses yeux. Comme Épictète et Marc Aurèle le répètent, tout est affaire de jugement, car ce ne sont pas les choses qui nous troublent, mais les représentations que nous nous en faisons. Le désir (*orexis* / ὄρεξις) et l'impulsion vers l'action (*horme* / ὁρμή) résultent de ce discours intérieur. Si nous désirons une chose ou si nous voulons faire une chose, c'est que nous nous sommes dit qu'elle était bonne. Or, suivant les Stoïciens, il ne faut accepter dans son esprit que les représentations qu'ils qualifiaient de *kataleptikai* / καταληπτικάι, que l'on traduit habituellement par « compréhensives ». Mais plutôt que « compréhensives » il vaudrait mieux, comme Pierre Hadot, dire « adéquates », en comprenant par là une représentation qui ne va pas au-delà de ce qui est donné, qui sait s'arrêter à ce qui est perçu, sans rien ajouter d'étranger à ce qui est perçu. Or, pour arriver à des représentations adéquates, il faut s'exercer : « De la même manière que nous nous exerçons pour faire face aux interrogations sophistiques, il nous faudrait aussi nous exercer pour faire face aux représentations (*phantasiai* / φαντασίαι), car elles aussi nous posent des questions » (*Entretiens*, III, 8, 1). Épictète donne ces exemples précis, à propos desquels il fait ses recommandations tout aussi précises : « "Le fils d'un tel est mort." À l'interrogation que nous pose cette représentation, réponds : "Cela ne dépend pas de la volonté, cela n'est pas un mal." – "Le père d'un tel l'a déshérité. Que t'en semble ?" Réponds : "Cela ne dépend pas de la volonté, ce n'est pas un mal." – "Il s'en est affligé." Réponds : "Cela dépend de la volonté, c'est un mal." – "Il l'a vaillamment supporté." – "Cela dépend de la volonté, c'est un bien". » (III, 8, 1). Et il poursuit en donnant d'autres exemples : « "Son navire a péri. Qu'est-il arrivé ?" – "Son navire a péri." – "Il a été conduit en prison. Qu'est-il arrivé ?" – "Il a été conduit en prison." Mais la proposition "Il lui est arrivé malheur", c'est de son propre fonds qu'on la tire » (III, 8, 1). L'idée suivant laquelle tel événement est un malheur, avec les conséquences que cela peut avoir sur les désirs et les tendances de l'âme, est une représentation qui n'a aucun fondement dans la réalité, ou qui dépasse la vision adé-

quate de la réalité en y ajoutant un jugement de valeur faux.

Le second domaine propre à l'âme après l'activité de représentation de jugement et d'assentiment sera donc l'impulsion à agir et l'action elle-même, qui ont pour domaine ce que les Stoïciens et Épictète appellent les *kathékonta* / καθήκοντα, c'est-à-dire les actions que, selon une certaine vraisemblance et pour de bonnes raisons, on peut considérer comme « appropriées » à la nature humaine, et donc comme conformes à l'instinct profond qui pousse la nature humaine raisonnable à agir pour se conserver. L'impulsion active et l'action s'exerceront donc surtout dans le domaine de la société, de la cité et de la famille, et plus généralement dans celui des rapports entre les hommes.

Mais l'action humaine ne peut être totalement efficace. Elle n'atteint pas toujours son but. L'homme est alors réduit à espérer et à désirer que lui arrive ce qui lui convient, que soit écarté ce qu'il craint. Le désir est la troisième activité propre à l'âme humaine. Il a pour domaine non plus ce que l'on fait soi-même, mais au contraire ce qui arrive, les événements qui nous adviennent en vertu du Destin, du cours de la Nature universelle. Celui qui désire n'agit pas, mais il est dans une certaine disposition d'attente. De même que l'impulsion à l'action, le désir dépend de nous. L'âme est libre de désirer telle ou telle chose ou de renoncer à la désirer.

C'est dans ces trois domaines d'activité que doit s'exercer le philosophe : « Il y a trois domaines dans lesquels doit s'exercer celui qui veut devenir un homme parfait : le domaine qui concerne les désirs et les aversions, afin de ne pas se voir frustré dans ses désirs et de ne pas rencontrer ce que l'on cherchait à éviter ; le domaine qui concerne les impulsions actives et les répulsions, et, d'une façon générale, ce qui a trait à ce qui convient à notre nature (*kathékon* / καθῆκον), afin d'agir d'une façon ordonnée, selon la vraisemblance rationnelle, et sans négligence ; le domaine dans lequel il s'agit de se garder de l'erreur et des raisons insuffisantes, et, en somme, ce qui se rapporte aux assentiments » (III, 2, 1-2). En cela réside l'exercice philosophique. Car, à la différence de Platon, Épictète ne croit pas que la raison soit toujours bonne. Comme l'impulsion et le désir, elle peut être bonne ou mauvaise, suivant qu'elle émet des jugements vrais ou des jugements faux qui déterminent sa conduite. Voilà ce qu'exprime de façon générale Plutarque dans ce passage : « Pour ces philosophes, la vertu est une disposition de la partie directrice de l'âme... ou plutôt elle est la raison cohérente avec elle-même, ferme et constante. Ils croient non pas que la faculté passionnelle et irrationnelle soit distincte de la faculté rationnelle par une différence de nature, mais que c'est la même partie de l'âme, qu'ils appellent précisément *dianoia* / διάνοια et *hégémonikon* / ἡγεμονικόν (faculté de réflexion et principe directeur), qui se change et qui se transforme totalement dans les passions et dans les transformations qu'elle subit, soit dans son état, soit dans ses dispositions, et qu'elle devient vice ou vertu. En elle-même, cette faculté n'a rien d'irrationnel, mais elle est dite irrationnelle, quand, par l'excès de l'impulsion, devenu très fort et triomphant, elle est conduite à quelque chose d'inconvenant, contrairement au choix de la raison. La passion est ainsi la raison, mais vicieuse et dépravée, qui, par l'effet d'un jugement mauvais et perverti, a acquis force et vigueur » (*De la vertu morale*, 3, *Moralia*, 441 *c*). Bref, l'essence de l'homme réside dans la raison droite, avec laquelle cependant ne coïncide pas nécessairement la vie de l'homme concret.

La synthèse. Les trois thèmes d'exercice et les trois parties de la philosophie

Pour Épictète, comme pour le reste des Stoïciens, la logique, l'éthique et la physique ne se réduisent pas au discours, mais elles sont vécues. Pour désigner ces exercices, Épictète use du terme *topos* / τόπος qui était employé traditionnellement par les Stoïciens, au moins depuis Apollodore de Séleucie, philosophe de la fin du IIe s. av. J.-C. pour désigner les parties de la philosophie. Par ce terme, les Stoïciens désignaient une thèse, à savoir une « question générale mise en discussion ».

La discipline du jugement et de l'assentiment correspond, pour Épictète, à la partie logique de la philosophie, et celle de l'impulsion à sa partie éthique. Critiquant, dans l'un de ses entretiens, le faux philosophe qui se contente de lire des discours théoriques sur la philosophie, Épictète, après avoir rappelé que la vie est faite d'autres choses que de livres, donne cet exemple : « C'est comme si, dans le domaine (*topos* / τόπος) de l'exercice de l'assentiment, lorsque nous sommes en présence de représentations dont les unes sont adéquates (*kataleptikai* / καταληπτικάι) et les autres ne le sont pas, nous refusions de les distinguer les unes des autres, mais que nous voulions lire les traités *Sur la compréhension*. D'où cela vient-il donc ? C'est que jamais nous n'avons lu, jamais nous n'avons écrit, pour être capables dans l'action, d'user conformément à la nature des représentations qui effectivement se présentent à nous, mais nous nous sommes bornés à apprendre ce qui est dit pour pouvoir l'expliquer à un autre, résoudre l'interrogation syllogistique et examiner l'argumentation hypothétique » (*Entretiens*, IV, 4, 11-18). Alors qu'il est facile d'admettre la correspondance entre la logique et la discipline de l'assentiment ou entre l'éthique et la discipline de l'impulsion, les choses sont moins claires en ce qui concerne la discipline du désir qui devrait correspondre à la physique.

S'il est vrai que la théorie abstraite du « désir », en tant qu'acte de l'âme, se situe dans le

domaine de la morale, la pratique vécue de la discipline du désir implique une attitude spécifique à l'égard du cosmos et de la nature : « Voici à peu près comment nous nous représentons la tâche du philosophe : il doit adapter sa propre volonté aux événements, de façon que, parmi les événements qui se produisent, il n'y en ait aucun qui se produise alors que nous n'aurions pas voulu qu'il se produise et, parmi les événements qui ne se produisent pas, qu'il n'y en ait aucun qui ne se produise pas alors que nous aurions voulu qu'il se produise. D'où il résulte, pour ceux qui ont entrepris cette tâche, qu'ils ne sont point frustrés dans leurs désirs, qu'ils ne doivent point subir ce qu'ils ont en aversion » (II, 14, 7). Le consentement au Destin, l'obéissance aux dieux, en quoi consiste la discipline du désir, supposent donc une prise de conscience de la place de l'homme dans le Tout et donc une mise en pratique de la physique : « Je te prie d'examiner en quoi consiste, selon Chrysippe, l'administration du monde et quelle place y est faite à l'animal raisonnable, et de rechercher dans cette perspective, qui tu es, en quoi consiste ce qui est le bien et le mal pour toi » (I, 10, 10). Finalement, la discipline du désir, en tant que physique vécue, consiste non seulement à accepter ce qui arrive, mais à contempler avec admiration l'œuvre de Dieu : « Dieu a introduit l'homme ici-bas pour le contempler, lui et ses œuvres... La nature aboutit pour nous à la contemplation, à la prise de conscience, à une manière de vivre en harmonie avec la nature. Veillez donc à ne pas mourir sans avoir contemplé toutes ces réalités... Ne sentirez-vous donc pas qui vous êtes, pourquoi vous êtes nés, quel est ce spectacle auquel vous avez été admis ? » (I, 6, 19). Dans la formation du philosophe, le premier enseignement théorique devra donc être celui de la physique, qui fonde la distinction des biens et des maux, et donc la discipline du désir.

Les thèmes d'exercice chez Épictète ont donc exactement la même finalité que, pour les Stoïciens, les trois aspects, physique, éthique et logique, de la philosophie vécue, c'est-à-dire vivre selon la raison. Il s'agit, pour le philosophe, d'abandonner sa vision partielle de la réalité pour parvenir, grâce à la physique, à voir les choses comme les voit la Raison universelle : il s'agit surtout de vouloir intensément le bien commun de l'univers et de la société en découvrant qu'il n'y a pas d'autre bien propre pour la partie que le bien commun du Tout. Le philosophe est citoyen du monde (I, 9, 1 ; II, 10, 3), mais aussi citoyen de la Cité humaine (II, 5, 26), petite image de la cité cosmique. Si la conscience individuelle se dilate jusqu'aux limites de l'événement cosmique et le veut tout entier dans son intégralité, cela ne l'empêche pas d'assumer la responsabilité des devoirs sociaux et de ressentir profondément l'amour pour la communauté des hommes. Si ma raison est issue de la Raison universelle, il en va même de celle des autres hommes : tous sont frères en communiant dans la même Raison. L'esclave lui-même est ainsi le frère de son maître (I, 13, 3).

● *Entretiens*, texte établi et trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1943-1965 ; trad. fr. É. Bréhier & P. Aubenque, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1962, p. 801-1105. — *Manuel*, trad. fr. É. Bréhier, J. Pépin & V. Goldschmidt, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1962, p. 1107-1132 ; et *Manuel d'Épictète*, trad. et notes par E. Cattin, Paris, Flammarion « GF », 1997 (pour le texte grec, cf. Epictetus, *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and Fragments*, avec trad. angl. W. A. Oldfather, 2 vol., Loeb Classical Library, 1928). (Nos traductions sont empruntées à P. Hadot.)

▶ ALGRA K. dir., *The Cambridge History of Hellenic Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — BECKER L. C., *A New Stoicism*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1998 — BOBZIEN S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendom Press, 1998. — BODSON A., *La Morale sociale des derniers Stoïciens : Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 1967. — BONHÖFFER A., *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, Teubner, 1894, 1968 ; *Epitect und die Stoa*, Stuttgart, Teubner, 1890, 1968. — CANTO-SPERBER M. *et al.*, *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 2e éd. 1997. — HADOT P., *La Citadelle intérieure, Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992. — INWOOD B. dir., *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2003. — JAGU A., *Épictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la morale des « Entretiens »*, Paris, Vrin, 1946 ; « La morale d'Épictète et le christianisme », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 3, Berlin / New York, De Gruyter, 1989, 2164-2199. — MOREAU J., « Épictète ou le secret de la liberté », *Revue de l'enseignement philosophique*, 1983-1984, 3-13. — LONG A. A. & SEDLEY D. N. dir., *Les Philosophes hellénistiques*, trad.fr. par J. Brunschwig, P. Pellegrin, 3 vol., Paris, Flammarion, 2001.

Luc BRISSON

→ *Antiquité ; Courage ; Devoir ; Marc Aurèle ; Sénèque ; Socrate ; Stoïcisme ancien , Stoïcisme jusqu'au XVIIe s.*

ÉPICURE, 342/341-271/270 av. J.-C.

Sur la vie et l'œuvre

Épicure est né en 342/341 avant J.-C., sur l'île de Samos, où son père, colon athénien, s'était installé. Initié très tôt à la philosophie par un platonicien local, il suivit peut-être l'enseignement de Xénocrate à Athènes, au moment de son service militaire (323/321). Forcée par l'issue de la guerre Lamiaque de quitter Samos, la famille part à Colophon, un peu au nord de l'île. C'est vraisemblablement à cette époque qu'Épicure étudia, à Téos (au nord de Colophon), avec un philosophe d'une envergure certaine, le démocritéen Nausiphane, à travers qui il dut découvrir l'atomisme.

Nous ne savons à peu près rien de la période qui précède la fondation, en 311/310, d'une école indépendante, d'abord à Mytilène (sur l'île de Lesbos), puis à Lampsaque, sur l'Hellespont. C'est en tout cas dans ces deux dernières villes que se nouent les amitiés philosophiques qui accompagneront le développement ultérieur de l'école.

Autour de 296, Épicure revient à Athènes, à la faveur de la restauration de la démocratie et de la réouverture des écoles philosophiques. Il y acquiert une petite propriété pour y installer l'école, qui deviendra célèbre sous le nom de Jardin. Le Jardin n'est pas une simple institution d'enseignement et d'étude, mais abrite une véritable communauté, fondée sur la solidarité matérielle, l'entraide intellectuelle, un idéal d'amitié que la doctrine exalte, et ressemblant par bien des côtés à une secte religieuse. C'est que la doctrine d'Épicure, amplifiant les ambitions thérapeutiques qui animent la plupart des philosophies anciennes, se voulut incontestablement porteuse de salut.

De sa mort, en 271/270, Épicure parvint à faire, comme de sa vie, un emblème. Une lettre écrite à l'agonie nous apprend que sa fin, marquée par de terribles souffrances, fut bienheureuse selon les critères de l'hédonisme bien compris qu'il avait mis au fondement de sa doctrine (fr. 138 Usener).

Nous sommes exceptionnellement bien renseignés sur l'œuvre d'Épicure. Outre de nombreux fragments cités par d'autres auteurs, nous avons en effet accès à plusieurs œuvres originales. Diogène Laërce, dans ses *Vies et opinions des philosophes illustres*, a transmis *in extenso* trois lettres (à Hérodote, sur la physique, à Ménécée, sur l'éthique, et à Pythoclès, sur les phénomènes célestes), et un recueil de quarante *Maximes capitales*, dont certaines figurent dans un florilège épicurien connu sous le nom de *Sentences vaticanes*. L'éruption du Vésuve en 79 après J.-C. nous a conservé de nombreux rouleaux d'une bibliothèque épicurienne comportant des restes non négligeables de l'œuvre majeure d'Épicure *Sur la nature* (en 37 livres), et des écrits importants de plusieurs épicuriens notoires, et en particulier de Philodème. Nous possédons aussi l'épopée didactique en six livres de Lucrèce (contemporain de Philodème et de Cicéron), *Sur la nature des choses*. Enfin, le portique qu'un certain Diogène, au IIe s. après J.-C., érigea à Oenoanda (en Turquie) pour y graver les remèdes du salut est sans doute le meilleur symbole de la vitalité persistante de l'épicurisme et de son extraordinaire force de rayonnement, quand l'école proprement dite avait depuis longtemps disparu (le dernier scholarque connu se situe à la fin du Ier s. avant J.-C.).

La fin

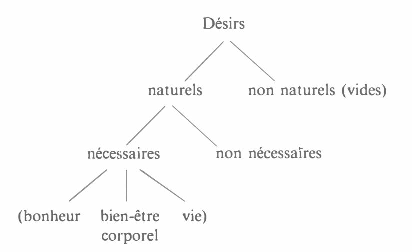
Selon la proposition la plus générale de l'éthique épicurienne, toutes nos actions sont conduites en vue d'une fin ultime (*Lettre à Ménécée* = *LM*, 127), qu'Épicure appelle aussi bonheur (*eudaimonia* / εὐδαιμονία) (*LM*, 128). L'épicurisme est donc un eudémonisme. À ce titre, il se situe, comme toutes les éthiques hellénistiques – à l'exception notable de la philosophie cyrénaïque – dans le cadre défini par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (*EN*, I, 7, 1097 *b* 1-6) (le bonheur est la seule fin que nous choisissons pour elle-même). De l'analyse aristotélicienne, Épicure retient aussi implicitement que le bonheur est une notion holistique, en ce qu'elle doit pouvoir s'appliquer à l'ensemble d'une vie (*EN*, I, 10). Il s'en sépare dans la spécification de ce en quoi consiste la fin ultime, à savoir le plaisir (*LM*, 128 *sq.* ; cf. *EN*, I, 4, 1095 *b* 18-22). L'épicurisme est donc un hédonisme.

Un eudémonisme de type hédoniste est d'emblée confronté à une difficulté majeure, puisque le plaisir (ἡδονή) ne semble pas être une notion holistique. C'est précisément pour cette raison que les Cyrénaïques, qui, comme Épicure, faisaient du plaisir la fin de toutes nos actions, refusaient d'identifier la fin au bonheur (Diogène Laërce = DL, II, 87). La première tâche de l'épicurisme est donc de définir un concept de plaisir tel qu'il puisse faire fonction de fin ultime, et spécifier le contenu du bonheur dans le sens hérité d'Aristote. De fait, le concept épicurien de plaisir est parfaitement idiosyncrasique, au point qu'on a pu suggérer qu'Épicure fut un « hédoniste malgré lui » (Hossenfelder). Cicéron, dans son traité *Des fins* (II, 9 *sq.*), l'accusait déjà d'opérer subrepticement avec deux concepts de plaisir distincts. Et Épicure lui-même avait dû réagir aux malentendus, naïfs ou délibérés, que suscitait l'usage qu'il faisait du terme (*LM*, 131 *sq.*). De toute évidence, l'intelligence de la doctrine morale passe par la clarification du concept de plaisir. On partira pour cela de l'analyse des désirs, selon l'ordre qu'Épicure lui-même adopte dans la *Lettre à Ménécée* (127 *sq.*).

Désirs

L'analyse des désirs repose sur une tripartition fondamentale, selon qu'ils sont « naturels et nécessaires », « naturels » seulement, ou « ni naturels ni nécessaires » (*LM*, 127 ; *Maxime capitale* = *MC* 29, avec la scholie). La tripartion résulte d'une double diérèse. Les désirs qui ne sont « ni naturels ni nécessaires » sont aussi qualifiés de « vides » parce que, étant le produit d'une simple opinion, et sans aucun fondement dans la nature des choses, ils ne peuvent être satisfaits. De ce point de vue, ils s'opposent aux désirs naturels, qui peuvent être soit « nécessaires », au sens où ils sont l'instrument d'obtention d'une fin légitime, soit dépourvus d'une telle nécessité (désirs « seulement naturels »). Si l'on tient compte de la subdivision ultime des désirs nécessaires selon qu'ils sont nécessaires au « bonheur », au « bien-être corporel », ou à « la vie

même » (c'est-à-dire la simple survie), on obtient le tableau suivant :



La manière dont le scholiaste, mêlant définitions et exemples, illustre la division est instructive jusque dans ses ambiguïtés. « Naturel et nécessaire » est le désir de boire, et il est satisfait par la boisson, c'est-à-dire un objet générique (ce peut être du vin comme de l'eau) ; « naturels, mais non nécessaires » sont les désirs dont la satisfaction « varie seulement le plaisir, sans supprimer de douleur », comme le désir de mets raffinés qui, bien que plus spécifique, reste générique ; la catégorie des désirs qui ne sont « ni naturels ni nécessaires », enfin, est explicitée par une référence elliptique aux « couronnes » et à l' « érection de statues », insignes de la gloire. Tout désir, même générique, est le plus souvent spécifié par un objet particulier (l'eau, le saumon ou telle carrière), et cette spécification peut donner lieu, dans le cas des désirs vides, à des fixations obsessionnelles. Aimer la musique ou l'amour (pour prendre deux autres exemples de désirs réputés non nécessaires), c'est toujours aussi aimer telle œuvre ou telle personne. Il n'en reste pas moins que, contrairement à ce qu'on a parfois affirmé, il n'y a aucune raison de penser que la non-naturalité, ou la non-nécessité d'un désir dérive d'une telle spécification (cf. Annas, *The Morality of Happiness,* 192 *sq.*).

La principale difficulté de la scholie est qu'elle explicite en termes d'*objets* désirables une division qui porte avant tout sur des *types de désirs.* Car même s'il existe, pour chaque type de désir, des catégories d'objets privilégiés, un même type d'objet peut tomber sous différentes catégories de désir. Le saumon, par exemple, relève à la fois de la catégorie des désirs naturels et nécessaires (en tant que nourriture) et des désirs seulement naturels (en tant que mets raffiné). De même la musique, qui fait l'objet d'un désir naturel (bien que non nécessaire), deviendrait l'objet d'un désir vide, dès lors que nous lui vouerions une passion maniaque (Philodème, *Sur la musique*, XXVII, 29 *sq.* Neubecker). À l'inverse, l'ambition sociale, qui représente le plus souvent un désir vide, peut, chez certains individus en tout cas, être « naturelle » (cf. *MC* 6).

L'action humaine peut être évaluée et guidée en fonction de cette typologie des désirs. Les désirs nécessaires doivent inconditionnellement être satisfaits. C'est là le sens même du terme « nécessaire », encore qu'il y ait des degrés de nécessité (comme l'indique la subdivision de cette catégorie). Inversement, les désirs vides (pour la gloire, la richesse ou les femmes) doivent être totalement éradiqués : impossibles à satisfaire, ils nous engagent dans des poursuites désespérées, que Lucrèce a dépeintes en des tableaux saisissants (cf. par ex. IV, 1052-1170, sur la passion amoureuse ; cf. III, 931-1052).

Entre les désirs nécessaires et les désirs vides, la catégorie de désirs naturels mais non nécessaires fait l'objet de considérations prudentielles. Rien ne s'oppose en soi à leur satisfaction, et en particulier aucun principe « moral » : « Si ce qui produit les plaisirs des débauchés dissipait les craintes de la pensée, et particulièrement celles qui portent sur les phénomènes célestes, sur la mort et sur les douleurs, et si, en plus, cela enseignait la limite des désirs, nous n'aurions jamais rien à leur reprocher, comblés qu'ils seraient de tous côtés par les plaisirs, et nulle part soumis à la douleur et à l'affliction, ce qui est tout le mal » (*MC* 10). Il s'agit bien entendu d'un argument contrafactuel, constatant une impossibilité de fait. D'autres formulations, moins ambitieusement ironiques, stipulent seulement que la satisfaction des désirs naturels a pour limite le dommage qu'elle peut entraîner, pour soi-même comme pour autrui – l'une des conséquences les plus dangereuses de la satisfaction intempestive des désirs non nécessaires étant leur transformation, sous l'effet de l'accoutumance, de désirs naturels en désirs « vides ». Le choix doit ici s'effectuer en fonction d'un « calcul », qui compare « les avantages et les désavantages » liés à la satisfaction des plaisirs qui s'offrent (*LM*, 130). S'agissant des deux désirs les plus fréquemment cités dans ce contexte, à savoir les désirs sexuels et ceux de la bonne chère, l'évaluation débouche typiquement, selon les cas, sur l'abstention ou sur la restriction, comme en témoigne la *SV* 51 (un extrait de Métrodore, disciple de la première génération) : « Si tu ne fais aucun mal [suit une longue liste de maux], exerce comme tu veux ton propre choix. » Là encore, la permissivité de principe s'accompagne d'une condamnation de fait : « car le sexe n'est jamais bénéfique, et il faut être content s'il ne fait pas de mal ». Mais que dire des désirs naturels qui ne seraient pas nocifs (comme le sont, par exemple, les plaisirs esthétiques) ? Plus généralement, la question de savoir s'il est opportun de satisfaire les plaisirs naturels, parce qu'elle repose sur des considérations prudentielles, semble être passible de réponses différentes.

Plaisirs

La classification des désirs a pour contrepartie une différenciation des plaisirs, qui prend deux formes. Épicure oppose d'une part les plaisirs « en

mouvement » (« cinétiques ») aux plaisirs « stables » (« catastématiques »), d'autre part le plaisir « maximum » aux plaisirs de la simple « variation » (*MC* 18, Cicéron, *Des fins*, I, 38). La distinction (que le second des deux couples reflète plus immédiatement que le premier) est double. D'abord, le plaisir se présente sous deux aspects, quantitatif et qualitatif. Ensuite, le plaisir, considéré en tant que quantum, possède une limite. La limitation du plaisir (qui va contre la conception platonicienne du plaisir comme quantité illimitée) (*Philèbe*, 28 *a*) est la contrepartie de la nécessité du désir correspondant : maximum est le plaisir que procure la satisfaction des désirs nécessaires. Il s'ensuit que la fin de nos actions peut être définie, dans ses deux domaines d'application (le corps et l'âme), en termes négatifs. S'agissant du corps, le plaisir maximum est celui qui supprime la douleur : c'est l'état appelé *aponia* / ἀπονία (fr. 2 Us.) ou *aochlesia* / ἀοχλησία (*LM*, 128), dont la *SV* 33 spécifie les trois composantes : « Ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. » Le plus grand plaisir de l'âme est construit, de manière analogue, comme la suppression de la tourmente, ou *ataraxia* / ἀταραξία. Cependant, si nos angoisses et nos craintes sont les contreparties psychiques de la douleur corporelle, elles s'en distinguent de manière radicale en ce qu'elles sont dépourvues de fondement objectif : toutes sont le produit de conceptions fausses, et à vrai dire fantasmatiques. Le célèbre « quadruple remède », ou *tetrapharmakon*, qui ouvre les deux recueils de maximes épicuriennes, et fournit son plan général à la *LM*, énumère les propositions salvatrices dans les quatre domaines auxquels nos angoisses s'alimentent principalement : les dieux (dont nous n'avons ni à espérer ni à craindre l'intervention), la mort (simple privation de la sensibilité), le plaisir et la douleur (tous deux limités). La physique épicurienne a pour fonction, et pour seule justification de les fonder (*MC* 11) : en ce sens, elle aussi est à compter au nombre des plaisirs nécessaires. Est-elle en état d'y parvenir ? La théologie épicurienne donne lieu à d'étranges constructions, que l'on admette que les agrégats atomiques divins demeurent dans les intermondes (selon des témoignages tardifs), ou ne sont que la figure projetée de la félicité humaine (Bollack, *La Pensée du plaisir*, p. 217 *sq.*). De ce que la mort soit privation de sensibilité, il ne suit pas qu'elle ne soit « rien pour nous », s'il est vrai que nous ayons des responsabilités à l'égard d'autrui (l'argument a récemment beaucoup retenu l'attention ; voir Nussbaum, *The Therapy of Desire...*, p. 204 *sq.*). La conception négative du plaisir est aussi largement contre-intuitive.

La prépondérance, dans la terminologie des fins, des termes privatifs (absence de douleur ou de trouble) ne doit pas tromper. Le plaisir catastématique n'est négatif que parce que ce n'est qu'à travers la négation que le maximum peut être mesuré : le plaisir est grand à concurrence du mal qu'il a éliminé (cf. fr. 423 Us.). Il n'en reste pas moins que la disparition de la douleur fait place à un état positif de contentement, que l'on peut appeler « satisfaction », et qu'Épicure à l'occasion décrit en termes de « santé », de « bien-être », ou encore de « sérénité » (*LM*, 128 ; fr. 424 Us., pour le corps ; *LM*, 122, fr. 429 Us., pour l'âme). De là à interpréter l'aponie et l'ataraxie comme de simples *conditions* d'un fonctionnement adéquat de nos facultés (Annas, *op. cit.*, p. 240), il y a un pas qu'Épicure ne semble pas avoir franchi, en dépit de ce que pourrait suggérer le terme d'*aochlésia* (littéralement, « non-entravement »), et surtout des avantages conceptuels qu'une distinction ferme entre les *conditions* d'une activité et cette activité même aurait pu procurer à la théorie (voir § Activités, vertus, amitiés). Que la comparaison remonte ou non à Épicure, Sénèque traduit bien ce qu'implique la dissipation de la tempête : non le calme plat que les Cyrénaïques reprochaient à Épicure d'ériger en fin, en l'assimilant à l'état d'un cadavre (fr. 451 Us.), mais le pur éclat d'un ciel libéré par la dissipation de tout ce qui l'obscurcit (*Lettre*, 66, 45). C'est précisément pourquoi, contrairement aux conceptions classiques du plaisir (platonicienne ou cyrénaïque), la doctrine épicurienne n'admet pas d'état médian entre le plaisir et la douleur (DL, II, 89).

La « stabilité » est une propriété du plaisir maximum, quand on le considère, non sous l'aspect quantitatif lié au processus de la satisfaction, mais sous l'aspect qualitatif caractéristique de l'état subséquent. Il est en effet dans la nature du plaisir maximum, une fois supprimées la douleur et la tourmente, de persister dans le temps. Cet état est provisoire, s'agissant de la satisfaction des désirs corporels ; mais il n'y a aucune raison de penser qu'il ne puisse pas être définitif, s'agissant des désirs psychiques, puisqu'en la matière nos besoins dépendent entièrement de nos opinions, et que celles-ci peuvent être fixées.

Tout comme « maximum » et « catastématique », « cinétique » et « variant » semblent avoir le même référent. Les données, cependant, sont ici plus complexes. Il est sûr que tout plaisir de la variation est un plaisir cinétique : la variation ne pourrait être variation du plaisir catastématique, et donc d'un maximum, si elle n'était liée à un mouvement. Inversement, tout plaisir cinétique semble bien devoir être un plaisir de la variation : si la *MC* 18 suggère que la variation *succède* à l'obtention du plaisir catastématique (« Le plaisir dans la chair ne s'accroît plus dès que la douleur provenant du manque est supprimée, mais il est seulement varié »), il ne s'agit là que d'un point de vue particulier. Il semble phénoménologiquement évident que le mouvement qui conduit à la stabilisation ne relève pas moins de la variation que du mouvement : du moins le goût des aliments diffère-t-il aussi bien quand nous satisfaisons notre

faim, que quand nous sommes repus (cf. Lucrèce, IV, 627).

Plus encore que la subdivision des désirs naturels en désirs nécessaires et désirs non nécessaires, la distinction corrélative entre plaisir maximum (catastématique) et plaisir variant (cinétique) renvoie à une polarité fondamentale de la doctrine épicurienne. Son moindre intérêt n'est pas d'éclairer l'histoire de la réception de la doctrine, prise entre les images conflictuelles de l'ascétisme le plus austère et de la jouissance la plus raffinée. Mais cette double réception correspond aussi à une tension systématique interne à la théorie, qui n'apparaît nulle part plus clairement que dans la doctrine du bonheur, caractérisée par une essentielle et troublante « flexibilité » (Mitsis, « Epicurus on friendship... », 1988, p. 120 *sq.*).

Bonheurs

La subdivision des désirs nécessaires en désirs nécessaires « au bonheur », au « bien-être du corps » et à la « vie même » définit trois ensembles emboîtés. Si, inversant l'ordre de présentation, l'on remonte du moins compréhensif au plus compréhensif, la nécessité est d'abord définie en termes de minimum vital (qui ne concerne très vraisemblablement que le corps). Le terme de « non-entravement », dont le choix s'explique sans doute par référence à la possession de ce minimum (la simple survie ne va pas sans « gêne »), correspond à ce qu'Épicure appelle ailleurs « absence de douleur » (« aponie »), et ne concerne également que le corps. Seuls les désirs nécessaires « au bonheur » concernent simultanément l'âme et le corps.

Le bonheur, cependant, ne résulte pas du simple cumul des plaisirs corporels et des plaisirs psychiques (catastématiques). C'est qu'il existe entre les plaisirs du corps et les plaisirs de l'âme une relation de dépendance, doublée d'une asymétrie. Épicure admet la « supériorité » des plaisirs de l'âme sur les plaisirs du corps. Cette supériorité qui, conformément au principe initial, est d'ordre quantitatif, provient du rapport exclusif que l'âme entretient avec le temps : alors que les affections du corps sont strictement limitées au moment présent, l'âme embrasse le passé et l'avenir. L'intensité de ses joies comme de ses peurs en est multipliée d'autant (DL, X, 137). La relative dévalorisation des plaisirs corporels se traduit terminologiquement : à l'opposition traditionnelle du corps et de l'âme, Épicure substitue volontiers (cf. *MC* 20) celle de la « chair » irrationnelle (*sarx* / σάρξ : une innovation promise à un grand avenir) et de la « pensée ». Il s'ensuit un déplacement massif du corps à l'âme : les fausses opinions sur la mort, et, dans les limites de la vie, l'incertitude pesant sur l'avenir, sont infiniment plus lourdes à porter que la plus terrible des douleurs corporelles. Inversement, la puissance de la sérénité est à la mesure de l'angoisse, plus que de la douleur du corps (les Cyrénaïques insistant, quant à eux, sur la différence qualitative entre affection actuelle et affection anticipée ou remémorée, soutenaient au contraire la supériorité des affections corporelles sur les affections psychiques ; cf. DL, II, 91). Il reste – et c'est là l'aspect dialectique de la doctrine – que la satisfaction des plaisirs psychiques dépend toujours en dernière instance de la satisfaction des plaisirs du corps. Les plaisirs psychiques se réfèrent toujours en effet aux plaisirs corporels comme à leur ultime objet : la certitude face à l'avenir est d'abord une certitude quant à la possibilité de toujours satisfaire les besoins physiologiques élémentaires – les désirs nécessaires à la survie (fr. 602 Us.).

Les plaisirs psychiques, s'ils ne peuvent être pensés indépendamment des plaisirs corporels, n'en ont pas moins le pouvoir, en vertu de leur supériorité, d'en rendre le défaut négligeable. Tant que la vie se maintient, la quantité de plaisir corporel l'emporte *de facto* sur la force destructrice de la douleur, qui ne prend vraiment le dessus qu'au moment même où elle s'évanouit, avec la dissolution de l'agrégat dans la mort (cf. *MC* 4 et le début de la *Lettre à Idoménée* = fr. 138 Us.). Du coup, la possibilité du bonheur n'est jamais vraiment mise en question par la présence de la douleur corporelle : sous la douleur, la pensée reste capable de reconnaître le primat du plaisir, et de jouir de ses biens propres. La doctrine, ainsi, est marquée par un intellectualisme extrême : la pensée des « limites » du plaisir et de la douleur est capable de transformer la survie dans les conditions les plus misérables en l'équivalent de la vie, et même d'une vie bienheureuse – jusqu'à brouiller la distinction entre les trois catégories de désirs nécessaires : Épicure soutient que le sage sera encore heureux sous la torture (fr. DL, X, 118). Tout se passe donc comme si la source ultime du plaisir était moins la satisfaction du corps que la réflexion sur les conditions minimales d'une telle satisfaction. Replacée dans cette perspective, l'idée qu'il est « aisé » de satisfaire les besoins du corps (*LM*, 130, *MC* 15) peut faire d'objet de deux lectures. D'une part, la nature exige si peu qu'on peut toujours (presque) être assuré de pouvoir la satisfaire. Mais d'autre part, même l'absence de ce peu n'est pas nécessairement préjudiciable à l'obtention du bonheur, car le défaut de pain peut encore être compensé par la certitude, née de la réflexion sur les limites, que le plaisir l'emporte encore en fait sur la souffrance de l'estomac. La force de la pensée est telle qu'elle peut toujours transformer le moindre pot de fromage en l'équivalent du plus grand des luxes (DL, X, 11) et – tant que l'organisme reste en vie – faire reculer d'un cran sur l'échelle des besoins le moment de la rupture. On comprend que l'ascétisme caractéristique d'une telle morale ait pu séduire le stoïcien en Sénèque. Mais il est aussi la conséquence d'un eudémonisme hédoniste rigoureusement conçu : en tant que disposition psy-

chique permanente, l'« assurance » épicurienne contrôle l'ensemble d'une vie, que les revers ne peuvent jamais vraiment atteindre : « Minime est l'assaut de la fortune contre le sage : ce qu'il y a de plus important et de plus décisif, le raisonnement l'a organisé, et, dans la continuité du temps de la vie, l'administre et l'administrera » (*MC* 16).

Si le plaisir épicurien est parfaite stabilité psychique, il n'est cependant pas que cela. Torquatus, se défendant, dans le traité *Des fins*, de prôner un hédonisme vulgaire, souligne que « nous [Épicuriens] ne recherchons pas seulement le plaisir qui meut notre propre nature avec une certaine douceur... mais nous tenons aussi que le plus grand plaisir est celui qui est perçu quand toute douleur est supprimée » (I, 37). L'ordre de présentation peut certainement être inversé : dans une certaine mesure, l'épicurien ne recherche pas seulement le plaisir catastématique, mais aussi le plaisir cinétique de la variation. Puisque la satisfaction des désirs naturels ne relève que de considérations prudentielles, le bonheur n'*exige* nullement que nos désirs soient limités au strict nécessaire (quelle que soit l'extension de cette « nécessité »). Et de fait, qu'il s'agisse de l'âme ou du corps, nous jouissons des plaisirs naturels de la variation. La seule restriction apportée à cette jouissance, « de temps en temps » (*LM,* 131), est aussi la garantie la plus solide de son obtention. La prise en compte des désirs et plaisirs seulement naturels, *id est* des plaisirs de la variation, introduit un nouveau degré de flexibilité dans la doctrine épicurienne du bonheur. Mais c'est sans doute au prix d'une nouvelle difficulté. La variation, pourvu qu'elle soit réglée, ne se révèle-t-elle pas être une fin pour ainsi dire secondaire, à côté de la fin principale que sont l'ataraxie et l'aponie ? De fait, si Épicure ne dit jamais de la variation qu'elle est *recherchée* pour elle-même, du moins reconnaît-il que la restriction au strict nécessaire, ou « autarcie », n'est pas un but en soi, mais un moyen d'intensifier la jouissance (« nous croyons que l'autarcie est un grand bien, non pour que nous fassions usage du peu de manière absolue, mais pour que nous fassions usage du peu si nous n'avons pas l'abondance, authentiquement persuadés que nous sommes que jouissent de la magnificence *avec le plus de plaisir* [je souligne] ceux qui en manquent le moins », *LM,* 130 ; cf. aussi *MC* 10, citée plus haut). De deux choses l'une : soit le maximum de plaisir que procure, dans des conditions adéquates, la variation cinétique, se confond avec le plaisir catastématique qui lui sert de toile de fond, mais alors on ne voit pas en quoi le plaisir pris serait celui de la variation. Soit il est bien question du plaisir cinétique de la variation, mais alors, outre qu'il est difficile d'en fixer la limite, il faudra poser un second maximum, à côté de celui que représente le plaisir catastématique. C'est en tout cas dans l'espace libéré par ce qui ressemble fort à un point aveugle de la théorie qu'a pu fleurir une version plus délicate de l'épicurisme, exemplairement incarnée par le *carpe diem* d'Horace, mais dont les écrits d'Épicure lui-même portent déjà les traces (cf. *LM,* 124 : « jouir de la mortalité de la vie »).

Activités, vertus, amitié...

La question de la cohérence de la doctrine se repose à propos de relation entre la fin qu'est le plaisir, sous la double forme du bien-être et de la tranquillité, et les types d'activité qui en sont la source – ce qu'Épicure nomme « les facteurs de plaisirs » (cf. par ex. *MC* 10). Le problème est de savoir si ces activités doivent être considérées comme de simples moyens en vue de la fin qu'est le plaisir, ou peuvent être conçues comme dotées d'une valeur propre. Si, de manière générale, l'utilitarisme affiché de la doctrine (*LM,* 130) parle en faveur de la première hypothèse, il y a aussi de bonnes raisons d'explorer les ressources de la seconde. Y invite non seulement la place systématique que la doctrine accorde aux plaisirs naturels de la variation, mais aussi et surtout celle qu'elle réserve à la pratique des vertus et au culte de l'amitié.

Sur l'amitié épicurienne, qui tient une si grande place dans la doctrine et dans l'organisation de l'école, nous n'avons que peu d'arguments originaux. La *Lettre à Ménécée* ne la mentionne qu'*in extremis*, et de manière allusive (136). La doctrine nous est essentiellement connue à travers des maximes et des sentences dont les présupposés conceptuels ne sont pas explicités.

« De tout ce que la sagesse procure pour la félicité de la vie tout entière, le plus important de beaucoup est la possession de l'amitié » (*MC* 27). D'une certaine manière, le privilège de l'amitié sur tous les autres biens issus de la sagesse (comme par exemple l'autarcie, *LM,* 130) s'explique aisément dans le cadre d'une doctrine qui fait de la tranquillité, et plus précisément de l'assurance face à l'avenir, la principale composante du bonheur. L'amitié se définit en effet par une relation de confiance totale. L'eau et le pain ont beau être faciles à se procurer, et nos désirs rendus flexibles par la pensée des limites, nous restons toujours dans une certaine mesure, à titre d'individus, dépendants des circonstances. Seul l'ami, paradoxalement, nous garantit une complète « autarcie », parce que nous pouvons toujours « compter sur lui » (« Nous n'avons pas tant bénéfice du bénéfice en provenance de nos amis que de la certitude à son sujet », SV 34). Toute la question est de savoir si cette confiance peut être fondée sur les principes par ailleurs revendiqués, puisqu'une amitié véritable semble exiger que chacun des partenaires soit prêt à sacrifier ses propres buts (ses plaisirs, sa tranquillité) à ceux de l'autre. Comment maintenir dès lors que la fin est le plaisir, si l'on entend par là (comme il est plausible) notre *propre* plaisir ? Sans doute la polémique de Cicéron, jugeant qu'une doctrine fondée sur le principe d'utilité personnelle ne pou-

vait rendre compte de l'amitié (*Des fins*, II, 82 *sq.*), est-elle de mauvaise foi (Annas, *op. cit.*, p. 240). Mais un certain embarras est perceptible à l'intérieur même de l'école. Torquatus, dans le traité *Des fins* (I, 70), rapporte que certains Épicuriens avaient cherché à fonder l'amitié sur une théorie contractuelle, de toute évidence modelée sur la théorie de la justice (voir plus loin) : une conception qui a pour désavantage de ne pas rendre compte de la spécificité de la relation amicale. C'est elle que d'autres membres de l'école cherchaient à préserver, quand ils envisageaient l'amitié dans son développement : d'abord appréciée pour les bénéfices qui lui sont associés, l'amitié, confortée au fil du temps, finirait par acquérir une valeur propre (I, 69 ; c'est peut-être aussi le point de vue représenté par la *SV*, 23 : « Toute amitié est choisie pour elle-même [ou bien, selon le texte transmis : est une vertu] ; mais elle tire son origine du bienfait »). Il est pourtant significatif que Torquatus rejette une telle distinction, qu'il rapporte à la crainte (manifestement injustifiée à ses yeux) que « l'amitié tout entière ne paraisse boiter, si nous pensons que l'amitié doit être recherchée pour notre plaisir » (I, 69). Confiner l'utilité à l'origine de la relation amicale est encore trop concéder à une vision « désintéressée », qu'Épicure lui-même aurait récusée. Comment donc penser l'amitié, si elle n'est jamais recherchée indépendamment des bienfaits qu'elle procure, et ne repose pas non plus sur un simple contrat ?

Le problème peut être éclairé par référence à la théorie des vertus, indépendamment même du fait qu'Épicure a peut-être appelé l'amitié une vertu (*SV* 23, citée plus haut). Le dilemme est en effet identique dans l'un et l'autre cas. Épicure semble défendre une conception purement instrumentale de la vertu, quand il soutient par exemple que nous choisissons la vertu pour le plaisir comme nous choisissons la médecine pour la santé (DL, X, 138), ou encore quand, dans le style provocateur qu'il adopte volontiers, il déclare « cracher sur l'acte noble et ceux qui l'admirent sans fondement, quand il ne procure aucun plaisir » (572 Us., cf. fr. 70). Pourtant, il soutient aussi que le plaisir est « inséparable » des vertus (ce n'est même que d'elles qu'il est inséparable : DL, X, 138), ou encore, que les vertus « croissent avec la vie de plaisir » (*LM*, 132). Comment concilier les deux perspectives ?

Le rapprochement avec J. S. Mill est éclairant (cf. Annas, *op. cit.*, p. 237 ; voir, plus anciennement, l'ouvrage de M. Guyau, *La Morale d'Épicure...*). Critiquant la version benthamienne de l'hédonisme, Mill remarque dans le chapitre IV de *Utilitarianism* que « le principe d'utilité ne signifie pas que tout plaisir, comme la musique... doive être considéré comme un moyen vis-à-vis du... bonheur, et doive être désiré pour cette raison. Ils [ces plaisirs] sont désirés et désirables pour eux-mêmes ; en plus d'être des moyens, ils sont des parties de la fin ». La notion d' « instrument constitutif », qui a ses lettres de noblesse (Platon parlait déjà de biens recherchés tant pour eux-mêmes que pour les avantages qu'ils procurent, *Rép.*, II, 357 *b-d*), s'offre assez naturellement comme une solution possible aux tensions apparentes de la doctrine épicurienne. Le schéma serait le suivant : la vertu est bien un moyen en vue d'une fin, qui est le plaisir, et en cela elle est comparable à la médecine. Cependant, il ne s'agit pas là d'un moyen parmi d'autres, entre lesquels il serait loisible de choisir. La pratique des vertus est indissociable de la vie de plaisir, au point que les deux termes s'impliquent réciproquement. Or tel est bien ce que dit Épicure : « Il est impossible de vivre dans le plaisir sans vivre prudemment, noblement et justement ; pas plus qu'il n'est possible de vivre prudemment, noblement et justement sans vivre dans le plaisir » (Cicéron, *Des fins*, I, 18, 57 ; cf. *MC* 5, etc.). C'est dire que les vertus, sans cesser d'être des moyens, en viendront à constituer des parties intégrantes d'une telle vie (Annas, *op. cit.*, p. 341) : c'est là la limite de l'analogie entre la vertu et la médecine. On peut même aller jusqu'à penser que la performance d'une action vertueuse, en tant qu'elle est une partie constitutive du bonheur, est *par elle-même* une source de plaisir (l'acte vertueux s'accomplit dans la sérénité), indépendamment du plaisir dont elle est la condition (la tranquillité). Prise dans ce sens fort, l' « inséparabilité » du plaisir et des vertus éclaire le cas de l'amitié. Tout comme le plaisir de la vertu n'est pas épuisé par l'avantage qui résulte de l'action vertueuse, le plaisir de l'amitié ne se situe pas au-delà de celle-ci, dans la satisfaction égoïste des avantages qu'elle procure (immédiatement ou à terme), mais dans la jouissance même de la relation amicale.

Ce modèle est d'autant plus attrayant qu'il facilite aussi l'inclusion, dans la fin épicurienne, des plaisirs non nécessaires de la variation (comme la musique dont parle Mill). Mais il reste difficile de décider s'il convient de lui accorder le statut d'une interprétation plutôt que celui d'un simple modèle heuristique. D'une part, en effet, le dédoublement, à l'intérieur même de la fin, entre le plaisir et sa source (les vertus et les activités) s'accorde mal avec le fait qu'Épicure ne retienne, dans la spécification de la fin, que la composante hédoniste. D'autre part et surtout, le concept aristotélicien d' « activité » n'a aucun répondant conceptuel sûr dans les textes mêmes d'Épicure. Ce qui frappe plutôt est que la fin y est définie comme un affect, tout au plus comme un état (« stable »). Il n'est pas étonnant que ce point ait été explicitement relevé par la tradition aristotélisante (Arius Didyme, *Introd. éthique*, 46, 17-20). Aristote concevait le plaisir comme « s'ajoutant » à l'activité (cf. *EN*, X, 4, 1174 *b* 33). La doctrine morale d'Épicure pourrait bien ne devenir cohérente qu'au prix d'une distinction conceptuelle qu'elle a commencé par écarter.

Justice et société

Épicure, qui adopte la distinction traditionnelle des quatre vertus, la sagesse ou prudence (*phronêsis* / φρόνησις, la tempérance, le courage et la justice (Cicéron, *Des fins*, I, 43-53), soutient aussi une version de la thèse de l'unité des vertus, en ce sens qu'il admet que les trois dernières vertus dépendent de la « sagesse » (*LM*, 132). Nous savons en effet que la tempérance, le courage et la justice sont le fruit d'une évaluation raisonnée sur les avantages et les désavantages résultant de nos actions. Si nos sources ne parlent que peu du courage et de la tempérance, elles sont plus complètes en ce qui concerne la justice. Ce déséquilibre est sans doute significatif. La vertu, en tant que vertu sociale, pose des problèmes particuliers, et intéressants du point de vue de la théorie.

La justice est en effet la seule des vertus traditionnelles à être dirigée vers le bien d'autrui (ce qui la rapproche de l'amitié), et aussi la seule à dépendre, en tant que justice sociale, d'institutions et de règles extérieures (ce qui l'en distingue). La justice, dont il est explicitement dit qu' « elle n'est rien en elle-même », est définie comme un *contrat* : « La justice n'a jamais rien été en elle-même, elle est une sorte de contrat dans les regroupements mutuels, quelle que soit, en chaque circonstance, l'étendue des lieux, en vue de ne pas infliger de dommage et de ne pas en recevoir » (*MC* 31). À première vue, une telle conception s'inscrit parfaitement dans le cadre d'un instrumentalisme éthique, puisque les raisons d'adhérer au contrat résident dans l'avantage que celui-ci procure. Cet avantage est lui-même double. D'une part, le respect de la justice garantit l'obtention des bénéfices qui fait l'objet du contrat, et en particulier la protection de l'intégrité individuelle (cf. le fragment de l'Épicurien Hermarque dans Porphyre, *De l'abstinence*, I, 7-12). D'autre part, il garantit une certaine forme de tranquillité (*MC* 13), en soustrayant par avance l'agent à la peur de la sanction (*MC* 34 et 35). Sous ce second aspect, l'utilitarisme prend facilement des traits cyniques : qu'en est-il de la *vertu* de justice, s'il n'existe aucune autre raison de la pratiquer que la crainte du châtiment (cf. Cicéron, *Des fins*, II, 71) ? La position, cependant, est à la fois plus fine et plus complexe qu'on ne l'a souvent pensé, non seulement si l'on admet que la justice, comme les autres vertus, relève de la logique de l' « instrument constitutif », mais aussi, et peut-être surtout, en raison de la structure particulière du contrat de justice épicurien.

En effet, l'intérêt de la société, tel qu'il s'exprime dans les normes en vigueur, et l'intérêt de l'individu qui s'y soumet convergent largement, puisqu'aussi bien le contrat social est un contrat de non-nuisance réciproque, et donc d'*utilité* (*MC* 31). Même si les normes particulières varient d'une contrée et d'une époque à l'autre (*MC* 36), elles visent la protection de chacun des membres de la société. De ce point de vue, elles n'ont rien d'arbitraire : le respect des normes établies garantit la conservation de la vie, et donc une « sécurité » qui n'est que la forme la plus élémentaire de la « tranquillité » vers laquelle tendent toutes nos actions, et comme son ultime référence physique. Inversement, le sage épicurien, indépendamment même de la crainte qu'inspire le châtiment, n'aura en général aucune raison de transgresser les normes établies, puisque ses désirs étant limités au strict nécessaire, il n'y a aucune raison qu'il perpètre, ou envisage de perpétrer, des actes qu'une société donnée se doit de condamner, si vraiment elle se fonde sur des principes de protection réciproque.

Faut-il en conclure que la menace du châtiment ne s'adresse qu'au commun des mortels, et non au philosophe épicurien, qui a des motifs indépendants pour se conduire « justement » (Van der Waert) ? Sans doute pas. Les lois existantes ne correspondent jamais entièrement à leur concept : il y toujours en elles une *part* d'arbitraire, due à la particularité des lieux et des époques (*MC* 36), et dans certains cas, elles peuvent ne pas du tout leur correspondre : une loi peut être « injuste », et en tout cas devenir inutile (*MC* 37). Même le sage épicurien peut donc lui-même trouver dans la crainte une bonne raison de respecter les lois établies. Il n'en reste pas moins que, selon le fr. 530 Us., les lois sont faites « non pour que le sage s'abstienne de commettre l'injustice, mais pour prévenir qu'il ne la subisse ». C'est donc bien que la justice du sage épicurien est en principe indépendante de la sanction des lois. Cette dissociation appelle l'idée d'une « société de sages » entièrement libérée de tout contrôle législatif, une utopie sociale qui n'était attestée dans aucun texte du corpus jusqu'à la découverte, en 1974, d'un fragment de Diogène d'Oenoanda, épicurien tardif, mais orthodoxe : « Alors, en vérité, la vie des dieux passera chez les hommes. Car tout sera plein de justice et d'amicale réciprocité, et il n'y aura nul besoin de remparts ou de lois ni de tout ce que nous devisons en raison des uns des autres » (fr. 56 Smith).

Il en résulte évidemment un problème pour la théorie contractuelle de la justice : si le sage, en tant que source de ses propres normes de conduite, peut encore ici être qualifié de « juste », c'est en vertu d'une disposition psychique qui ressemble étrangement à la justice platonicienne. Certes, la distance entre disposition psychique et dispositions contractuelles est d'autant plus réduite que les deux sont bénéfiques à l'individu. La doctrine épicurienne de la justice n'en présente pas moins une certaine ambiguïté : faute d'opérer une distinction conceptuelle nette entre les deux emplois du terme de « justice », l'analyse oscille entre une doctrine contractualiste pour ainsi dire officielle, et une conception psychologique, présente en sous-main. Cette oscillation reçoit l'une de ses plus intéressantes illustrations dans un frag-

ment, significativement tiré d'un ouvrage intitulé *Apories*. À la question de savoir « si le sage fera certaines des choses que les lois interdisent », Épicure répondait qu'« une réponse simple n'est pas facile » (fr. 18 Us.). Cicéron ne manque pas d'interpréter l'embarras comme un aveu : « Cela veut dire je le ferais, si j'étais sûr de pouvoir échapper au châtiment » (*Des fins*, II, 29). En fait, il ne traduit que la reconnaissance, par Épicure, que la « justice » légale et la justice éthique ne coïncident pas toujours. Que faire en ce cas ? Ne pas se soumettre aux lois, c'est se livrer à la peur ; mais accepter l'injustice, c'est renoncer à la vertu dont le plaisir est indissociable. La décision relève, sans aucun doute, du calcul prudentiel. Il est en tout cas satisfaisant de penser que l'utilitarisme d'Épicure lui donnait les moyens conceptuels de justifier la résistance à l'injustice – ce qui vaut bien une certaine instabilité de la théorie.

Liberté

La vie tracée par la doctrine épicurienne est moins placée à l'enseigne du plaisir, fût-il le plaisir de la tranquillité, qu'elle n'exalte un idéal d'autonomie, de force, et de liberté (voir le finale de la *Lettre à Ménécée*, 133 *sq.*). L'essentiel – et sur ce point aussi Épicure est proche des Stoïciens –, est que nous soyons maîtres de notre vie et responsables de nos actes. Le reproche le plus grave qu'Épicure adresse à « la destinée des physiciens » (*LM*, 134) est de n'avoir pu donner sens ni à la pratique du blâme et de la louange, qui suppose que nos actes puissent nous être imputés, ni à celle de l'argumentation, qui présuppose que le partenaire puisse changer d'avis (*Sur la nature*, 35, cf. Sedley, « Epicurus' refutation of determinism », 1983, p. 25). De toute évidence, l'obligation de rendre compte de la liberté humaine dans le cadre de la physique mécaniste de l'atomisme représentait un défi, qu'Épicure a sans doute déjà lui-même relevé, même si la célèbre doctrine de la « déviation » atomique n'est attestée pour la première fois que chez Lucrèce (II, 251-293). Au reste, la manière dont l'hypothèse selon laquelle l'atome peut s'écarter minimalement de sa trajectoire rectiligne peut « expliquer » le phénomène de la volonté reste obscure. Si l'écart est arbitraire, on ne voit pas comment il pourrait rendre compte d'une action orientée vers une fin. L'interprétation analogique, qui ne voit dans la liberté de l'atome à l'égard des déterminations mécaniques que l'équivalent d'un mouvement volontaire, ne rend pas entièrement justice à la dimension explicative de la théorie, fortement marquée par Lucrèce (II, 286). Enfin, il semble difficile de recourir au modèle des « propriétés émergentes » (Sedley, « Epicurean anti-reductionism », 1988) pour définir le statut de la liberté épicurienne. Cette ultime difficulté pourrait être la vengeance de la physique épicurienne à l'encontre d'une morale qui l'avait instrumentalisée.

● USENER H., *Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887, repr. Stuttgart, 1966. — *La Philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Oenoanda*, trad. ÉTIENNE A. & O'MEARA D., Fribourg (Suisse), éd. Univ. / Paris, Le Cerf, 1996.

▶ ALBERTI A., « The epicurean theory of law and justice », *in* LAKS A. & SCHOFIELD M. éd., *Justice and Generosity*, Cambridge, 1994, p. 161-190. — ALGRA K. dir., *The Cambridge History of Hellenic Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — ANNAS J., *The Morality of Happiness*, New York / Oxford, 1993. — BOLLACK J., *La Pensée du plaisir*, Paris, Minuit, 1975. — GUYAU M., *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, 1878, 4e éd., revue et augm., Paris, 1904. — LONG A., « Pleasure and social utility. The virtues of being epicurean », *Aspects de la philosophie hellénistique*, Genève, 1986 (Entretiens de la Fondation Hardt, 32), p. 283-324. — LONG A. A. & SEDLEY D. N. dir., *Les Philosophes hellénistiques*, trad. fr. J. Brunschwig, P. Pellegrin, 3 vol., Paris, Flammarion, 2001. — MITSIS P., « Epicurus on friendship and altruism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5, 1987, p. 127-153 ; *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca/ Londres, 1988. — MÜLLER R., *Die epicureische Ethick*, Berlin, Akademie-Verlag, 1991. — NUSSBAUM M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton Univ. Press, 1994. — SALEM J., *La Mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, Paris, 1990 ; *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, 1989. — SEDLEY D. « Epicurus' refutation of determinism », *Suzetesis. Studi sull'Epicureismo Greco e Romano offerti a Marcello Gigante*, vol. 1, Naples, 1983, p. 11-51 ; « Epicurean anti-reductionism », *in* BARNES J. & MIGNUCCI M. éd., *Matter and Metaphysics*, Naples, 1988, p. 297-327 ; *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2003. — STRIKER G., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996.

André LAKS

→ *Matérialisme ; Moralistes français.*

ÉPISTÉMOLOGIE

Épistémologie morale et théorie de l'erreur. Fondationalisme, cohérentisme et contextualisme

Nous est-il possible de *savoir* qu'il ne faut pas manquer de respect à autrui ou de *percevoir* le courage d'un acte ? L'épistémologie morale tente de répondre à ce genre de questions. Elle cherche à déterminer dans quelle mesure il nous serait possible d'obtenir de la connaissance morale. Cette discipline s'intéresse aussi aux conditions de justification des croyances morales. La sorte de justification dont il est question ici est dite « épistémique », par contraste avec la justification instrumentale. Nous pouvons avoir des raisons instrumentales de croire quelque chose. Ainsi, il peut être utile de se croire courageux dans le but de garder son calme. Les raisons épistémiques, par contre, visent la vérité. De toute évidence, l'épistémologie traite des raisons et de la justification épistémiques. (Pour simplifier, le qualificatif « épistémique » sera omis.)

La justification est généralement reconnue comme étant nécessaire à la connaissance. Par conséquent, la tâche principale de l'épistémologie morale consiste à examiner quelles seraient les conditions dans lesquelles une croyance morale est justifiée, à supposer que cela soit possible. C'est seulement en réglant la question de la justification des croyances morales que l'on pourra déterminer si la connaissance morale est possible.

L'épistémologie morale, qui fait partie de ce qu'on appelle la méta-éthique, entretient des liens étroits avec les autres champs de questions méta-éthiques, comme l'ontologie et la sémantique morale. Ainsi, les questions d'épistémologie morale ne sont pas indépendantes de certaines prises de position au sujet de la nature des entités morales et des énoncés moraux. Par exemple, s'il se trouvait que la « théorie de l'erreur » avancée par John Mackie était vraie, il faudrait conclure que la connaissance morale est impossible. D'après Mackie, il est bel et bien vrai que nos jugements moraux visent à décrire une réalité morale objective. Il serait faux de supposer que ces jugements ont pour fonction d'exprimer des émotions ou encore de prescrire des actions. Toutefois, à en croire Mackie, il n'existe guère d'entités morales objectives. Par conséquent, rien dans le monde ne correspondrait aux jugements moraux. Comme le dit Mackie, « bien qu'en faisant des jugements moraux la plupart prétend implicitement viser quelque chose d'objectivement prescriptif, ces prétentions sont toutes erronées » (Mackie, 1977, p. 35).

D'une manière similaire, certaines thèses d'épistémologie morale ont des implications méta-éthiques plus larges. Pour se convaincre de cela, il suffit de penser à un autre argument de Mackie selon lequel la connaissance morale est impossible, car elle nécessiterait une faculté de perception mystérieuse (cf. Mackie, 1977, p. 38 *sq.*). Or, si la connaissance des valeurs et des normes objectives était impossible, il faudrait sans doute conclure qu'il n'existe pas de telles entités. Il s'agirait en tout cas d'une bonne explication de l'impossibilité de la connaissance morale. On obtient donc une conclusion ontologique à partir d'une prémisse épistémologique.

L'épistémologie morale se caractérise aussi par ses conséquences pratiques. D'une manière générale, cette discipline cherche à rester neutre en ce qui concerne les questions d'éthique normative (cf. Sinnott-Armstrong, 1996, p. 5). Une théorie épistémologique devrait pouvoir être acceptée par chacun des protagonistes du débat entre kantiens, conséquentialistes et avocats de l'éthique de la vertu. De la même manière, elle devrait faire l'objet d'un consensus parmi ceux que divisent les questions morales substantielles, comme l'avortement ou le suicide assisté. En effet, la neutralité est essentielle pour la résolution de ces différentes disputes. Ce potentiel de résolution de conflit constitue l'intérêt pratique principal de l'épistémologie morale.

En simplifiant, on peut diviser les réponses à la question de savoir comment les croyances morales peuvent être justifiées en deux grandes familles. Il y a d'une part les conceptions fondationalistes, comme l'intuitionnisme moral, et d'autre part les conceptions cohérentistes de la justification. Selon les premières, nos croyances forment un édifice dont les bases seraient constituées par certaines croyances fondamentales du point de vue de la justification. Nos croyances formeraient une sorte de pyramide. L'image utilisée pour illustrer le cohérentisme, par contre, est celle d'un radeau libre de toutes attaches. Le cohérentisme affirme en effet que la justification est une affaire de cohérence au sein de nos croyances.

Si les conceptions fondationalistes, et particulièrement les conceptions dites « intuitionnistes », ont eu de nombreux avocats au cours de l'histoire – on peut citer les intuitionnistes Samuel Clarke, Ralph Cudworth, Richard Price, Thomas Reid, Henry Sidgwick, G. E. Moore et plus récemment Ross et Pritchard – ce sont clairement les conceptions cohérentistes que la majorité des philosophes contemporains adoptent. En effet, à la suite de John Rawls, ceux qui s'opposent au scepticisme moral ont pour la plupart opté pour une forme ou l'autre du cohérentisme (cf. Rawls, 1971 ; Daniels, 1979 et 1980 ; Hurley, 1989 ; Brink, 1989). Toutefois, les voix s'élevant contre le cohérentisme se font de plus en plus nombreuses. Parallèlement, de nouvelles versions du fondationalisme ont vu le jour (cf. Pollock, 1986 ; DePaul, 1993 ; Audi, 1997 ; Lemos, 1994). Comme le montrent les conceptions fondationalistes moins récentes de Hare, pour qui les principes moraux sont fondés sur la logique du discours moral, et de Brandt, qui affirme qu'ils peuvent être dérivés d'une analyse de la rationalité et de faits psychologiques, le fondationalisme n'a jamais été entièrement occulté (cf. Hare, 1952 ; Brandt, 1979).

Outre ces approches plus classiques, il faut souligner l'émergence d'une conception cherchant à se démarquer du fondationalisme et du cohérentisme. Il s'agit d'une conception d'inspiration wittgensteinienne, dite « contextualisme », selon laquelle la justification dépend de certaines croyances qui ne sont pas, dans le contexte donné, en besoin de justification (cf. Larmore, 1993 ; Timmons, 1999).

Le cohérentisme moral

Selon la conception cohérentiste, les croyances morales sont justifiées dans la mesure où elles appartiennent à un ensemble de croyances cohérent. Un tel ensemble est affirmé être en équilibre réfléchi, selon l'expression de Rawls. Pour obtenir des croyances morales justifiées, il s'agit d'instaurer de la cohérence au sein de nos croyances. Il faut, en d'autres termes, suivre la méthode dite « de l'équilibre réfléchi ». Selon la conception de la

cohérence qui est adoptée, les résultats obtenus seront assez différents. Les cohérentistes s'accordent pour affirmer qu'un ensemble cohérent ne comprend pas d'inconsistance. En général, il est aussi exigé que les croyances entretiennent des relations d'explication ou encore des relations d'inférence déductive ou inductive, de sorte qu'elles se justifient les unes les autres.

Comme Norman Daniels l'a souligné, la méthode de l'équilibre réfléchi admet deux versions principales : la version dite « étroite » et la version dite « large ». Selon la première, il s'agit d'obtenir de la cohérence entre ce qu'on peut nommer des « croyances morales pondérées », d'une part, et les principes moraux formant une théorie morale, d'autre part. Les croyances morales pondérées ne sont rien d'autre que certaines de nos croyances morales spontanées ou intuitives ; ce sont celles parmi ces croyances qui nous semblent les plus fiables. Elles peuvent soit porter sur des actions ou des personnes particulières, soit être plus générales, comme la croyance qu'il ne faut pas mentir ou celle qu'il faut promouvoir le bonheur. Une fois établi quelles sont ses croyances morales pondérées, la personne tentera d'élaborer une théorie morale permettant de les expliquer. Elle devra ensuite ajuster cette théorie et ses croyances morales pondérées. Pour ce faire, elle devra être prête à réviser certaines de ses croyances morales pondérées ou certains de ses principes moraux. Ni les premières ni les seconds ne sont immunisés contre de telles révisions ; plutôt que d'abandonner une croyance morale pondérée à laquelle elle accorde une grande confiance, une personne pourra préférer modifier le principe moral en conflit avec cette croyance. Seront maintenus les croyances et les principes qui, du fait de leur cohérence, semblent les plus plausibles à celui qui adopte cette méthode. Ce dernier obtiendra ainsi un ensemble de croyances dans lequel ses croyances morales pondérées, qu'elles soient particulières ou générales, et les principes moraux de sa théorie forment un tout cohérent.

Pour obtenir un équilibre réfléchi large, il est nécessaire de considérer en plus différentes théories non morales, comme par exemple certaines théories philosophiques ou psychologiques de la personne ou du choix rationnel. Ces théories pourront apporter leur support à certaines des théories morales en compétition. Il serait toutefois erroné de penser que les théories non morales en jeu ne sont pas elles aussi susceptibles d'être modifiées. L'équilibre réfléchi large est obtenu après un ajustement mutuel des croyances morales pondérées, des principes moraux théoriques et des théories non morales pertinentes.

L'approche cohérentiste s'accorde bien avec une approche non réaliste ou constructiviste des entités morales. Toutefois, cette conception est aussi compatible avec le réalisme moral. En effet, le cohérentisme n'est aucunement obligé de supposer que la vérité des croyances morales est constituée par leur cohérence (cf. Brink, 1989, p. 125 *sq.*).

Pourquoi faudrait-il adopter le cohérentisme moral ? La plausibilité de cette approche est due principalement au fait que la méthode de l'équilibre réfléchi correspond dans une large mesure à notre pratique quotidienne. Dès lors, la question importante est de savoir si cette méthode n'est pas compatible avec une conception fondationaliste. En fait, il semble que rien n'interdise l'octroi d'un statut épistémique privilégié à certaines de nos croyances, qui formeront alors le fondement de l'édifice de la justification. Il est d'ailleurs instructif de noter que certains fondationalistes contemporains, comme Robert Audi et Michael DePaul, font une large place à la méthode de l'équilibre réfléchi (cf. DePaul, 1993 ; Audi, 1997).

Une seconde raison qui milite en faveur du cohérentisme moral est qu'une fois obtenu un équilibre réfléchi – à supposer que cela soit possible pour les êtres imparfaits que nous sommes – les différentes croyances en équilibre s'étayent les unes les autres. De ce fait, chacune des croyances paraîtra justifiée au plus haut point. Évidemment, la question qui se pose est celle de savoir si les apparences ne sont pas, en l'occurrence, trompeuses.

Une objection classique au cohérentisme affirme qu'il est parfaitement possible qu'un ensemble cohérent soit composé de croyances fausses. Comme un cohérentiste le soulignera, cette possibilité ne pose pas de réelle difficulté à celui qui adopte une approche *faillibiliste* de la justification. Selon une telle conception, la justification ne garantit pas la vérité. Il se peut donc qu'une croyance jouissant de justification soit fausse. La possibilité d'un ensemble cohérent composé de croyances fausses n'affaiblit en rien la thèse que la justification est une affaire de cohérence.

L'adversaire du cohérentisme peut revenir à la charge en objectant que le problème consiste plutôt en ce que la méthode de l'équilibre réfléchi manque de fiabilité ; elle ne produirait pas des croyances pour la plupart vraies. Cette objection est prise au sérieux par certains avocats du cohérentisme moral (cf. Daniels, 1979 ; Brink, 1989). Toutefois, il semble que la meilleure réponse consiste simplement à reconnaître l'absence de fiabilité de la méthode en question tout en niant que cela fasse problème. En effet, il est loin d'être évident que le cohérentisme ait des raisons d'adopter la thèse selon laquelle seule une méthode fiable pourrait produire des croyances justifiées. Il s'agit là de ce que maintient le *fiabilisme*, une approche selon laquelle une croyance est justifiée à la seule condition qu'elle résulte d'un processus qui, comme la perception peut-être, produit des croyances vraies pour la plupart (cf. Goldman, 1986). Une telle conception est dite « externaliste », car il ne serait pas nécessaire que la personne possédant une croyance justifiée ait un accès épistémique à ce qui justifie sa croyance. C'est là

une thèse qui est rejetée par le cohérentiste. Quoi qu'il en soit de la question de l'externalisme, l'adversaire du cohérentisme devrait non seulement montrer que la méthode de l'équilibre réfléchi manque de fiabilité, mais aussi que cette dernière est nécessaire à la justification. Or, cette thèse est loin de faire l'unanimité.

Un problème plus grave est dû à la circularité qui semble impliquée par le cohérentisme (Alston, 1989, p. 26 *sq.*). La justification de chacune des croyances dépend des différentes croyances qui la justifient. Or, pour pouvoir conférer de la justification, ces croyances doivent elles-mêmes être justifiées. Comme nous avons un nombre fini de croyances, chacune d'elles devra fonctionner en fin de compte comme une raison pour elle-même. Comment une telle croyance pourrait-elle dès lors être justifiée ?

La meilleure défense contre l'accusation de circularité dont semble disposer le cohérentisme consiste à affirmer que la justification est non pas linéaire, mais holistique. La justification d'une croyance ne lui serait pas conférée par d'autres croyances qui fonctionneraient comme des raisons ; elle dépendrait simplement de son appartenance à un ensemble de croyances cohérent (cf. Bonjour, 1976). La question qui se pose est celle de savoir si cette conception holistique est vraiment cohérentiste. En effet, ce serait la simple appartenance à un ensemble de croyances cohérent et non pas les relations entre ces croyances qui produirait de la justification. Or, l'intuition qui semble être au cœur du cohérentisme affirme que la justification d'une croyance dépend de l'appui des autres croyances (Plantinga, 1993, p. 78-79). Quoi qu'il en soit, on peut douter que l'appartenance pure et simple à un ensemble de croyances, qu'il soit cohérent ou non, soit une raison de croire quoi que ce soit.

Selon une autre objection, due à Michael DePaul, la méthode de l'équilibre réfléchi n'est pas en mesure de tenir compte de l'importance de l'expérience que l'on peut acquérir dans le domaine moral. Comme DePaul le souligne, il est naturel de penser que notre sensibilité morale se caractérise par une certaine plasticité (DePaul, 1993, chap. 4). Comme dans le cas de notre faculté gustative, il semble plausible d'affirmer que certaines expériences morales permettent d'affiner une sensibilité morale, alors que d'autres expériences sont susceptibles de détériorer cette faculté. Or, il s'agit là d'un point que le cohérentiste ne semble pas pouvoir admettre. Celui qui se contente d'appliquer la méthode de l'équilibre réfléchi risque de prendre pour point de départ des croyances fournies par une sensibilité sous-développée. C'est pourquoi DePaul suggère que nous devons non seulement viser un équilibre réfléchi, mais aussi veiller à développer notre sensibilité morale (cf. DePaul, 1993, p. 174-175).

L'approche contextualiste

Un des problèmes que doit résoudre une conception de la justification est celui dit du *regressus*. En bref, la question est de savoir comment empêcher un *regressus* à l'infini de nos chaînes de justification. La réponse du cohérentiste qui cherche à éviter la circularité consiste à dire que la justification d'une croyance provient de son appartenance à un ensemble de croyances cohérent. Selon le fondationaliste, les chaînes de justification se terminent par des croyances fondamentales. Ce sont là les deux réponses classiques à ce problème. Le contextualiste en offre une troisième. Les croyances qui mettent un terme au *regressus* sont caractérisées par le fait qu'elles ne requièrent pas de justification, dans le contexte donné. Comme le dit Mark Timmons, à qui l'on doit la version la plus développée du contextualisme moral, nos normes épistémiques n'exigent pas, normalement, que des agents responsables du point de vue épistémique possèdent des raisons pour toutes leurs croyances morales (Timmons, 1999, chap. 5).

À en croire Timmons, des croyances comme celles qu'il ne faut pas mentir ou qu'il ne faut pas faire du mal à autrui ne nécessitent pas de justification dans certains contextes. Il est acceptable d'avoir de telles croyances alors que l'on ne dispose pas de raisons susceptibles de les étayer. De telles croyances sont « contextuellement fondamentales », de sorte qu'une personne responsable du point de vue épistémique peut fonder ses autres croyances morales sur elles. Dans d'autres contextes, ceux par exemple dans lesquels nous ne cherchons pas simplement à nous orienter dans un monde social, mais dans lesquels nous remettons en question nos conceptions morales, ces mêmes croyances pourront par contre se révéler en besoin de justification.

Selon cette approche, la justification est largement tributaire de l'environnement social des individus. En effet, un contexte est en partie constitué par une conception morale que l'on acquiert par le biais d'une éducation morale. Or, cette dernière ne saurait exister hors d'une communauté dont les membres partagent certaines convictions. Dans la mesure où certaines croyances morales ne sont pas remises en question par une telle communauté, elles pourront être contextuellement fondamentales. Dans un contexte déterminé par une communauté qui ne partagent pas les mêmes convictions, elles n'auront toutefois pas ce statut privilégié.

Selon Timmons, le contextualisme correspond aux normes de justification que nous admettons. Comme le montrent certaines études empiriques, nous sommes en général réticents à l'idée de justifier les croyances essentielles à notre conception morale, comme celle qu'il ne faut pas mentir. De telles convictions sont souvent considérées évidentes, dans le sens qu'il n'est pas nécessaire de les fonder sur des raisons. Doit-on conclure au

contextualisme ? La difficulté est que de tels faits pourraient venir étayer une approche fondationaliste. De plus, la question se pose de savoir dans quelle mesure de tels comportements peuvent servir d'idéaux normatifs.

Selon Timmons, le contextualisme est la seule conception qui permette d'éviter le scepticisme. Ni le cohérentisme, ni le fondationalisme ne serait en mesure d'échapper à la conclusion que nos croyances morales ne peuvent être justifiées. Or, il faudrait suivre le sens commun et admettre que certaines de nos croyances morales sont justifiées. On peut convenir que la justification sera plus aisément obtenue dans le cadre d'une conception contextualiste. Toutefois, la question se pose de savoir si une telle conception n'est pas trop permissive. Peut-on vraiment dire d'une personne partageant simplement avec sa communauté la conviction que l'euthanasie doit être prohibée, mais n'ayant jamais réfléchi à cette question et n'ayant jamais été confrontée aux souffrances d'un malade en phase terminale, que sa croyance est justifiée ? Notons aussi qu'il semble étrange de dire que les croyances d'une personne peuvent être justifiées dans le contexte déterminé par une certaine communauté, alors que dans le contexte d'une autre communauté, elles ne le seront peut-être pas. En effet, on peut supposer que rien, du point de vue des croyances et des expériences de cette personne ne soit modifié par le changement de contexte.

Les théories fondationalistes

L'idée centrale de l'approche fondationaliste est que certaines croyances sont au fondement de l'édifice de nos croyances. Ces croyances fondamentales sont affirmées ne pas dépendre d'autres croyances pour posséder de la justification. Elles sont parfois dites « autojustifiées » ou « immédiatement justifiées ». Notons qu'il vaut mieux parler de croyances immédiatement justifiées, une croyance autojustifiée pouvant être soupçonnée d'exploits comparables à ceux du Baron de Munchhausen, qui affirmait s'être soulevé avec sa monture en se tirant par les cheveux (cf. Engel, 1996, p. 39-40). Les croyances qui ne sont pas immédiatement justifiées, par contre, dépendent des croyances fondamentales.

Selon les croyances qui sont jugées être au fondement de la justification, on obtient des versions très différentes du fondationalisme. Une première distinction qu'il importe de faire est celle entre les versions qui affirment que la justification des croyances morales dépend de croyances non morales et les versions, dites « intuitionnistes », selon lesquelles ce sont certaines croyances morales qui jouissent de justification immédiate. Souvent, l'intuitionnisme moral est conçu comme affirmant que les principes moraux sont justifiés sur la base d'intuitions aussi brutes qu'infaillibles, fournies par une faculté spéciale qui percevrait la vérité évidente de ces principes. Toutefois, il ne s'agit là que d'une caricature de l'intuitionnisme moral.

Notons d'emblée qu'on ne trouve que peu d'avocats des théories selon lesquelles les croyances morales se fondent sur des croyances non morales. La principale raison à cela est que les philosophes acceptent pour la plupart qu'il n'est pas possible de déduire une proposition morale à partir de prémisses non morales qui jouiraient de justification immédiate. C'est là une des conséquences de l'argument de la question ouverte de G. E. Moore. Pour inférer une proposition morale à partir de propositions non morales, il est nécessaire d'utiliser une prémisse analytique établissant une équivalence entre une proposition morale et une proposition non morale. Un exemple d'une telle prémisse serait « une action est requise si et seulement si elle maximise le bonheur », à supposer qu'il s'agisse bien d'une proposition analytique. Or, si Moore a raison, de telles propositions ne sont jamais vraies en vertu de la signification des termes en jeu. Pour s'en convaincre, il suffirait de comparer de telles propositions à la proposition « les célibataires sont des personnes non mariées ». Dans le cas de propositions comme « une action est requise si et seulement si elle maximise le bonheur », la question de sa vérité reste toujours ouverte, tandis que dans le second cas, celui qui comprend les termes employés n'aura aucun doute. Si cela est vrai, il faut conclure qu'on ne peut déduire une conclusion morale à partir de prémisses non morales.

Considérons donc plutôt les versions *intuitionnistes* du fondationalisme. Selon certaines versions, ce sont les croyances portant sur des principes moraux qui sont fondamentales. Ainsi, un utilitariste pourrait soutenir que la croyance qu'il faut maximiser le bonheur est immédiatement justifiée, et il pourrait ajouter que la justification de toutes les autres croyances morales dépend de cette croyance fondamentale. Selon d'autres, les croyances fondamentales sont d'un niveau de généralité moins élevé. Ce serait des croyances comme celle qu'il ne faut pas mentir qui seraient immédiatement justifiées. Finalement, les particularistes affirment que ce sont des croyances portant sur des personnes ou des actes particuliers qui forment les fondations de la justification. Parmi ceux-là, certains soutiennent qu'il y a dans le domaine moral des expériences qui confèrent de la justification à nos croyances morales.

Un autre paramètre qu'il est possible de faire varier pour obtenir différentes théories fondationalistes concerne le concept de justification immédiate. Il en existe un grand nombre de conceptions, allant des thèses que ces croyances sont indubitables, incorrigibles ou encore infaillibles aux thèses qu'elles sont autojustifiées, évidentes ou encore justifiées en vertu d'une expérience morale. Certains fondationalistes, les fiabilistes, affirment que les croyances immédiatement justifiées le sont

du fait qu'elles sont produites par un processus fiable d'acquisition de croyances. Cette thèse n'a que peu de plausibilité dans le cas moral : les désaccords sont trop fréquents pour qu'il soit possible d'affirmer que nous sommes des détecteurs fiables d'une réalité morale.

Il convient de souligner que le fondationaliste n'est nullement obligé d'affirmer que les croyances fondamentales sont infaillibles, dans le sens qu'elles ne pourraient pas se révéler être fausses. Tout comme le cohérentiste, le fondationaliste peut soutenir que la justification, même immédiate, est compatible avec la fausseté ; le fondationaliste peut adopter une conception faillibiliste et non dogmatique de la justification.

Il sera utile de considérer une des théories intuitionnistes de manière plus détaillée. Il s'agit du réflexionnisme éthique de Robert Audi. Cette conception, qui s'inspire de l'intuitionnisme de Ross, est une des épistémologies fondationalistes contemporaines les plus soigneusement élaborées. De plus, elle se distingue par sa volonté de concilier le fondationalisme avec la méthode de l'équilibre réfléchi.

Le réflexionnisme éthique

La thèse centrale d'Audi affirme que certaines intuitions morales possèdent de la justification *prima facie*, sans pour autant se fonder sur d'autres croyances (cf. Audi, 1997, p. 32 *sq.*). Dire d'une croyance qu'elle est justifiée *prima facie* équivaut à affirmer qu'elle est justifiée pour autant qu'il n'y ait pas de raisons de croire qu'elle est fausse. La justification *prima facie* est donc susceptible d'être remise en question.

Selon Audi, les intuitions morales sont affirmées posséder quatre caractéristiques :

a) elles sont non inférentielles, dans le sens qu'elles ne sont pas fondées sur des prémisses ;

b) elles constituent des convictions relativement fermes ;

c) elles doivent être obtenues à la lumière d'une compréhension adéquate de la proposition sur laquelle elles portent ; et

d) elles sont préthéoriques.

Les intuitions morales qui possèdent de la justification sont celles qui ont pour contenu des propositions dites « évidentes ». Cela veut dire que les intuitions en question portent sur des propositions qu'il suffit de comprendre adéquatement pour qu'il soit possible de les croire de manière justifiée. Les propositions évidentes peuvent être soit immédiatement évidentes, soit médiatement évidentes. Contrairement aux premières, la compréhension requise pour les secondes dépend d'un processus de réflexion. Or, selon Audi, la compréhension adéquate des propositions morales relève de la réflexion. Il s'agit donc de propositions médiatement évidentes.

Que faut-il entendre par « compréhension adéquate » et par « réflexion » ? À en croire Audi, pour comprendre une proposition morale, il faut d'une part, comprendre la proposition en question ainsi que les éléments qui la composent et, d'autre part, voir certaines des implications que comporte cette proposition. La réflexion que nécessite cette compréhension peut être une affaire de quelques minutes – le temps de voir la proposition en question avec clarté – mais elle peut aussi nécessiter des années d'efforts. Pour déterminer s'il y a un devoir de tenir ses promesses, par exemple, il serait nécessaire de réfléchir à ce que c'est que de promettre et à ce que serait un tel devoir. De plus, il faudrait considérer les devoirs qui sont susceptibles de se trouver en conflit avec le devoir de tenir ses promesses. Il faudrait aussi penser à ce qui compte comme raison pratique et à ce qui est intrinsèquement bon ou mauvais. Finalement, il faudrait tenir compte de ce que serait la vie humaine si l'on admettait l'existence de certains devoirs moraux.

Ce processus de réflexion ne doit pas être confondu avec un processus inférentiel. Audi insiste sur la distinction entre une conclusion basée sur une inférence et une conclusion de réflexion. Cette dernière est comparée notamment à la perception d'une expression faciale, perception qui se distingue d'une inférence à partir de certaines prémisses portant sur les traits d'un visage. Toutefois, Audi soutient que cette sorte de réflexion peut être complétée par des inférences. On obtient alors un processus de réflexion plus complexe, qui consiste principalement à supposer la vérité de certains principes pour déterminer la plausibilité intuitive de leurs conséquences. Ce processus est proche de la méthode proposée par Rawls. Ici aussi, il est question d'obtenir un ensemble cohérent de croyances morales et éventuellement non morales, en ajustant les intuitions et les principes moraux. La seule différence importante entre la méthode préconisée par Audi et celle de l'équilibre réfléchi concerne le statut épistémique des intuitions de départ : selon Audi, ces dernières possèdent de la justification *prima facie* indépendamment du soutien que peuvent leur donner d'autres croyances.

Il importe de souligner que la conception d'Audi ne présuppose pas l'existence d'une faculté morale mystérieuse. Elle ne succombe donc pas à l'objection la plus fréquente faite à l'intuitionnisme. Comme nous l'avons vu, Mackie – et il est loin d'être le seul – se méfiait des théories postulant une faculté de perception ou d'intuition morale qui se distinguerait des facultés qui nous sont habituellement attribuées. De l'avis d'Audi, pourtant, il serait seulement nécessaire de faire appel à notre capacité générale de comprendre des entités abstraites.

Il est néanmoins permis d'avoir des réserves à l'égard du réflexionnisme éthique. Cette conception n'est pas plus à même de tenir compte de l'importance de nos expériences morales que l'est

le cohérentisme. Et pourtant, il est plausible d'affirmer que nous sommes munis d'une sensibilité morale susceptible d'être développée. Les situations morales réelles et imaginaires suscitent en nous certaines réactions émotionnelles, sur la base desquelles nous formons des croyances morales. Il est possible d'affirmer que ces expériences émotionnelles confèrent un statut épistémique privilégié aux croyances qu'elles fondent. C'est en tout cas ce que suggèrent les analogies entre ces réactions émotionnelles et nos expériences perceptuelles. On peut ainsi soutenir que les croyances morales qui découlent de ces réactions émotionnelles possèdent de la justification *prima facie*. La croyance qu'une action est méprisable serait justifiée *prima facie* dans la mesure où elle se fonde sur une émotion de mépris ressentie envers cette action. Ainsi, l'épistémologie d'au moins certaines croyances morales serait comparable à celle des croyances perceptuelles. (Pour ce genre d'approche, cf. Scheler, 1913-1916 ; Meinong, 1917 ; Tappolet, 1999 et *à paraître*.)

► ALSTON W. P., *Epistemic Justification*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1989. — AUDI R., *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1997. — BONJOUR L., « The Coherence Theory of Empirical Knowledge », *Philosophical Studies*, 1976, vol. 30, 281-312 ; réimp. *in* MOSER P. K. éd., *Empirical Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Totowa (NJ), Rowmann and Littlefield, 1986. — BRINK D. O., *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989. — BRANDT R., *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1979. — DANIELS N., « Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics », *Journal of Philosophy*, 1979, vol. 76, p. 256-282 ; réimp. in *Justice and Justification*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996 ; « Reflective Equilibrium and Archimedian Points », *Canadian Journal of Philosophy*, 1980, vol. 10, p. 83-103 ; réimp. in *Justice and Justification*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — DEPAUL M. R., *Balance and Refinement, Beyond coherence methods of moral inquiry*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1993. — ENGEL P., *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard, 1996. — GOLDMAN A., *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1986. — HARE R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1952. — HURLEY S., *Natural Reasons*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1989. — LARMORE C., *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993. — LEMOS N. M., *Intrinsic Value. Concept and Warrant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994. — MACKIE J. L., *Ethics : Inventing Right and Wrong*, Londres, Penguin, 1977. — MEINONG A., « Ueber Emotionale Präsentation », *Kaiserliche Akademie der Wissenschaft in Wien*, vol. 183, 2e partie, 1917, 1-181. — MOORE G. E., *Principia Ethica* (1903), trad. fr. M. Gouverneur, revue par R. Ogien, Paris, PUF, 1998. — PLANTINGA A., *Warrant : The Current Debate*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1993. — POLLOCK J. L., « A Theory of Moral Reasoning », *Ethics*, vol. 96, 1986, 506-523. — PRITCHARD H. A., *Moral Obligation*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1949. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1971 ; trad. fr. C. Audard, *Théorie de la justice*, Le Seuil, 1987. — ROSS W. D., *The Right and the Good*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1930. — SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1913-1916), Paris, Gallimard, 2e éd., 1991. — SINNOTT-ARMSTRONG W., « Moral Skepticism and Justification », *in* SINNOTT-ARMSTRONG W. & TIMMONS M. éd., *Moral Knowledge ?*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1996. — TAPPOLET C., « Une Épistémologie pour le réalisme moral », *in* OGIEN R. éd., *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999 ; *Les Émotions et la connaissance des valeurs*, Paris, PUF, 2000. — TIMMONS M., *Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999.

Christine TAPPOLET

→ *Connaissance morale ; Contractualisme ; Évolution , Intuitionnisme ; Justification ; Méta-éthique ; Réalisme moral ; Subjectivisme moral.*

ÉRASME, 1467 ?-1536

Érasme et l'humanisme de la Renaissance

Érasme (Desiderius Erasmus Roterodamensis), le célèbre érudit hollandais, a mené une existence itinérante à une époque agitée de l'histoire européenne. Hôte honoré, mais parfois déconcertant, des cours et des universités de la chrétienté, il a entretenu une correspondance avec un nombre impressionnant de ses contemporains, des papes et des princes aux officiers des douanes et aux domestiques. Ses écrits ont été publiés dans toute l'Europe tant en latin qu'en langue vernaculaire. Il se considérait d'abord comme un théologien et un philologue, et il a joué un rôle prépondérant dans le développement de la pensée de la Réforme par ses études et ses commentaires des Écritures et des Pères de l'Église. Il a mené une polémique vigoureuse, et parfois amère, avec des représentants des confessions romaines et réformées. Il passe souvent pour le père de la Réforme en raison de sa critique de l'organisation temporelle de l'Église romaine, de son dénigrement de la scolastique médiévale, et de son œuvre innovatrice sur les textes et l'interprétation de l'Écriture. Toutefois, il s'est aussi opposé à Luther ; le sujet de leur controverse, le libre arbitre, dit assez l'importance qu'Érasme attachait à la philosophie morale, ce qu'illustre également son penchant pour la satire, manifeste dans ses plus célèbres ouvrages, *Encomium Moriae (Éloge de la folie), Adagia (Adages), et Colloquia (Colloques)*. Même si Érasme a espéré que la « philosophie humaine » finirait par être entièrement évincée par l'enseignement de l'Évangile, sa contribution à la pensée et à l'érudition de la Renaissance doit être aussi replacée dans le contexte du mouvement intellectuel connu sous le nom d'humanisme.

L'humanisme de la Renaissance

En Italie, depuis le XIVe s., les érudits cherchaient à faire revivre et à réinterpréter le canon des œuvres classiques. Pour illustrer la *dignitas*

hominis (la dignité de l'homme) qui, d'après eux, était sous-estimée par les philosophes médiévaux, les humanistes se tournèrent surtout vers la philosophie morale des Anciens, en tant que discipline pratique reposant sur la raison et l'usage du sens commun ; ils considéraient que les éthiques païennes devaient s'avérer utiles aux laïcs vivant dans le siècle. Cette position, associée à une prise de conscience de la fierté et du devoir civiques de plus en plus marquée, dans l'Italie de la Renaissance, fut aussi acceptée par des réformateurs comme Luther, et en particulier Melanchthon, qui maintenaient une stricte séparation entre le sacré et le profane. Les philosophes humanistes dénoncèrent, probablement à tort, l'attachement maniaque de leurs prédécesseurs à la logique abstraite et contournée de l'Aristote médiéval, et à son irréprochable, mais inhumaine, dissection de chaque sujet. C'était en partie une question de style : les humanistes estimaient qu'un écrivain païen éloquent pouvait mieux susciter la prise de conscience personnelle du sujet moral que les arguties impersonnelles des théologiens de professsion. En fait, les œuvres originales d'Aristote contribuèrent beaucoup au développement de la philosophie morale de la Renaissance, mais les humanistes s'inspirèrent de trois autres traditions antiques majeures pour former leurs idées éthiques et élaborer les modèles de leur éloquence inspirée : l'idéalisme platonicien, le stoïcisme et l'épicurisme. Tout naturellement, leur exploitation de ces sources « païennes » les amenèrent parfois à entrer en conflit avec les théologiens de leur époque.

La redécouverte, la publication et la traduction des principales œuvres de Platon furent menées à bien en particulier par Marsile Ficin, à Florence, à la fin du XVe s. Une tradition antique, perpétuée par les philosophes de la Renaissance, faisait de Socrate le fondateur de la philosophie morale : d'après Montaigne, celui-ci « ramena du ciel, où elle perdait son temps, la sagesse humaine, pour la rendre à l'homme » (*Essais*, III, 12). Ficin et ses disciples définissaient le *summum bonum* platonicien (le souverain bien) comme la contemplation du divin. Identifiant l'humanité comme le lien ontologique entre les mondes sensible et intelligible, ils attribuaient à la philosophie morale une place honorable dans la hiérarchie platonicienne, à titre de passerelle entre la philosophie naturelle et le *summum bonum.* L'amour et la pratique de la vertu morale et de la spéculation devaient amener les hommes à se délivrer de la prison du corps et à accéder à la contemplation extatique du divin, pleinement accessible dans la seule vie future. Pouvaient être ajoutées à cette téléologie, si évidemment séduisante pour les syncrétistes chrétiens, la piété et la probité dans les affaires publiques, vertus plus mondaines et que Socrate défend dans *La République* et dans *Les Lois.* Thomas More, qui était un ami proche d'Érasme, tenait Platon pour l'initiateur inspiré de la science politique. La conception humaniste se manifeste nettement dans un des premiers dialogues d'Érasme, *Antibarbari (Contre les barbares),* qui fait l'éloge de l'éloquence de Platon et de l'acuité morale de Socrate et invoque l'autorité d'Origène et de saint Augustin pour affirmer que le platonisme est le plus haut accomplissement de la sagesse naturelle. Dans des écrits ultérieurs, Érasme exploite, à des fins éthiques et satiriques, ce qu'il estime être le principe central du platonisme, l'opposition entre le corps (ou la chair) et l'âme, entre l'apparence et l'essence, entre la lettre et l'esprit. Même Calvin et Luther approuvaient les aspirations spirituelles de Platon, et en particulier l'intuition – qu'il fut le seul des philosophes antiques à avoir – que le souverain bien de l'homme se situait dans son union avec Dieu. Toutefois, ces adeptes austères de la thèse du Péché originel ne pouvaient partager la conviction de Platon, exposée par exemple dans le *Ménon* et dans le *Protagoras*, que l'ignorance est la seule cause de tous les péchés.

Les Réformateurs virent dans les écrits des stoïciens une analyse plus acceptable et plus convaincante de la condition humaine. Les doctrines éthiques du stoïcisme étaient bien connues du Moyen Age, mais les érudits humanistes en élargirent le canon en adjoignant aux œuvres déjà familières de Sénèque et de Cicéron les œuvres de Diogène Laërce et d'Épictète. À la suite de Pétrarque *(De remediis utriusque fortunae, Des remèdes de l'une ou l'autre fortune),* ils propagèrent les pensées austères faites d'antimatérialisme et de théorie de la répression des émotions ; ce sont ces pensées qui portaient les Stoïciens, en quête du souverain bien – défini par eux comme la recherche de la vertu en soi – à se faire partisans de l'*apatheia* / ἀπάθεια. Cette recherche de l'apathie fut tournée en dérision par Lorenzo Valla qui n'y voyait qu'un simple jeu de mots *(De vero falsoque bono, Du vrai et du faux bien),* et certains penseurs chrétiens firent remarquer que le Christ lui-même n'était pas parvenu à une totale apathie ; l'un des premiers essais d'Érasme *De taedio et pavore Jesu (De la lassitude et peur de Jésus),* rejoignait cette conclusion. Du reste, le déterminisme des stoïciens et leur quête de la vertu, sans égard à la grâce divine, étaient généralement condamnés par les théologiens, y compris par Érasme, qui n'acceptait pas que l'homme pût être l'unique responsable de son bonheur, et par Calvin, qui condamnait l'arrogance stoïcienne sur ce point. Érasme et Calvin firent néanmoins publier les œuvres de Sénèque, et admirent qu'il était tout naturel que les principes stoïciens aient séduit les Pères de l'Église les plus ascètes. Beaucoup d'humanistes estimaient que les doctrines éthiques des stoïciens étaient trop austères pour être applicables, et lors de la renaissance néo-stoïcienne de la seconde moitié du XVIe s., l'idée stoïcienne de la pure résignation prit la forme d'une *constantia* plus résolue et active, notamment dans le dialogue de Juste

Lipse, *De constantia in publicis malis* (*De la constance dans les maux publics*, 1584).

Les Pères de l'Église s'étaient appuyés sur le mépris du corps affiché par les Stoïciens pour combattre les doctrines pernicieuses attribuées à Épicure. Le plus célèbre des principes prétendument épicuriens, la recherche du plaisir en tant que souverain bien, était évidemment une source d'inspiration décevante pour les philosophes du début de la Renaissance, aspirant à un syncrétisme élevé. Mais la redécouverte de Diogène Laërce et de Lucrèce au commencement du XVe s. fortifia la version plus austère, mais moins familière, de l'épicurisme, d'après laquelle le véritable plaisir et le *summum bonum* résident dans l'*ataraxia* / ἀταραξιά, la tranquillité et la paix de l'âme totales. Ficin et Agostino Nifo furent de ceux qui soulignèrent les parallèles entre l'épicurisme et l'ascétisme chrétien, et Érasme citait en l'approuvant cette version révisée de l'épicurisme dans son colloque *Epicureus (L'Épicurien)*, en y ajoutant cette idée caractéristique que le seul plaisir véritable sur cette terre provient d'une vie menée avec piété. Néanmoins, l'assimilation des épicuriens à des sensualistes sans vergogne perdura, en dépit des efforts des éditeurs et des commentateurs humanistes, et le terme « d'épicurien » continua à être utilisé comme une insulte, celle-là même, par exemple, que Luther lance à Érasme *(De servo arbitrio, Du serf arbitre)*. Tout naturellement, les défenseurs de la Réforme adoptèrent cette version de l'épicurisme qui les autorisaient à attribuer la recherche des plaisirs terrestres à une dépravation morale innée de l'humanité.

Pour les nombreux moralistes de la Renaissance qui trouvaient le stoïcisme peu réaliste et l'épicurisme trop matérialiste, la position éthique d'Aristote offrait un compromis. Celle-ci, en effet, prenait en considération les droits du corps et le droit de propriété mais reconnaissait la nécessité de modérer les passions, à défaut de les éliminer. Selon eux, la moralité stoïcienne concernait surtout la vie privée, tandis que les Péripatéticiens prenaient en considération les réalités de la vie publique. En particulier, la division aristotélicienne des biens *(bona)* en trois catégories (spirituels, corporels, extérieurs) offrait une hiérarchie acceptable et tenait compte aussi bien de la vie active que de la vie contemplative, autorisant chacun à vivre sur terre une expérience limitée du *summum bonum* aristotélicien, défini comme le bonheur issu de l'activité de l'âme en accord avec la vertu. La doctrine aristotélicienne de la vertu morale conçue comme respect du juste milieu devint un lieu commun de la pensée de la Renaissance. Lorenzo Valla dans *De vero falsoque bono*, et le confrère d'Érasme Juan Luis Vives dans *De causis corruptarum artium (Des causes de la corruption des arts)*, firent pourtant valoir que cette doctrine simplifiait à l'extrême le problème, et ils préférèrent substituer des vertus et des vices antithétiques à la triple structure aristotélicienne de l'excès, du milieu et du défaut. Valla et Vives furent en général les critiques humanistes les plus acharnés de la tentative visant à assimiler l'éthique classique à la doctrine chrétienne, même si Érasme, entre autres, avait déjà attiré l'attention sur le caractère discutable des conceptions métaphysiques d'Aristote, par exemple sur la création du monde et l'immortalité de l'âme. Toutefois, les écrits éthiques d'Aristote, moins ambigus et plus systématiques que ceux de Platon, fournirent un fonds d'exemples et de préceptes pédagogiques acceptables même aux yeux des Réformateurs (en dépit de l'héritage scolastique), une fois reconnue la séparation melanchtonienne de l'éthique et de la théologie. *L'Éthique à Nicomaque,* notamment, subit un traitement syncrétique de la part d'éditeurs contemporains d'Érasme comme Jacques Lefèvre d'Étaples et Josse Clichtove, qui citaient des parallèles avec les Écritures dans leurs commentaires et comparaient les principes aristotéliciens à une échelle menant directement à la moralité supérieure des Évangiles ; ils ne doutaient pas qu'il existât un accord et une affinité de base entre l'aristotélisme et le christianisme.

De 1416 à 1438, Leonardo Bruni, auteur d'une des premières introductions humanistes à la philosophie morale, l'*Isagogicon*, édita en latin trois œuvres essentielles de philosophie morale attribuées à Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, *Les Économiques* (sensée être d'Aristote), et la *Politique*. La plupart des humanistes adoptèrent la division aristotélicienne classique de la philosophie morale en trois sphères, personnelle, domestique et politique. Les manuels de morale suivirent encore ce modèle durant une bonne partie du XVIIe s. Bien qu'Érasme n'ait jamais organisé formellement sa réflexion morale selon cette trilogie, on peut la présenter très simplement en suivant ce schéma.

La vie privée

Plus que la majorité de ses contemporains, Érasme a cherché à réconcilier, dans ses réflexions morales sur l'individu, la piété chrétienne et la probité éthique fondée sur la raison, en partant de l'idée que l'humanité avait reçu l'intelligence pour accomplir des fins morales. Sa *Philosophia Christi (Philosophie du Christ)* allie un sens de l'universalité de la vocation chrétienne, qui n'est pas limitée aux pratiquants mais accessible à tous par l'inspiration des Évangiles, à une reconnaissance de la valeur constante des grands auteurs païens. Aussi fait-il un usage éclectique des philosophes classiques, en empruntant à chaque système ce qui lui semble le plus approprié.

Par exemple, un de ses premiers essais, *De contemptu mundi* (*Du mépris du monde*, ~ 1490), s'inspire des principes épicuriens et stoïciens pour renouveler un *topos* rabâché de la tradition chrétienne. Étrangement, étant donné les critiques qu'Érasme formulera ultérieurement contre sa première vocation, l'ouvrage est un panégyrique de la

vie monacale. Érasme y soutient que le moine goûte les plaisirs spirituels sur terre comme un véritable épicurien appréciant d'être libéré des passions et s'adonnant à la contemplation de Dieu. Dans l'*Epicureus*, colloque plus tardif, Érasme modifia sa perspective et concéda cette jouissance aux laïcs pieux, et l'un de ses personnages va jusqu'à attribuer au Christ, parce qu'il a donné l'exemple d'une vie terrestre comblée par le véritable plaisir, le nom d'Épicurien suprême.

Érasme développa complètement cette éthique centrée sur le Christ, sous une forme plus orthodoxe, dans son ouvrage de préceptes moraux et spirituels le plus célèbre, l'*Enchiridion militis christiani* (*Le Manuel du soldat chrétien*, 1503, révisé en 1518). Le syncrétisme humaniste est ici atténué, même si Érasme recommande l'étude des poètes et des philosophes païens comme forme d'entraînement préalable à ce « service militaire ». Il rappelle qu'Augustin, Jérôme et Cyprien ont préconisé l'étude des écrits païens, qui comprennent de nombreux éléments susceptibles de mener à une vie sainte, même si nous devons nous garder d'adopter l'ensemble des enseignements moraux de leurs auteurs. Dans l'*Enchiridion*, Érasme décrit la vie comme une bataille contre les démons et le monde, dans laquelle le chrétien possède deux armes, la prière et la connaissance. Cette dernière englobe la connaissance de soi, si prisée des Anciens, un élément très important pour renforcer la prise de conscience vitale que l'homme appartient, par son âme, au monde divin, et par son corps, au monde animal ; l'âme lutte pour se délivrer du poids de son fardeau terrestre. Cette analyse conduit Érasme à faire l'éloge des platoniciens, dont la pensée est plus proche de l'esprit des prophètes et de l'Évangile. Érasme évoque ce combat moral par une image qui rappelle Platon : le cœur de l'homme est comparable à une république turbulente dont le roi est la raison ; les sentiments les plus nobles tels le respect, la bonté et la compassion constituent l'aristocratie ; les passions indignes comme la luxure, l'envie et autres désordres de l'esprit, sont comparables à des esclaves vils et rebelles, et résident dans les parties inférieures du corps. Platon reconnaît que le bonheur consiste à réprimer le désordre des passions par l'exercice de la raison. Mais Érasme élève ce concept au-dessus du pur rationalisme en affirmant que Dieu a gravé de son doigt la loi morale éternelle dans l'humanité, qu'il a donné à chacun la compréhension du bien et du mal, une conscience qui n'a pas été perdue, même grevée du poids du péché. Toutefois, Érasme nous prévient contre l'autosatisfaction : une aversion naturelle pour les plaisirs coupables de la chair peut être prise à tort pour la véritable vertu. Le soldat du Christ, attentif à la catégorie stoïcienne des « choses indifférentes », doit également sonder les motifs de sa conduite morale ; s'il recherche par ses actes la renommée ou la gloire personnelle, sa conduite lui est dictée par la chair plus que par l'esprit. C'est ce qu'illustre bien l'affirmation d'Érasme selon laquelle le savoir ne doit pas être poursuivi pour le plaisir qu'il procure en soi, mais en vertu de l'aide supplémentaire qu'il fournit pour accéder à la connaissance du Christ – une façon pour lui de blâmer l'excès d'enthousiasme de ses confrères humanistes.

Le champ où se livre la bataille, c'est donc l'âme de l'homme, déchirée entre la chair et l'esprit, entre les parties terrestres et divines de l'humanité. Dans l'*Enchiridion*, Érasme pose vingt-deux « règles » auxquelles cette créature hybride doit obéir pour réaliser le *summum bonum* chrétien, en s'efforçant par son esprit de devenir semblable à Dieu. La règle centrale est la cinquième, qui exhorte « à toujours progresser des choses visibles, qui sont habituellement imparfaites ou indifférentes, vers les choses invisibles ». Les auteurs païens y concourent : non seulement Érasme cite Socrate sur ce thème, mais il met également l'accent sur les implications éthiques de la mythologie classique, convenablement comprise. L'homme juste se tiendra à l'écart de la foule, semblable à celle qui peuple la caverne de Platon et qui prend de vaines images pour la vraie réalité. Toutefois, la pierre de touche réside dans une lecture correcte des Écritures, qu'il faut aborder de manière allégorique et ne pas interpréter, comme le font trop souvent les théologiens contemporains d'Érasme, à la lettre, ce qui est un prétexte à des « subtilités sophistiques » interdisant de pénétrer des mystères plus profonds. Une caractéristique importante de ces règles, c'est qu'au lieu d'être de pures abstractions, elles trouvent leur application dans la vie quotidienne, laïque ou cléricale. Des prémisses de la satire érasmienne à venir se font jour dans le portrait qu'Érasme dresse des paroissiens superstitieux et des prédicateurs intéressés faisant les fanfarons. De même qu'Érasme exhorte chaque individu à suivre ses penchants naturels, pourvu qu'ils soient moralement acceptables, de même il ne fait pas de distinction entre laïcs et clergé, entre individus mariés et célibataires, pour ce qui est de leur capacité à rechercher la vertu. Plus important encore, les choix éthiques proviennent, selon lui, d'une connaissance de soi plutôt que d'une direction étrangère (à n'en point douter cléricale). D'une manière qui passait, à l'époque, pour quasi révolutionnaire, l'individualisme, la pratique d'une piété intériorisée, pénètre l'idéal érasmien de la vie chrétienne.

La plus célèbre des œuvres d'Érasme, *Moriae encomium* (*Éloge de la folie*, 1511), s'accorde avec le propos de l'*Enchiridion*, tout en étant entièrement différente en sa forme. Se défendant contre les théologiens, Érasme soutient que le monologue de Folie traite sur un mode enjoué le même sujet que l'*Enchiridion*. La ressemblance la plus évidente entre ces deux œuvres porte sur le devoir de connaissance de soi, mais le monologue défend ce

devoir en raillant tous les vices et, de toutes les folies humaines concevables, engendrées par la servante de Folie, Philautia (Amour de soi), le contraire de la connaissance de soi et le principal obstacle à sa réalisation. Par cette nouvelle approche, Érasme montre combien il est sage de nous en tenir à nos limites naturelles, en dévoilant avec une ironie mordante ce que l'ambition a d'irrationnel dans toutes les sphères, qu'il s'agisse de la richesse, de l'amour, du pouvoir ou du savoir. Plus encore, seront véritablement heureux ceux qui feront du Christ leur modèle, pour lesquels la Folie de la Croix, regardée par le monde comme la pire des folies, apparaît comme l'incarnation de la sagesse céleste suprême.

Le précepte d'or des Anciens, « connais-toi toi-même », figure naturellement parmi les *Adages* d'Érasme (1500, qui connurent par la suite de nombreux ajouts), et plusieurs des essais qu'ils contiennent, inspirés de la sagesse proverbiale du monde classique, traitent de la conduite individuelle. Fait plus remarquable, les thèmes platoniciens de l'illusion et de la réalité, de la folie terrestre et céleste, sont abordés dans l'influent adage *Sileni Alcibiadis* (*Les Silènes d'Alcibiade*, 1515). Non seulement le Christ, les prophètes et les apôtres y sont présentés comme des êtres divinement sages, mais aussi les philosophes païens les plus détachés du monde, comme Antisthène, Diogène et Épictète, et bien évidemment, Socrate le désintéressé, l'homme véritablement sage qui se heurta aux conventions de son temps. Par son exemple, ce dernier montre encore une fois combien la santé morale exige que l'on s'écarte des valeurs de la foule – princes et prélats inclus, qui font l'objet d'une satire brillante et violente rappelant l'*Éloge de la folie*. Nous avons là une nouvelle preuve qu'Érasme concevait le platonisme comme un système de la raison naturelle qui avait néanmoins anticipé la révélation chrétienne.

L'intuition, commune au christianisme et au platonisme, que Dieu incarne le plus haut degré de la justice et du bien, guida Érasme dans le débat qui l'opposa à Luther sur le libre arbitre. Dans une série de polémiques, publiées entre 1523 et 1527, Luther affirme que tout salut procède de Dieu et que toute entreprise humaine relève du péché ; Érasme lui objecte que cette conception réduit Dieu à une divinité capricieuse qui élève ou rabaisse à son gré ses créatures. Sur le plan pratique, Érasme craint pour la santé morale de l'humanité si celle-ci est convaincue que toute chose dépend de la grâce divine, et il prédit que les foules s'adonneront alors à une vie insouciante et impie. L'homme régénéré, tel que le décrit saint Paul, est une « créature nouvelle » qui a le devoir *et* la possibilité de servir Dieu, puisque c'est la seule façon de préserver l'idée d'une responsabilité humaine. Un autre adage antique, inspiré de Platon, en résume les conséquences de manière éloquente et convaincante : *Nemo sibi nascitur* (Nul ne naît pour lui seul). Pour Érasme, ce proverbe fournit l'antidote idéal à l'amour de soi, en traduisant sur le mode épigrammatique et dramatique les obligations de l'individu envers sa famille et envers l'État, ces autres domaines où le choix moral doit être guidé par l'alliance érasmienne de la raison et de la piété.

La vie domestique

Bien qu'Érasme fût un célibataire endurci, ses réflexions sur les femmes, le mariage et les enfants eurent une grande influence et furent souvent discutées. Ses vues sur le statut des femmes ne sont pas progressistes, selon des normes modernes, car il accepte comme une « loi naturelle » les déclarations de saint Paul : « L'homme est le chef de la femme » (Corinthiens XI, 3) et « Le mari est le chef de l'épouse » (Éphésiens V, 23). Toutefois, il recommande que l'on instruise les jeunes filles dans les disciplines de l'humanisme, lorsqu'elles sont jugées capables d'étudier, même si l'enseignement de la piété doit rester la priorité. Dans ses écrits sur le mariage, il souligne l'importance de la contribution de la femme à la vie du couple, et la nécessité pour le mari d'apprendre à connaître le caractère de sa femme, et parfois de s'en remettre à son jugement. Les devoirs domestiques de la femme ne sont en aucun cas sous-estimés, et suivant en cela les *Œconomica* de Xénophon et du Pseudo-Aristote, et les *Conjugalia precepta (Préceptes conjugaux)* de Plutarque, Érasme décrit le rôle joué par la femme pour instaurer une saine atmosphère morale dans la maisonnée élargie de la Renaissance. Elle est responsable des finances domestiques, du bien-être des jeunes enfants et de la direction des serviteurs ; mais Érasme, comme ses contemporains, est peu enclin à envisager que les femmes aient une activité extérieure au foyer.

Le mariage et les thèmes de la chasteté et du célibat institutionnel furent au cœur de la polémique de la Réforme. Érasme nous livre ses vues dans certains de ses *Colloques* et dans des ouvrages moins célèbres, l'*Encomium matrimonii* (*Éloge du mariage*, 1518) et l'*Institutio christiani matrimonii* (*Institution du mariage chrétien*, 1526). Parce qu'ils semblaient hostiles au célibat monacal, ces ouvrages furent condamnés par les théologiens orthodoxes, mais bien accueillis par les Réformateurs, résolus à saper les privilèges du clergé et des moines. Dans l'*Institutio*, Érasme atténue sa position, suggérant qu'une véritable vocation pour la vie monacale ne doit pas être contrariée par la famille du prétendant, qui doit cependant être consultée. Il accorde également un rôle essentiel aux parents dans le choix des conjoints, par souci pour la stabilité sociale et affective du mariage. Citant, dans un esprit syncrétique, des précédents tirés de L'Ancien Testament mais aussi de la mythologie grecque et de la comédie latine, il s'oppose à la valorisation, croissante en son temps, de l'amour romantique, et déplore que la

littérature populaire remplisse la tête des jeunes filles de notions romanesques ; en écho à Platon, il condamne l'effet de la musique licencieuse qui s'est introduite jusque dans les offices religieux. Suit une remarquable discussion sur l'obscénité, peut-être la plus détaillée qui fût jamais écrite depuis celle d'Aristote (*La Politique*, VII, 17). Érasme affirme que des actions, en soi irréprochables et même saintes, peuvent être rendues pornographiques par la manière dont les mots ou les images les représentent, et il note que les mots obscènes ne sont tels que par convention. La finesse de son traitement de la sexualité conjugale tranche dans une période réputée pour la grossièreté de ses rites d'accouplement. De façon plus discutable, il condamne les mariages clandestins, résultant d'étreintes furtives, qui étaient autorisés par le droit canon, et il attaque l'ingérence de l'Église qui se produisait à la faveur des lois d'empêchement des mariages. Soutenant que de telles pratiques rendent les mariages trop faciles à contracter et trop difficiles à défaire, il suggère d'autoriser, dans les cas désespérés, le divorce total plutôt que la simple séparation. Une nouvelle fois, les Réformateurs, tenant à réduire l'intrusion des sacrements dans la vie sociale, accueillirent avec bienveillance cette position, et l'on attribue parfois à Érasme l'invention du divorce sous sa forme moderne ; toujours est-il que ses pressions en vue d'une réforme des conditions du mariage contribuèrent à la régularisation des pratiques matrimoniales par le concile de Trente en 1563.

En une image familière et parlante, Érasme assimile la famille à l'État romain, avec les parents pour consuls, les enfants en guise de patriciens, et la domesticité figurant le peuple. Comme beaucoup d'écrivains de l'Antiquité, et comme Luther, mais de façon moins explicite, Érasme voit dans la structure hiérarchique de la famille un modèle d'organisation de l'État. Mais l'accent qu'il met sur le statut relativement élevé des enfants et sur la nécessité de soigner leur éducation morale, situe Érasme parmi les Modernes. Il annonce les idées des Jésuites en reconnaissant la nécessité d'une instruction précoce dirigée par la mère. Suivant en cela Aulu Gelle, il souligne même qu'il est important que la mère allaite elle-même son propre enfant – en particulier dans le colloque *Puerpera (L'Accouchée)* –, en un temps où les enfants de l'aristocratie étaient habituellement allaités par des nourrices.

Convaincu qu'une éducation soignée pouvait corriger une nature imparfaite, Érasme écrivit une série de livres sur l'éducation, qui envisagent chaque étape de ce processus, allant de prescriptions clémentes pour le traitement des enfants d'âge préscolaire (*De pueris instituendis*, *De l'institution des enfants*, ~ 1509, publié en 1529) jusqu'à un manuel sur l'application de la rhétorique des écoles au monde extérieur (*De conscribendis epistolis* ; *La Manière d'écrire les lettres*, 1526). Ces ouvrages furent largement diffusés et lus, et ils influencèrent des pédagogues aussi divers que Budé, Calvin et les Jésuites. La théorie éducative d'Érasme comprend trois principes de base : la nature, la formation et la pratique ou l'expérience (*natura*, *ratio* et *usus* ou *exercitatio*). Il l'explique au moyen d'une comparaison : la nature est l'aptitude naturelle à l'étude, qui est comme un champ non cultivé ; la formation est l'enseignement d'un code moral, comparable aux semailles, et la pratique équivaut à cultiver le champ ensemencé. Érasme insiste pour que soient démontrés à l'enfant les avantages pratiques et théoriques de l'instruction morale qui lui est donnée, tout comme les méthodes pédagogiques doivent inclure des jeux et des leçons pratiques à côté de l'instruction théorique. Le but de l'éducation est l'édification morale plus que la pure érudition, but qui met pleinement en lumière les préventions humanistes d'Érasme contre les raisonnements stériles de la scolastique. Toutefois, l'enthousiasme manifeste d'Érasme pour l'éducation classique est toujours tempéré par la nécessaire présence des Écritures, et une éducation fondée sur les Classiques doit au bout du compte produire une moisson chrétienne. Le caractère du professeur est là d'une importance cruciale, et dans un certain nombre de passages célèbres, Érasme s'en prend violemment à la cruauté des écoles de son temps, où l'on battait et humiliait les jeunes enfants ; la satire érasmienne des maîtres d'école, dans les *Colloques* et l'*Éloge de la folie*, est aussi marquée par son humanitarisme que par son humanisme.

La vie publique

Le déterminisme en matière d'éducation informe également les vues « culturelles » d'Érasme sur la politique. L'éducation avait pour Érasme comme fonction la plus vitale de produire des souverains compétents, alors qu'à son grand regret – la monarchie de droit divin et la théorie de la monarchie universelle n'avaient pour lui que peu d'attrait – le principe héréditaire exerçait son emprise presque partout, au lieu du principe électif. Il rappelle que saint Thomas, développant les classifications d'Aristote, avait désigné la monarchie élective, tempérée par de forts éléments de contrôle aristocratique et populaire, comme le meilleur système de gouvernement ; ce constitutionnalisme traditionnel du Moyen Age fut cependant dépassé par la montée de l'absolutisme, et Érasme put voir que la vertu reconnue n'avait guère de chance d'être jamais l'unique critère du choix d'un souverain. Il faudrait se résoudre à créer le philosophe-roi de Platon à partir du matériel humain disponible, plutôt que le choisir dans les rangs des gens vertueux.

Dans l'*Institutio principis christiani* (*L'Éducation d'un prince chrétien*, 1516), ses influences humanistes portent Érasme à ajouter les qualités « princières » de justice, de clémence et de fidélité, aux vertus chrétiennes de sagesse, de tempérance et

de courage. Ses principales sources classiques sont *La Politique* d'Aristote, *La République* et spécialement *Les Lois* de Platon, le plus pratique, le moins radical et le plus acceptable moralement, pour un chrétien de la Renaissance, des écrits politiques de l'Antiquité. Après un long discours théorique sur l'éducation morale, Érasme donne des conseils pratiques sur l'art de gouverner et la politique ; les rouages de l'État étaient souvent négligés par les premiers humanistes. Il encourage la pratique des vertus aristotéliciennes fondées sur l'usage des biens extérieurs, telle la magnificence (*megaloprepeia* / μεγαλοπρέπεια), et il exhorte le prince à patronner les arts, et à favoriser la construction d'édifices municipaux et les travaux publics. De telles propositions reflètent également l'idéal aristotélicien d'un gouvernement par consentement pour le bénéfice de tous, idéal prisé depuis longtemps par les théoriciens des Cités-États italiennes et par les compatriotes d'Érasme, par les constitutionnalistes hollandais, et utilisé par les humanistes comme contrepoids à l'austère hypothèse augustinienne, selon laquelle les gouvernements sont imposés par décret divin comme simple remède au péché humain. Le but est une monarchie limitée : l'*imperium*, le pouvoir de gouverner, ne confère pas des droits absolus (mieux vaudrait-il dire *dominium*), mais plutôt le devoir d'administrer les affaires publiques. La monarchie apporte plutôt des obligations que des honneurs ; si le prince est, comme le veut la tradition, « l'image de Dieu », c'est en raison de sa bienfaisance, non de son omnipotence. Érasme rejette catégoriquement la dévotion aux idéaux « romains » d'honneur, de renommée et de gloire que certains humanistes, Dante *(De Monarchia)* et Pétrarque *(Africa)* compris, adjoignaient aux buts traditionnels de la société politique, que sont la paix et la sécurité ; le prince idéal d'Érasme ne doit trouver de gloire que céleste. De même qu'Horace et Sénèque – et Thomas More dans son *Utopia* – la vraie noblesse réside selon lui dans la vertu, non dans la richesse acquise par héritage et une fière lignée d'ancêtres, et encore moins dans la violence : « la nécessité de la lutte » machiavélienne était pour lui impensable. Érasme suit le modèle humaniste en approuvant la maxime de Cicéron qui affirme que le prince doit inspirer à ses sujets de l'amour plutôt que de la crainte – comment mieux distinguer le roi du tyran ? Le vigoureux didactisme d'Érasme a ceci de caractéristique que la condamnation de la tyrannie y prend un tour très vivant, par une série de portraits du mauvais souverain propres à vous glacer le sang, particulièrement dans l'adage *Scarabeus aquilam quaerit* (Le scarabée s'attaque à l'aigle).

L'expérience, tout autant que les livres, inspira les principes politiques et sociaux d'Érasme ; l'observation personnelle nourrit ses descriptions choquantes d'aristocrates cruels et immoraux dans l'*Éloge de la folie* et dans le colloque *Ementita nobilitas (La Noblesse simulée)*. En dépit de sa réputation d'internationaliste cosmopolite, Érasme écrit souvent du point de vue du Hollandais qu'il est, et réfléchit par exemple aux tumultes de sa patrie qui, pendant ses années de formation, avait été éreintée par la faction aristocratique et déchirée par la guerre civile. Dans l'*Institutio principis christiani*, la corruption moderne, autant que la sagesse antique, lui inspire un chapitre perspicace sur l'élaboration des lois ; Érasme préconise sur ce point la syndérèse aristocratique, qui est pour le législateur un mobile plus digne de confiance que l'intérêt égoïste et la rapacité fiscale coutumiers des princes. Il maintient, à la différence de Machiavel, et plus tard, de Bodin, que le prince ne peut se placer au-dessus des lois. Confirmant le caractère sacré des accords – la fidélité est la qualité essentielle de la justice princière – il dénonce la diplomatie comploteuse et belliqueuse de son époque. Il réprouve l'exploitation du mariage dynastique à des fins d'expansion territoriale – propos audacieux quand on sait que l'*Institutio* est dédié au prince Charles de Habsbourg (futur Charles Quint), l'un des principaux bénéficiaires d'une telle stratégie ; Érasme avait été récemment nommé conseiller auprès de Charles, même si son rôle semble s'être limité à donner des conseils de loin. En tout cas, Érasme considérait que ses déclarations sur la politique étaient en marge de ses préoccupations majeures ; il s'accordait avec Platon et Aristote pour reconnaître que le mode de vie le plus élevé et le plus noble devait être un *otium* studieux ou un loisir contemplatif, situés à une distance salutaire des orages de la vie publique. Toutefois, comme ses confrères humanistes tels Vives et More, Érasme a livré un corpus de réflexions idéalistes – à défaut d'une véritable théorie politique – qui s'oppose à la *realpolitik* de Machiavel et de ses successeurs.

Les vues d'Érasme sur la guerre prêtèrent particulièrement à controverse. S'il est exagéré de le désigner comme un « intellectuel pacifiste », ses écrits contre la guerre ont été cités, réédités et imités au cours des siècles, particulièrement en temps de crise. Érasme fait un usage original des lieux communs humanistes et chrétiens dans son très célèbre brûlot, l'adage *Dulce bellum inexpertis* (*La guerre est douce à ceux qui ne l'ont pas éprouvée*, 1515) et dans *Querela pacis* (*Complainte de la paix*, 1517). Ficin s'était servi du fameux éloge, par Pline, de la domination intellectuelle de l'humanité sur le royaume animal, pour illustrer le triomphe de la raison et de la *dignitas hominis*. Érasme, lui, reprit à Pline l'image du dénuement du corps de l'homme, vulnérable aux redoutables armes de la nature, pour exprimer le pacifisme essentiel de notre nature ; la violence n'est pas une disposition inhérente, mais un produit de la culture humaine, susceptible de ce fait d'être modifié par l'éducation. Érasme ravale les plus admirés des champions de l'Antiquité au rang de brigands sanguinaires et, à la suite d'Homère, « d'ogres des peuples ». Avec une égale pugnacité, il attaque les

théories augustinienne et thomiste de la guerre juste : « Qui pense jamais que sa propre cause est injuste ? » Tandis que les commentateurs scolastiques interprétaient le verset de Matthieu 26, 52 (« Tous ceux qui prendront l'épée périront par l'épée ») comme une légitimation du châtiment violent, Érasme y lit une condamnation et une mise en garde du Christ contre l'usage de la force. En dernier ressort, il suggère dans l'*Institutio* et dans le *Panegyricus* (ouvrage antérieur, daté de 1504, adressé au père de Charles Quint, Philippe) que lorsqu'un prince ne peut sauvegarder son État sans verser le sang, il devrait abandonner ses droits supposés ou se démettre. Dans l'esprit d'Érasme, cette règle devait s'appliquer en particulier à des droits aussi obscurs que ceux revendiqués par le grand-père de Charles, Maximilien, qui prétendait à la monarchie universelle.

Des idées aussi surprenantes relèvent, sans conteste, du royaume de la Folie chrétienne ; avec plus de réalisme, Érasme propose que les querelles insolubles entre princes soient tranchées par arbitrage, et que des prélats soient désignés pour cette tâche – oubliant commodément que, en un autre passage de ces mêmes œuvres, il reprochait aux dignitaires du clergé leur rôle de véritables boutefeux dans la guerre. Il n'exagérait pas. Lors d'une visite en Italie (1506-1508), il avait été témoin des campagnes du pape-guerrier, Jules II, une expérience qui le confirma dans son horreur de la guerre. En 1516 parut un dialogue anonyme, immédiatement attribué à Érasme et qu'il ne désavoua jamais, *Julius exclusus e coeli (Jules exclu du Paradis).* Cette satire montre le contraste entre l'enseignement pacifique du Christ, incarné par l'autre personnage, saint Pierre, et les sanglantes intrigues machiavéliennes de Jules pour étendre l'autorité temporelle de la Papauté. L'éthique du Nouveau Testament est opposée à la contradiction morale que constitue un État papal temporel. L'auteur non seulement propose une solution de conciliation pour réfréner la tyrannie du pape, mais il va même jusqu'à suggérer, par la voix de saint Pierre, qu'un pape compromis par le péché devrait être renversé par un soulèvement du peuple armé de pierres. Si Érasme considère habituellement que le risque d'anarchie est un argument contre le tyrannicide, en ce cas, du moins, la violence peut être justifiée.

Érasme adopta une position tout aussi extrême, mais opposée, sur la question internationale la plus urgente du moment, celle de la résistance aux Turcs. Il alla encore plus loin que Luther qui, auparavant, s'était prononcé en faveur de la non-résistance, et qui, confronté à la réalité du siège de Vienne par les Turcs en 1529, avait admis que l'empereur avait le droit de mener une guerre défensive contre l'ennemi héréditaire. Dans son *De bello Turcis inferendo* (*Comment porter la guerre contre les Turcs*, 1530), Érasme remet en question l'efficacité d'une telle position, dans la mesure où les Turcs représentent le fléau envoyé par Dieu pour rappeler les chrétiens à leur devoir ; que ceux-ci expient leurs péchés, et Dieu consentira peut-être à leur accorder une victoire sans effusion de sang sur des adversaires qui, loin d'être les monstres sanguinaires qui hantent l'imagination populaire (et les croisades papales), sont des êtres humains et, comme on l'avait rapporté à Érasme, des « demi-chrétiens ». Cette tolérance remarquable à l'égard de prétendus barbares annonçait Fransisco de Vittoria et Montaigne, qui allaient défendre les droits des « cannibales » du Nouveau Monde (*De Indis recenter inventis*, *Des Indes récemment découvertes* ; *Essais,* I, 31), tolérance qui est marquée d'un plus grand réalisme, tout en étant moins appuyée, que la satire que fait More, dans son ouvrage *Utopia*, du relativisme culturel. Érasme jetait ainsi le doute sur la théorie de la guerre juste contre les infidèles, adoptée tant par les *conquistadores* que par les nouveaux croisés contre l'Islam, au nombre desquels figuraient les papes successifs.

L'opposition d'Érasme aux croisades, et à la violence princière en général, repose au fond sur le dégoût que lui inspirait la perpétuation, particulièrement en Europe du Nord, de l'esprit de chevalerie. Pour Érasme, toute discussion des décisions politiques a pour préalable la question morale du mobile, et les décisions morales résultent du caractère, qui est surtout formé par le savoir acquis dans la jeunesse. Il observe tristement que les jeunes aristocrates se délectent des récits du roi Arthur et des pairs de France, et il soutient qu'il faut remplacer, dans les premières années de la vie, ces lectures princières par les fables morales de l'Antiquité et les paraboles du Christ, et à l'âge mûr, par la lecture des meilleurs moralistes antiques et surtout des Écritures elles-mêmes. Ce sont ici tout à la fois le pédagogue humaniste, le philologue chrétien et le moraliste syncrétique qui parlent d'une même voix. Les vues d'Érasme semblent souvent naïves, mais n'oublions pas que son œuvre la plus célèbre cherche, sous le masque de la folie, à troubler la conscience des puissants.

● *The Collected Works of Erasmus*, Toronto/Buffalo/Londres, Univ. of Toronto Press, 1974 (trad. en cours). — *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam, North Holland, 1969 (éd. en cours). — *Érasme, Œuvres choisies*, éd. et trad. fr. Chomarat, Paris, Le Livre de Poche classique, Librairie générale française, 1991. — *Enchiridion militis christiani*, éd. A. J. Festugière, Paris, Vrin « Bibliothèques des textes philosophiques », 1971. — *Correspondance d'Érasme*, éd. A. Gerlo, t. I (1484-1514), Bruxelles, Presses académiques européennes, 1967. — *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, éd. J.-C. Margolin, Genève, Droz, 1966.

▶ **Sur Érasme :** BIERLAIRE F., *Les Colloques d'Érasme, Réforme des études, réformes des mœurs et réforme de l'Église au XVIe s.*, Paris, Les Belles Lettres, 1978. — CHANTRINE G., *Érasme et Luther, Libre et serf-arbitre : étude historique et théologique*, Paris / Namur, Lethiel-

leux / Presses Univ. de Namur, 1981. — CHOMARAT J., *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 1981. — HALKIN L. E., *Érasme parmi nous*, Paris, Fayard, 1987. — MANN PHILLIPS M., *Érasme et les débuts de la Réforme française (1517-1536)*, Genève, Slatkine, 2e éd., 1978. — MANSFIELD B., *Erasmus in the twentieth century*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 2003. — PABEL H. M. & VESSEY M. éd., *Holy Scripture speaks : The production and reception of Erasmus' Paraphrases on the New Testament*, Toronto, Universty of Toronto Press, 2002. — RÉMY Y. & DUNIL-MARQUEBREUCQ R. éd. et trad., *Dulce bellum inexpertis*, Bruxelles, Latomus, 1953. — SCREECH M. A., *Érasme : L'Ecstase et l'Éloge de la folie*, Paris, Desclée, 1991 (trad. de *Ecstasy and the Praise of Folly*, Londres, Duckworth, 1980). — TRACY J. D., *The Politics of Erasmus : A Pacifist Intellectual and his Political Milieu*, Toronto / Buffalo / Londres, Univ. of Toronto Press, 1978. — Coll. ; *Actes du Colloque international Érasme*, Genève, Droz, 1990.

Sur la Renaissance : COPENHAVER B. P. & SCHMITT Ch. B., *Renaissance Philosophy*, *A History of Western Philosophy*, 3, Oxford / New York, Oxford Univ. Press, 1992. — GANDILLAC M. DE, « La Philosophie de la Renaissance », *Histoire de la Philosophie, II*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1973, p. 3-356. — SCHMITT C. B. & SKINNER Q. éd., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Univ. Press, 1988. — SKINNER Q., *The Foundations of Modern Political Thought. I, The Renaissance*, Cambridge, Univ. Press, 1978.

Michael J. HEATH

→ *Antiquité ; Augustinisme ; Calvin ; Guerre et paix ; Luther ; Machiavel ; Moyen Age ; Renaissance ; Stoïcisme jusqu'au XVIIe s.*

ESCLAVAGE

Esclavage et réflexion morale au sujet de l'esclavage

Les débats moraux sur l'esclavage : la préhistoire

En 1869, W. E. H. Lecky énonce son fameux verdict sur la relation entre morale et esclavage : « La croisade anglaise contre l'esclavage, inlassable, discrète et peu glorieuse, peut se compter au nombre des trois ou quatre pages totalement vertueuses de l'histoire des nations » (1869, I, 161). Un siècle plus tard, la phrase célèbre de Lecky sera souvent utilisée pour illustrer la façon dont le mouvement antiesclavagiste a servi d'écran à l'exploitation capitaliste/impérialiste, dans la mesure où cette exploitation a pu se faire passer pour un acteur du progrès moral. Pourtant, un siècle seulement avant la publication de l'*History* de Lecky, la croisade morale dont il parle était impensable, et même, sur des milliers d'années auparavant, la relation entre esclavage et morale s'est jouée dans un contexte totalement différent.

L'élément distinctif du statut de l'esclave est son exclusion permanente et dès sa naissance du sein de la communauté, et la disponibilité de son corps, de son travail et de sa descendance pour son maître. Bien avant que ce statut ne soit systématisé par la loi, différentes formes de servitude existaient aux Amériques, en Asie, en Afrique et en Europe. Les codes des lois et les coutumes se préoccupaient avant tout d'adapter la condition de servitude au meilleur modèle souhaitable de situation d'impuissance et de déshonneur pour l'esclave. L'esclavage se situait à la rencontre du statut d'être humain et de la propriété ou de la condition d'animal domestique, comme y fait incidemment référence Aristote quand il parle des bœufs, esclaves des pauvres (*Politique*, I, 2, 1252 *b*). Dans les sociétés possédant des marchés interrégionaux très développés, les prisonniers à qui on avait épargné la vie étaient systématiquement expédiés, estimés et vendus sur le marché comme du bétail, sans qu'il soit tenu aucun compte de leurs liens familiaux et communautaires antérieurs. Épargner la vie des prisonniers devient un argument fondamental pour légitimer l'esclavage. Le processus de l'esclavage physique s'accompagne le plus souvent d'un rabaissement psychologique. L'idéologie de la séparation et de l'humiliation induit d'innombrables analogies entre esclaves, propriété vivante ou autres êtres humains « incomplets ». Une des caractéristiques de tous les systèmes d'esclavage dans les sociétés dominées par des hommes est l'élimination de toute trace de virilité chez les esclaves. Ils sont culturellement désignés comme des types « Sambo » – « dociles mais irresponsables, loyaux mais paresseux, modestes mais menteurs, et voleurs invétérés », atteints aussi par la bêtise qui caractérise l'immaturité. La relation putative « de l'esclave à son maître est celle d'un attachement totalement dépendant et enfantin » (Elkins, 1959, 82). Cependant, quelles que soient les analogies faites avec les biens matériels, les animaux domestiques, les enfants ou les femmes, les esclaves sont utilisés comme administrateurs, agents d'affaire, gardiens et soldats. Autant de fonctions qui rendent fort grands l'autonomie et le pouvoir de certains esclaves. C'est précisément à cause de ce large éventail de rôles que des comportements extrêmes de pure contrainte à l'égard des esclaves ou d'encouragements positifs à leur endroit n'ont jamais existé là où l'esclavage était une institution importante et durable (Finley, 1980, 116).

La plupart des chercheurs s'accordent à dire que, dans les sociétés prémodernes imprégnées de relations de dépendance, il n'y avait pas d'intérêt moral à universaliser l'accès à la liberté. Le rejet du principe de l'esclavage n'a été revendiqué que par des groupes ascétiques et marginaux comme les Esséniens. On a pu envisager l'hypothèse d'une vie sociale sans esclavage au début des temps, puisque le droit romain fait référence à l'esclavage comme à une chose *contra naturam*. Mais cette allusion à un âge d'or s'est trouvée rapidement réfutée par la constatation que l'esclavage est une institution du droit des gens (*jus gentium* : correspondant à la loi coutumière de tous les peuples) :

il est « ce que la raison naturelle a prescrit à tous les hommes » (Finley, *op. cit.,* 99-100). Ce raisonnement a traversé des siècles de philosophie et de commentaires sur le droit civil dans l'Antiquité et au Moyen Âge, sans produire de littérature importante sur la moralité du maintien de l'esclavage en tant qu'institution.

La philosophie classique considère l'esclavage comme relevant d'une hiérarchie présumée au sein de l'ordre moral naturel, plutôt que comme un problème exigeant un examen moral. Pour Platon, l'ordre social et la personnalité humaine s'ordonnent selon une hiérarchie de vertus où des éléments rationnels disciplinés dominent des éléments affectifs indisciplinés. Les pires sociétés, comme les pires individus, sont celles où dominent les éléments les plus bas, caractéristiques de ceux qui sont esclaves ; l'ordre naturel et moral est alors renversé. La meilleure condition que puissent connaître les esclaves est donc celle où ils sont gouvernés (Vlastos, 1973, 150-161).

C'est d'Aristote que nous vient la tentative la plus élaborée, et qui soit parvenue jusqu'à nous, d'analyse de l'esclavage. Les esclaves remplissent la fonction d'instruments animés pour entretenir la vie de tous les jours et les institutions (la maison ou le village) nécessaires à l'existence d'une forme institutionnelle plus élevée, la *polis.* La qualité de diriger et celle d'être soumis appartiennent au système même de la nature. Certaines personnes sont naturellement des esclaves. Pour elles, l'institution est « à la fois bienfaisante et juste » (Aristote, *Politique*, I, 5, 1255 *a* 3). Aristote reconnaît qu'il existe à son époque un courant d'opinion contraire, qui affirme que l'esclavage n'est pas naturel mais résulte d'une convention fondée sur la force et non la justice (*ibid.,* I, 3, 1253 *b* 21). Mais à cette thèse il répond que, bien que certaines personnes se trouvent exceptionnellement et injustement réduites à l'état d'esclaves, l'institution prise en elle-même est naturelle et juste. Et Aristote renvoie au consensus largement répandu en Grèce selon lequel les « barbares » sont « partout et fondamentalement des esclaves » (*ibid.,* I, 6, 1255 *a* 33). Il est significatif qu'Aristote ait écrit la dernière – et aussi la première – analyse classique sur la morale de l'esclavage institutionnel. La philosophie postaristotélicienne a nettement séparé morale et ordre social en donnant au problème de l'esclavage une dimension psychologique et en situant la vertu et le vice dans l'âme individuelle. Dans la littérature ancienne grecque et romaine, y compris dans les satires, un esclave (aussi intelligent et ingénieux qu'il soit) ne peut jamais surpasser « son maître en moralité, ni lui donner d'exemple sur le plan moral » (Finley, *op. cit.,* 120).

L'esclavage a parfois été conçu comme le paradigme d'une condition moralement souhaitable. Les maîtres de la Mésopotamie antique considéraient l'esclavage comme le modèle universel de la société même, et tous leurs sujets comme des esclaves. Les textes des Hébreux évoquent le peuple d'Israël soumis à une seule divinité toute-puissante qui l'a libéré de la servitude et qui le rachètera toujours. Cette tradition s'est transmise à la chrétienté en devenant une puissante métaphore. Ceux qui gouvernaient à l'époque, aussi bien que les disciples de Jésus, étaient désignés de manière positive comme les « esclaves de Dieu ». L'esclavage en tant qu'institution a du reste inspiré la conception chrétienne de l'esclavage comme condition dotée d'une double valeur morale : on peut ou être enchaîné au diable ou être un esclave racheté de Dieu. Dans les deux cas, l'esclavage est considéré comme « inhérent à la relation de l'Humanité à Dieu, ce qui, à son tour, rend légitime l'institution séculière » (Pelteret, 1995, 69-70).

Cette légitimisation laissera néanmoins place à de nombreux débats sur ce que doit être le comportement des esclaves et de leurs maîtres dans le cadre de l'institution. Certains discours sur le traitement approprié des esclaves rendent hommage à « l'esclave fidèle », qui surpasse les exigences d'une obéissance normale. La tradition stoïcienne à laquelle se réfère Sénèque comme la tradition chrétienne de saint Paul exhortent les esclaves à l'obéissance : le chaos et le péché sont des formes d'esclavage, et l'acceptation de l'esclavage est une forme de vertu morale. Quant à l'allégation de déchéance propre à la condition d'esclave, on proteste qu'il n'y a aucune preuve pour indiquer que « les esclaves aient jamais assimilé l'idée de déchéance telle qu'elle est comprise par leurs maîtres » (Patterson, 1982, 97).

La situation de la liberté et de l'esclavage (1000-1770)

Dans la littérature courante consacrée à la question, l'apparition au XVIIIe s. de l'anti-esclavagisme marque un changement révolutionnaire dans la perception morale, un passage « de l'aveuglement à la compréhension du problème moral que pose l'esclavage » (Bender éd., 1992, 3, 188, 202-203, 298-299). Selon cette version de l'histoire, les grandes traditions rationalistes inspirées par la pensée de Platon, d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, se sont développées et prolongées dans la théorie de la loi naturelle, à travers les œuvres de Grotius, Hobbes, Pufendorf et, implicitement, Locke (Davis, 1988, 120-121). Mais un tel point de vue ignore en fait l'existence d'un phénomène historique beaucoup plus ancien qui s'était développé indépendamment du courant dominant de la tradition philosophique classique. Ce qui fit de l'Europe le lieu possible d'une révolution morale contre l'esclavage fut la disparition progressive de l'esclavage et du travail servile pendant les six siècles qui ont suivi l'an 1000. Et ce que Adam Smith, vers la fin du XVIIIe s., a appelé une « révolution de la plus grande importance pour le bonheur public de l'humanité » ne fut en réalité instauré par aucun mouvement moral, politique

ou religieux. En tout cas, cette quasi-disparition de l'esclavage n'est pas venue des traditions philosophique ou théologique dominantes qui restèrent presque indifférentes au processus.

Vers le milieu du XVIe s., cependant, la nouvelle réalité est consciemment reconnue. En France, Jean Bodin n'exprime pas seulement de l'hostilité envers l'esclavage en soi, mais il décrit l'institution comme dépassée dans les pays du nord et de l'ouest de l'Europe. Bodin prend plaisir à mettre en question toute la tradition aristotélicienne sur l'esclavage, mais son hostilité envers l'esclavage n'est pas « le fruit d'un esprit exceptionnellement indépendant » (Davis, *op. cit.*, 111). En effet, il nie explicitement toute originalité dans son appréciation de l'esclavage comme contraire à la nature, stérile et anachronique. Bodin raisonne simplement dans le cadre d'une longue tradition juridique française, en affirmant que celle-ci exige une terre libre (Bodin, 1986, I, 5, 101-104). Un siècle auparavant, de l'autre côté de la Manche, le juge John Fortescue prononçait le même principe de droit pour l'Angleterre : quand on étudie la question, « les lois de l'Angleterre préfèrent la liberté dans tous les cas ». Selon la coutume anglaise, on libérait tous les étrangers asservis dès qu'ils arrivaient sur l'île (Baker, 1995, 188-190). À partir de 1600, la tradition de la terre libre est adoptée dans presque toute l'Europe du Nord-Ouest. Et pourtant une nouvelle dimension de l'esclavage est alors en train de naître, sous le parrainage de l'Europe. L'esclavage s'était maintenu sans discontinuer en Europe méditerranéenne avec l'acquisition de Musulmans rendus esclaves, de Slaves et d'Africains du sud du Sahara. En suivant l'expansion des marchés européens du XVe s. vers l'Afrique, l'Asie et les Amériques, l'Europe augmentera rapidement ses investissements pour se procurer des esclaves.

Malgré la prédominance au sein de la philosophie et de la théologie du principe aristotélicien à portée morale selon lequel il existe un esclavage, au moment même de l'expansion outre-mer des pays ibériques, la chrétienté de ce temps réduit la portée du principe aux seuls infidèles qui ont rejeté la vraie foi. Le grand débat du milieu du XVIe s. qui a lieu à Valladolid en Espagne sur la légitimité de réduire en esclavage les Indiens est le dernier à invoquer ouvertement l'autorité d'Aristote au sujet de l'esclavage naturel. Dans la mesure où des arguments traditionnels sont utilisés pour soutenir l'esclavage dans le Nouveau Monde, ils se réfèrent au fait que les Écritures le tolèrent de toute évidence et qu'il permet la rédemption des idolâtres.

Dans le cas des pays d'Europe de l'Ouest où le droit théorique favorise la liberté en métropole, il reste que la loi civique classique est riche en précédents pour justifier la réapparition de l'esclavage, outre-mer. Tout en rejetant la loi romaine comme irrecevable dans leurs patries, les gouvernements du Nord-Ouest de l'Europe acceptent ses codes comme applicables à leurs territoires hors d'Europe. L'esclavage sera géographiquement et racialement délimité pendant le premier siècle et demi de l'expansion coloniale de l'Europe du Nord-Ouest (de 1600 environ à 1750). C'est cette situation qui se trouve évoquée dans les *Deux Traités sur le gouvernement* de John Locke. Le philosophe y dénonce explicitement l'esclavage comme un état trop vil pour être défendu par un Anglais. Mais il n'en reste pas moins que l'œuvre de Locke justifie implicitement, que ce soit en dehors du contrat social ou pour les besoins de la propriété, une vigoureuse expansion des colonies esclavagistes menée par des Anglais comme lui (I, sect. 130, 2, sect. 2).

La différence entre l'Antiquité et la modernité est essentielle. D'un point de vue moral, l'esclavage repose désormais sur des bases précaires. Dans le monde, les pays du nord-ouest de l'Europe se sont assurés du développement de l'esclavage en convenant d'un clivage géographique. En Europe, l'idée selon laquelle l'esclavage est moralement dégradant et historiquement anachronique se renforce, alors même que l'esclavage se développe à l'étranger. L'esclavage ne se fonde plus sur le principe communément admis d'universalité et de centralisme, mais sur la différence et l'éloignement géoclimatique (Drescher, 1987, chap. 1).

L'universalisation de l'antiesclavagisme

Bien que le jugement moral qui dénonce l'esclavage comme une chose mauvaise et dégradante ne date pas du milieu du XVIIIe s., c'est à ce moment-là que trois facteurs vont contribuer à la naissance et au développement d'une croisade morale dont la visée sera de reconstruire le monde entier à l'image d'une Europe de l'Ouest « libre ».

En premier lieu intervient l'effacement du clivage géographique entre l'Europe et le monde d'outre-mer. Malgré le fait que l'esclavage soit légal dans le monde des colonies européennes, certaines implantations sur la côte continentale de l'Amérique du Nord ressemblent beaucoup à la métropole, par une prépondérance d'habitants européens, par leur culture politique et par la présence de travailleurs libres. Dans le même temps, on amène de nombreux Africains en Europe du Nord-Ouest, notamment en Angleterre, ce qui provoque des conflits sur le plan juridique à cause du risque de déperdition du principe de la terre libre en Europe (Drescher, *op. cit.*, 25-49 ; Peabody, 1996, chap. 2). Enfin, les importantes révolutions politiques qui ont lieu en Amérique du Nord, en France et dans les Caraïbes donnent l'occasion d'actions spectaculaires contre l'esclavage de ce côté-là de l'Atlantique. La Déclaration d'indépendance américaine (1776) et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789) fournissent un nouveau cadre de référence pour des remises en cause collectives de l'esclavage, autant par des esclaves que par des citoyens libres (Blackburn, 1988, 109-264).

Le deuxième élément important sera le fait que l'esclavage se soit progressivement privé, au cours du XVIIIe s., de toute portée morale. Avec la montée de la philosophie sociale laïque et matérialiste, les systèmes de valeurs traditionnels qui ont soutenu les pratiques d'esclavage s'affaiblissent. Plus que tout autre penseur, Montesquieu met la question à l'ordre du jour des Lumières européennes. Invoquant le critère du bonheur humain, il encourage chacun à expérimenter en imagination le renversement des rôles entre maître et esclave. La prémisse fondamentale d'un tel renversement de rôles est l'importance que Bodin a accordée au fait que les êtres humains partagent les mêmes caractéristiques, et le refus de la notion classique d'une hiérarchie tranchée entre les personnes selon leurs qualités. Méprisant les thèses d'un esclavage inscrit dans l'ordre naturel, Montesquieu ne retient que l'argument « moderne » selon lequel les climats tropicaux rendent les hommes peu enclins à des travaux de force s'ils n'y sont pas contraints (*L'Esprit des lois*, liv. 15, chap. 7-8, p. 222-223). La mise au point de Montesquieu sur l'esclavage fait partie d'une réflexion plus large sur la nature humaine qui s'élabore tout au long des XVIIe et XVIIIe s. Elle concerne la reconnaissance universelle de l'autonomie individuelle en tant que point de départ de l'évaluation de la condition humaine. La satisfaction des besoins matériels des individus et du bien-être collectif, du bonheur ordinaire des gens ordinaires, bouscule le souci que la tradition morale classique avait de la vertu ainsi que la notion chrétienne de péché. Le début de cette ouverture date de la génération de Locke, mais ces idées n'atteindront leur pleine maturité que dans la deuxième moitié du XVIIIe s.

Satisfaire aux nécessités premières de la vie et combler les besoins d'une maisonnée – choses que l'Antiquité avait considérées comme une préoccupation inférieure, du ressort des animaux, des étrangers, des femmes et des esclaves – devient « l'affaire naturelle de l'humanité » (Berry, 1994, 154). Il faut tenir compte, comme jamais auparavant, des motivations de tous pour parvenir à une production efficace et réaliser le bonheur du plus grand nombre. Lorsque Adam Smith enseigne à ses étudiants que « l'opulence et la liberté » sont les deux plus grands bienfaits que peuvent posséder les hommes (Smith, 1982, 185), il veut dire que la liberté est liée aux désirs individuels et à l'accumulation, qu'elle dépend des buts quotidiennement fixés par les intérêts économiques privés et individuels (Berry, *op. cit.*, 152).

Selon les anti-esclavagistes, l'esclavage est moins efficace que le travail libre, il sape la croissance de la population, ne stimule pas la productivité et diminue le désir collectif d'obtenir plus de confort. L'esclavage aussi corrompt les riches en valorisant la paresse et la cruauté. Comme l'a écrit Benjamin Franklin, « les esclaves rendent mauvaises les familles qui les utilisent ; les enfants blancs deviennent orgueilleux, perdent le goût du travail et, élevés dans la paresse, sont inaptes à gagner leur vie en travaillant » (1961, IV, 231). Un siècle plus tard, Tocqueville fait le même rapprochement entre vie économique et morale, quand il compare le Kentucky léthargique des esclaves à un Ohio dynamique où le travail est libre (*Démocratie en Amérique,* I, chap. 10, 360-361) – présupposant lui aussi que gagner sa vie en travaillant est une vertu honorable et essentielle. Dans l'Antiquité, en revanche, philosophes et moralistes se souciaient plutôt des effets nocifs que pouvait avoir un excès de travail : « Aucun moraliste ancien n'aurait pensé qu'il était pernicieux d'être inapte à gagner sa vie par le travail. Au contraire, c'était là l'idéal d'un véritable homme libre » (Finley, *op. cit.*, 100). La morale de l'Antiquité est soudain considérée comme aussi étrange que son esclavage. Les Romains avaient, dit Tocqueville, une étrange notion de l'honneur selon qu'il s'agissait d'un citoyen, d'un étranger ou d'un esclave (*Démocratie,* II, 242). La morale se fonde désormais sur un choix universaliste et substitue des contraintes anonymes d'interdépendance à des relations de domination personnelle. L'idéal ancien de l'esclavage s'est dévalué au profit de la production et de la consommation libres.

Ces réflexions ne contribuaient pourtant aucunement à faire de l'*anti*-esclavagisme, ou opposition de principe à l'esclavage, une vertu. Ceux qui raisonnaient en termes naturalistes pour montrer que le travail libre détient une supériorité naturelle, étaient les mêmes qui s'efforçaient d'expliquer, en ayant recours aux mêmes raisons naturelles, la persistance de l'esclavage et l'expansion qu'il connaissait à leur époque. Au mieux, l'esclavage devait prendre fin au terme de transformations lentes et imperceptibles, comme ce fut le cas pour l'esclavage européen, ou encore grâce à une révolution d'esclaves. De plus, dans les propos des économistes classiques, une autre chose restait moralement ambiguë. D'après les conceptions qu'ils défendaient, le développement de la liberté des êtres humains allait de pair avec le développement des richesses et la sécurité accrue des droits à la propriété. Or, l'expansion continue de l'esclavage outre-mer était à l'origine d'un net conflit idéologique entre toute forme de contestation de l'esclavage et le droit des maîtres à la propriété des personnes.

Il fallait un autre mouvement d'idées, non seulement pour retirer sa caution morale à l'esclavage, mais aussi pour rendre véritablement morale l'opposition à l'esclavage. Un tel mouvement est venu de la tradition religieuse elle-même, laquelle pendant dix-sept cents ans, n'a cessé de renouveler une forme de compromis avec l'esclavage. De temps en temps, des théologiens ont insisté pour tempérer certains aspects de l'esclavage. Mais l'abolition du statut de l'esclavage n'a jamais été un but formel de la chrétienté en tant qu'ins-

titution. Les premières collectivités à dénoncer le principe de l'esclavage sont les héritiers de sectes perfectionnistes plus anciennes. Alors qu'en général ces sectes refusent ou se dégagent de tout engagement dans la vie économique, la secte anglo-américaine, la Société des Amis, c'est-à-dire les Quakers, est la seule au XVII[e] s. dont l'action radicale lui permettra de devenir institutionnellement stable, politiquement puissante (en Amérique) et profondément impliquée dans le système d'esclavage outre-Atlantique. Au XVIII[e] s., une crise éclate au sujet des exigences coercitives des esclavagistes ; elle se termine par le retrait collectif des Quakers de tout système esclavagiste (Davis, *op. cit.*, chap. 10). Des situations similaires se produiront avec le renouveau du protestantisme à la fin du XVIII[e] s. et susciteront un large front œcuménique contre le système esclavagiste dans la région anglo-américaine de la côte Atlantique, là où ce système est le moins implanté économiquement.

La plus grande innovation morale attachée à ce tournant qui conduit la religion à s'opposer à l'esclavage est son invention selon laquelle les personnes qui ne possèdent pas d'esclaves sont également coupables. Quelques groupes religieux populaires réussirent à convaincre un grand nombre d'individus, qui ne font que consommer le sucre cultivé par les esclaves, qu'ils sont coupables de péché mortel et de crime capital. On demande en fait à des gens ordinaires de réaliser émotionnellement ce que Montesquieu avait demandé à l'élite de ses lecteurs : imaginer le renversement des rôles entre esclave et maître, entre producteur contraint et consommateur libre. La nouvelle consommation en masse de sucre en Angleterre à la fin du XVIII[e] s. est présentée comme un acte de communion cannibale : ce que l'on tourne au fond de sa tasse de café ou de thé, c'est le sang des esclaves.

Pour la première fois dans l'histoire, la discussion sur l'esclavage se féminise en même temps qu'elle fait intervenir la notion de consommation. En tant que maîtresses de maison et figures de la compassion, les femmes mettent un point d'honneur à devenir des acteurs moraux et politiques efficaces. La Grande-Bretagne de la fin du XVIII[e] s. produit les premiers débats publics et écrits polémiques de femmes sur la question de l'esclavage. D'autres mouvements réformistes contestataires ont tôt fait d'invoquer l'esclavage pour leurs propres fins. À demander aux gens de s'identifier aux esclaves dans leurs souffrances, on voit l'esclavage devenir la métaphore centrale du discours moral à propos d'autres souffrances : celle des travailleurs (esclaves du salaire), des femmes, des enfants et des animaux (Midgley, 1993 ; Drescher, 1987, 158-161).

La génération d'abolitionnistes britanniques qui suit la première attaque réussie contre le marché des esclaves sur les terres britanniques d'outre-Atlantique (1807) envisage l'abolition totale de l'esclavage dans le monde entier. La succession des événements qui marquent la fin de l'esclavage et du trafic des esclaves outre-Atlantique entre les années 1780 et 1880 frappe les contemporains comme une des transformations les plus extraordinaires de l'histoire de l'humanité. En 1890, l'esclavage est aboli partout dans le Nouveau Monde et l'antiesclavagisme se trouve globalement lié à la politique officielle de l'impérialisme européen (Davis, 1984, 107-116). Le caractère explicitement altruiste de la croisade antiesclavagiste, qui oppose la moralité au profit, semble prouver que l'édification des masses populaires peut aller de pair avec le développement moral de l'humanité. Aux yeux de Tocqueville, il est essentiel que les intérêts économiques et politiques britanniques aient résisté à l'émancipation jusqu'à ce que le torrent populaire prévale et l'emporte (*Œuvres*, t. III, vol. 1, 90-91). Pour John Stuart Mill, ce n'est pas « par un changement quelconque dans la distribution des intérêts matériels, mais par la progression des convictions morales, que l'esclavage des nègres a été arrêté dans l'empire britannique et ailleurs... » (1951, 183-184). L'abolition de l'esclavage est donc la preuve irréfutable de la puissance de l'impératif moral.

À l'époque de l'émancipation des esclaves, la défense de l'esclavage qui se fonde sur les raisons morales les moins équivoques vient du sud des États-Unis, entre 1820 et 1860. Les Sudistes élaborent une double défense de l'esclavage dans des termes paternalistes et racistes. Leurs arguments utilisent des termes beaucoup plus moraux que ceux d'Aristote. La maison du planteur du Sud est bien plus que le cadre où s'exerce l'action publique. C'est le lieu d'une moralisation intense des esclaves. Le maître fait tout son possible pour entretenir la dépendance et la loyauté de ses esclaves. Seuls ceux qui dévient ou résistent à son ordre moralisateur sont punis. Dans leur défense morale de l'esclavage, les possesseurs d'esclaves recourent à l'idée de groupe « naturel » comme au fondement de l'institution de l'esclavage beaucoup plus rigoureusement que ne l'avait fait Aristote. Ils fondent leurs arguments pour défendre l'esclavage sur l'existence d'une unique race inférieure, conçue de manière providentielle pour l'esclavage, la domination, et pour recevoir une éducation morale. Les Sudistes, partisans de l'esclavage, soulignent également une dimension proprement « moderne » de leur conviction. Les possesseurs d'esclaves adhèrent à l'idée contemporaine selon laquelle le monde se transforme de manière positive par le développement de la puissance, de la religion et de l'innovation économique occidentales. Cependant, ils rejettent totalement la notion de travail libre comme étant le meilleur fondement pour une république libre. Montrant du doigt les ravages de l'industrialisation des États du Nord et de l'autre côté de l'Atlantique, le système social sudiste est proposé comme « modèle d'un ordre mondial moralement et esthétiquement supérieur » (Geno-

vese, *The Slaveholders Dilemma,* 69). L'esclavage offrirait la seule forme d'organisation du travail où les intérêts du capital et la main-d'œuvre soient harmonieusement combinés, et qui évite l'appauvrissement économique et la désorientation morale. Puisque toutes les sociétés ont besoin d'un « marche-pied » de main-d'œuvre avilie sur lequel se tenir, le Sud a heureusement « trouvé une race adaptée à ce but » (*ibid.,* 93). La défaite sudiste de la guerre civile américaine sera largement interprétée comme la preuve décisive du lien entre le progrès moral et la fin de l'esclavage.

La moralité et l'esclavage après l'âge de l'émancipation

En 1890, après l'abolition légale de l'esclavage aux Amériques et la soumission des colonies à l'abolitionnisme par des traités internationaux, l'hégémonie morale de l'antiesclavagisme paraît assurée. Pourtant, au moment même où les libertés individuelles semblent l'emporter en Europe d'un point de vue idéologique, au moment même où elles semblent se développer partout ailleurs dans la foulée de l'impérialisme occidental, une dévaluation sérieuse des fondements moraux de l'antiesclavagisme apparaît. Dans l'Allemagne du XIX[e] s., à l'écart des mobilisations contre l'esclavage qui ont marqué le début du siècle, on assiste à la renaissance académique intense d'un humanisme classique. Dans ce milieu, on rationalise l'esclavage en y voyant le préalable historique à « cet esprit libéral qui ne s'est manifesté à ce point chez aucun autre peuple, c'est-à-dire au rôle spirituel d'attitudes nobles et vraiment grandes, réellement dignes d'un homme libre » (Finley, 1980, 57). Se référant à ce constat humaniste, Friedrich Nietzsche dévalue la totalité du cadre de référence humanitaire dont la réalisation emblématique était l'abolition de l'esclavage en tant que propriété. Si le raisonnement sudiste en faveur de l'esclavage s'enracine dans les Écritures et la chrétienté, suivant la perspective nietzschéenne, la tolérance chrétienne de l'esclavage pendant dix-sept siècles est insignifiante comparée à la subversion judéo-chrétienne de la « moralité de maître » du monde antique. L'admiration qu'avait l'Antiquité païenne pour les différences naturelles de rang, pouvoir et vertu, a été subvertie par une morale contraire valorisant la faiblesse, la docilité et la soumission, autrement dit, tous les malheureux, « les malades des classes inférieures, les esclaves du travail ou les prisonniers, ou les femmes qui sont le plus souvent à la fois esclaves du travail et prisonnières » (Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, III, 18, p. 323). Cette « moralité d'esclaves », née d'une religion qui valorise avant tout ses origines d'esclaves, triompha politiquement pendant la Révolution française. La démocratie, le féminisme et le socialisme, qui parlent de droits, de compassion, de suffrage universel, ne sont que l'ultime version de cette moralité d'esclaves. Si le monde moderne a développé une « conscience coupable » à propos de l'esclavage, « elle n'est que le miroir de la nature décadente de la modernité et de ses valeurs ». De quelque manière qu'on aborde sa réévaluation de la morale, il est clair que Nietzsche attribue systématiquement les attaques contre l'esclavage à des valeurs débilitantes et à des caractéristiques négatives ; la féminité, la chrétienté, la démocratie, la compassion, le parlementarisme, la représentation populaire, la culpabilité et la pitié. Bien que Nietzsche ne fasse jamais de l'esclavage un objet de dépréciation systématique, il prend pour cible la Grande-Bretagne, cœur de l'abolitionnisme et du libéralisme politique, comme le lieu du « plébéisme des idées modernes », de la « pernicieuse anglomanie des “idées modernes” » (*Par-delà le bien et le mal,* § 253), de médiocrité, du méthodisme qui font « grogner un peu de morale » (*ibid.,* § 252). Même les idées bien anglaises qui pourraient remettre en cause la morale des esclaves, telles que le darwinisme, sont affaiblies en Grande-Bretagne par la tradition évangélique de l'amour pour son prochain (Wright, 1994, 336-337).

Quel que soit le lien discutable entre la réévaluation nietzschéenne de l'esclavage et les bouleversements en Europe au XX[e] s., la réapparition la plus significative de l'esclavage au XX[e] s. aura lieu en Europe continentale. L'idéologie nazie désigne certains groupes comme destinés à servir, et la Seconde Guerre mondiale, en peu de temps, permet une des expansions les plus rapides et les plus massives de l'esclavage dans l'histoire de l'humanité. En 1945, après quatre ans de domination nazie, il y a plus de sept millions et demi de travailleurs captifs en Europe, alors qu'il y avait moins de six millions d'esclaves de descendance africaine aux Amériques en 1860. Les Juifs sont désignés pour être anéantis, mais les Slaves et autres minorités prisonnières sont reconnus comme des races serviles. Leurs corps, s'ils ne font pas partie des sélections pour un anéantissement en masse, sont à la disposition de l'État pour des expérimentations, des brigades de travail ou bien des bordels. La défaite des nazis renforcera le consensus public d'avant-guerre contre l'esclavage. La Déclaration des droits de l'homme des Nations Unies (1948) met l'esclavage sur sa liste des violations fondamentales. Tous les États membres souverains ont aujourd'hui légalement aboli l'esclavage en tant que propriété. L'anti-esclavagisme reste le modèle de la croisade morale la plus réussie de l'histoire de l'humanité. Ceux qui veulent mobiliser l'opinion publique contre quoi que ce soit, de l'avortement à la guerre, invoquent la victoire de l'anti-esclavagisme comme preuve de la possibilité de changement des attitudes morales (J. L. Ray, 1989, p. 405-439). Le consensus moral contre l'esclavage a aussi encouragé des mouvements populaires pour réclamer des compensations de la part de descendants d'esclaves. Des

accusations rétrospectives sont lancées contre les descendants reconnus ou putatifs des maîtres.

Après la Seconde Guerre mondiale, un mouvement très important lié à l'anticolonialisme surgit dans le milieu académique. Son but était de *démoraliser* l'antiesclavagisme traditionnel, de lui ôter toute qualité morale. La pitié, la compassion, l'empathie qui étaient, pour Nietzsche, emblématiques de la moralité d'esclave féminisée, démocratisée, socialiste, judéo-chrétienne, deviennent, pour beaucoup de postcolonialistes, le masque du capitalisme, de l'impérialisme ou de l'arrogance raciste (Williams, *Capitalism and Slavery*). Beaucoup de recherches empiriques sur l'histoire de l'esclavage dans la dernière moitié de ce siècle ont sous-tendu cette optique. Les historiens de l'économie ont transformé notre vision de l'esclavage, qui était celle d'un système économique pathologique soutenu par des motivations étonnamment non économiques, en celle d'un système aux motivations économiques très semblables aux motivations des capitalistes qui avaient cours partout depuis cinq siècles (Fogel & Engerman, *Time on the Cross* ; Drescher, *in* G. Oostindie éd., 1995). Et en effet, le succès économique frappant de l'esclavage au Nouveau Monde, jusqu'à sa destruction par le mouvement politique de l'abolitionnisme, fournit un paradoxe essentiel pour l'historiographie de la question. Ce paradoxe a mené les historiens de l'économie à réaffirmer la mise en accusation morale de l'esclavage et les explications non économiques de la fin de l'esclavage (Fogel, 1989, 393-406). Les historiens contemporains, dans leurs études sur l'esclavage, tout comme les gouvernements actuels, ont tendance à se référer moins aux raffinements de la philosophie morale qu'aux concepts réitérés des droits de l'homme qui ont gagné l'assentiment populaire au cours des deux siècles derniers. La nouvelle accusation morale reste enracinée dans le vieux consensus moderne selon lequel tout le monde, selon l'idéal des Lumières, doit avoir accès au bonheur proposé. Chez les philosophes qui s'intéressent à la morale, l'esclavage semble avoir perdu beaucoup de son intérêt comme thème de discussion systématique. Ils disposent de tant d'autres exemples actuels de comportements humains – génocide, racisme, pauvreté, nationalisme, etc. Là où des philosophes comme Aristote ou Nietzsche restent intéressants en tant que catalyseurs de discours, leur point de vue spécifique sur l'esclavage n'a pas une grande place. Au fur et à mesure que la philosophie formelle se montre sensible aux critiques de la moralité inspirées par un point de vue relativiste, l'esclavage a pris, dans l'historiographie, le statut d'une institution humaine des plus privées de valeur, cependant que l'antiesclavagisme garde toujours le statut populaire d'avoir été le mouvement qui a remporté l'une des plus grandes victoires de l'histoire.

► ARISTOTE, *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1962 ; *Les Politiques*, tr. par P. Pellegrin, Paris, Flammarion « GF », 1990. — BAKER J. H., « Personal liberty under the common law of England, 1200-1600 », *in* DAVIS R. W. éd., *The Origins of Modern Freedom in the West*, Stanford, Univ. Press, 1995. — BENDER T. éd., *The Antislavery Debate : Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*, Berkeley (Cal.), Univ. of California Press, 1992. — BERRY C. J., *The Idea of Luxury : A Conceptual and Historical Investigation*, Cambridge (MA), Univ. Press, 1994. — BLACKBURN R., *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Londres, Verso, 1988. — BODIN J., *Les Six livres de la République*, 6 vol., Paris, Fayard, 1986. — DAVIS D. B., *Slavery and Human Progress*, New York, Oxford Univ. Press, 1984 ; *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1966 (repr. New York, Oxford Univ. Press, 1988) ; *In the Image of God : Religion, Value and Our Heritage od slavery*, New Haven, Yale Univ. Press, 2001. — DRESCHER S., *Capitalism and Antislavery : British Mobilization in Comparative Perspective*, New York, Oxford Univ. Press, 1987 ; *The Mighty Experiment : Free Labor versus Slavery in British Emancipation*, New York, Oxford Univ. Press, 2002. — ELKINS S. M., *Slavery : A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1959. — ENGERMAN S., DRESCHER S. & PAQUETTE R. éd., *Slavery*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2001. — FINLEY M. I., *Ancient Slavery and Modern Ideology*, New York, Viking Press, 1980 (trad. fr., *Esclavage antique et Idéologie moderne*, Paris, Minuit, 1981). — FOGEL R. W., *Without consent or Contract : The Rise and Fall of American Slavery*, New York, Norton, 1989. — FOGEL R. W. & ENGERMAN S. L., *Time on the Cross*, Boston, Little Brown, 1974 (repr. New York, Norton, 1989). — FRANKLIN B., *The Papers of Benjamin Franklin*, éd. L. W. Labaree, New Haven, Yale Univ. Press, 1961. — GARNSEY P., *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — KEIZER A. R., *Black subjects : identity formation in the contemporary narrative of slavery*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 2004. — LECKY W. E. H., *A History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, 2 vol., Londres, Longmans, Green, 1869. — LENGELLE M., *L'Esclavage*, Paris, PUF, 1992. — LOCKE J., *Two Treatises of Government*, éd. P. Laslett, Cambridge, Univ. Press, 1970 (trad. fr. D. Mazel, *Second Traité* ou *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion « GF », 1984 et 1992). — MIDGLEY C., *Women against Slavery : The British Campaigns* (1780-1870), New York, Routledge, 1993. — MILL J. S., *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, New York, Dutton, 1951 (trad. fr. C. Audard, *Utilitarisme*, Paris, PUF « Quadrige », 1998). — MONTESQUIEU (C. L. de Secondat de), *De l'esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Nagel, 1950. — NIETZSCHE F., *Par-delà le bien et le mal*, trad. fr. C. Heim, I. Hildenbrand & J. Gralien, Paris, Gallimard, 1971 ; *La Généalogie de la morale*, trad. fr. C. Heim, I. Hildenbrand & J. Gralien, Paris, Gallimard, 1971. — OOSTINDIE G. éd., *Fifty Years Later : Antislavery, Capitalism and Modernity in the Dutch Orbit*, Leiden, KITLV, 1995. — PATTERSON O., *Slavery and Social Death : A Comparative Study*, Cambridge (MA), Harvard Univ. Press, 1982. — PEABODY S., *« There are no Slaves in France » : The Political Culture of Race and Slavery in Eighteenth-Century Paris Forthcoming*, New York, Oxford Univ. Press, 1996. — PELTERET D. A. E., *Slavery in Early Medieval England : From the Reign of Alfred until the Twelfth Century*, Rochester (NY), Boydell Press, 1995.

— RAY J. L., « The abolition of slavery and the end of international war », *International Organization*, 43:3, 1989, p. 405-439. — RAYNAL G.-T., *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, 4 vol., Genève, J.-L. Pellet, 1780. — SALA-MOLINS L., *Les Misères des Lumières sous la raison, l'outrage*, Paris, Laffont, 1992. — SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, éd. A. Skinner & R. Meed, Indianapolis, Liberty Classics, 1981 (trad. fr. P. Taieb, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, PUF, 1996) ; *Lectures on Jurisprudence*, Indianapolis, Liberty Classics, 1982. — TOCQUEVILLE A. DE, *Œuvres*, t. III, *Écrits et Discours politiques*, 3 vol., éd. A. Jardin, Paris, Gallimard, 1962-1990 ; *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1951. — TORRES D., *Esclaves*, Paris, Phébus, 1996. — VLASTOS G., *Platonic Studies*, Princeton, Univ. Press, 1981, 2e éd. — WALLON H., *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, Paris, Laffont, 1988. — WILLIAMS E., *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill (NC), Univ. of North Carolina Press, 1944 (repr. 1994). — WRIGHT R., *The Moral Animal : The New Science of Evolutionary Psychology*, New York, Pantheon Books, 1994. — Coll. : *Les Abolitions de l'esclavage de L. F. Sothonay à V. Schoelcher : 1793, 1794, 1848*, Actes du colloque international tenu à l'Université de Paris les 3, 4, 5 févr. 1994 (Presses Univ. de Vincennes, UNESCO, 1995).

Seymour DRESCHER

→ *Anthropologie ; Antiquité ; Aristote ; Autonomie ; Citoyen , Droits , Impartialité ; Montesquieu ; Nietzsche ; Racisme ; Relativisme moral ; Tocqueville ; Travail.*

ESPÉRANCE

Les auteurs grecs émettent au sujet de l'espérance humaine des opinions différentes. Pour ceux de la période archaïque, comme Homère, Hésiode, Théognis, Pindare, elle est une attente de l'*à-venir* qui s'appuie sur une estimation rationnelle. Cette connaissance du futur n'est pas absolument certaine et fiable, mais elle reste de l'ordre de l'opinion. Les auteurs grecs postérieurs, entre autres Euripide et Thucydide, rejettent cette conception et définissent l'espérance, l'attente, en relation avec la confiance, comme un désir ou un souhait. Les Pères et les scolastiques l'abordent plutôt sous l'angle de la vertu théologale, bien qu'un courant de pensée s'y oppose en s'appuyant sur la question disputée de savoir s'il est possible de convoiter Dieu légitimement. Certains la conçoivent aussi comme une passion-espoir. On retrouve une analyse philosophique de l'espérance dans la pensée moderne chez Kant – pour qui elle constitue l'une des quatre questions principales auxquelles le philosophe doit répondre – comme aussi chez Hume, Mill et Kierkegaard. Descartes, Hobbes, Leibniz, Locke et Spinoza lui accordent peu d'attention. S'écartant d'une analyse de l'espérance humaine centrée sur la personne, certains philosophes modernes l'approchent plutôt sous l'angle du principe moteur de la perfectibilité illimitée de l'homme, du dynamisme eschatologique et historique de l'humanité en marche vers un état de perfection immanent à la temporalité. La notion d'espérance fut mise en question par la montée du nihilisme exprimé par Nietzsche et Cioran, comme aussi par des événements tels que Verdun, Auschwitz et Hiroshima. L'homme de l'ère nucléaire est devenu pour la première fois de son histoire « le maître de l'apocalypse » (G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, t. I, Munich, Beck, 1956, 2e éd., 1992, 239), se trouvant constamment sous l'épée de Damoclès – d'une mort collective – qui réduirait à néant le principe d'une espérance historique tendant vers l'instauration de la *Heimat* (Bloch, *Le Principe Espérance*, 1976, t. III, 560). Il est également menacé depuis Auschwitz par la réduction des personnes à des choses (T. W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992, 290 ; Anders, *op. cit.*, t. II, 1980, 2e éd., 1992, 21 *sq.*, 111 *sq.*), à une masse que l'on peut utiliser et transformer à son gré. L'espérance humaine a été, en outre, traitée comme une belle idée sans réalité concrète, une folie, une consolation, voire le pire des maux (Nietzsche, *Humain, trop humain*, in *Œuvres*, 2 t., Paris, Laffont, 1993, § 71), un cadeau empoisonné que les dieux auraient infligé à l'homme. Dans un tel contexte historique, une réaction en vue d'analyser philosophiquement la notion d'espérance humaine personnelle *et* historique des points de vue phénoménologique, anthropologique, métaphysique, éthique et politique, est née : dès les années 1930 et 1940 dans les milieux germanophones et francophones, puis en discussion avec l'existentialisme, pour retrouver une nouvelle vigueur dès les années 1960 et 1970 sous l'implusion du célèbre ouvrage de mille six cents pages de Bloch, *Le Principe Espérance*, et seulement dès 1980, dans le monde anglo-américain. L'analyse philosophique de l'espérance humaine qui est constitutive de l'homme *en route* n'a ainsi pas été « aussi inexplorée que l'Antarctique », comme le soutient Bloch (t. I, 13), mais elle a toujours constitué un sujet de réflexion au cours de l'histoire de la pensée, bien qu'on l'ait traitée d'ordinaire *en passant*.

Ontologie du ne-pas-encore-être

Une philosophie de l'espérance se place sous le signe d'une *herméneutique du temps* qui constitue « le fond ontologique original de l'existentialité du *Dasein* » (Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, 287), et qui fonde une ontologie du devenir et du changement où l'être n'est pas déterminé statiquement, mais se caractérise par une continuelle tension dynamique vers un « au-delà de soi » (*ibid.*, 241), un processus ouvert d'inachèvement, d'infinies possibilités qui ne sont pas encore réalisées et dont la catégorie du *possible* constitue le pivot. L'espérance humaine, cette projection, passionnelle ou cognitive, libre ou déterminée, vers un *à-venir* potentiel, ne peut exister et s'épanouir que là où son support est ontologiquement constitué par un *ne-pas-encore-être* qui est compris de manière distincte selon les auteurs. Elle

est insérée dans une dialectique entre le passé et l'avenir, le statique et le dynamique, ou entre, d'une part, un *être-minimum*, un *posséder-un-minimum*, un *ne-pas-encore-être* qui est plus qu'un *ne-pas-être* et, d'autre part, un *être-pleinement*, un *posséder-pleinement*. Elle est l'entéléchie du *Dasein en route*, du devenir de la personne et/ou de la communauté vers sa plénitude substantielle et accidentelle et son accomplissement. Une ontologie du statique, que l'on retrouve dans les attitudes de désespoir et de présomption, rend une philosophie de l'espérance impossible. Se référant à son matérialisme dialectique, à son interprétation de la « gauche aristotélicienne » qu'Avicenne et surtout Averroès ont soutenue, Bloch affirme que la matière n'est pas comprise comme un étant fixe et inchangeable, mais comme un étant d'après la possibilité ou comme un étant-en-possibilité, duquel peuvent naître toutes sortes de formes du réel et qui est corrélatif de la catégorie du possible réel. La matière, qui est identifiée à Dieu et qui est un pur être-réel sans aucune forme déterminée, constitue la cause première et absolue de toute production ultérieure des formes, la base de l'utopie, le terrain de l'anticipation réelle. Renversant la formule de Hegel, qui affirme que le sujet doit se développer selon l'idée qui s'y trouve incluse, Bloch soutient que l'essence du sujet ne se développe que dans le processus dynamique et utopique historico-temporel de l'*à-venir* : S n'est pas encore P, c'est-à-dire que le sujet n'est pas encore le prédicat. Alors que Bloch conçoit une *dynamis* indépendamment d'une *ousia*, Pieper, qui lie les concepts de possibilité et de substance, soutient à l'encontre de Sartre, que la nature de l'homme possède une essence précise, reçue dès le premier instant de son existence, qu'il lui faudra encore actualiser, non pas au niveau de son espèce, mais au niveau de son agir, au moyen des vertus.

Caractéristiques de l'espérance humaine

On distingue communément entre *espoir* et *espérance*, qui s'opposent quant à leur finalité, à leur objet propre, ainsi qu'à leur degré d'enracinement dans la personne, tout en ayant certains traits en commun. L'objet de l'espoir prend des formes différentes selon le temps, le lieu, les circonstances et le développement de la personne. Il se caractérise par la pluralité, la diversité, le changement constant, la contingence. Il est clairement déterminé, ce qui permet de le définir, de le compter et de le distinguer. Le langage courant, appuyé par l'expérience empirique et historique de personnes se trouvant dans des situations apparemment sans issue – condamnés à mort, malades incurables, prisonniers –, ne donne le nom de désespéré, au sens le plus fort du terme, à l'être humain qui a perdu tous ses espoirs (ses projections vers l'*à-venir*) : cet homme continue à espérer d'une *espérance fondamentale*. L'objet – dont la forme exacte reste voilée, inconnue – de cette espérance est unique et toujours identique par essence, totalisant et final. La très grande majorité des philosophes de l'espérance contemporains l'identifie à l'accomplissement et l'apaisement pléniers de la personne et/ou de la communauté. L'accomplissement personnel et l'accomplissement interpersonnel convergent dans le modèle ontologique de communion, d'intersubjectivité, alors qu'ils divergent dans celui du système, de la volonté-nature, du sujet-objet.

On différencie deux sortes de *passion-espoir*, ce mouvement de l'irascible qui est orienté vers un bien accessible, ardu et futur, et que l'on rencontre aussi chez l'animal. D'une part, celle dont l'homme est capable d'atteindre l'objet par ses propres moyens : l'espoir pur ; d'autre part, celle dont il ne peut atteindre l'objet qu'en ayant recours à autrui : l'espoir impur, c'est-à-dire comportant une certaine attente, tension appétitive qui présuppose une connaissance cognitive. Il existe aussi une *passion-espoir accompagnée des vertus morales de magnanimité et d'humilité* qui font participer la passion-espoir – qui est indifférente et neutre quant à la valeur morale – à la raison, la réglant quant à son agir moral, la corrigeant de possibles déviations. On peut parler ici d'expectations rationnelles et calculables, qui peuvent être mises en relation avec la vertu intellectuelle et morale de prudence et auxquelles vient se greffer de manière intime, sans cependant faire partie de sa nature, la passion-espoir. La passion-attente croît à partir de l'instinct fondamental de la faim, exprimant un manque non seulement physique et psychique, mais aussi métaphysique. Elle pousse l'être humain et l'humanité (l'histoire) vers cet avoir qui le comblera et le rassasiera pleinement, vers le moment parfait et éternellement présent, le *summum bonum*, le *nunc stans* que Bloch appelle la fonction utopique du *Dasein*. N'étant pas seulement une passion orientée vers un objet qui fait défaut, elle se définit de façon plus essentielle par son intentionnalité cognitive s'orientant vers la recherche consciente du non-encore-conscient des multiples possibilités futures de l'être et de l'histoire pour devenir la *docta spes*, l'espérance éclairée.

La passion-espoir accompagnée des vertus morales de magnanimité et d'humilité, ou la *docta spes*, est-elle une vertu morale acquise ou est-elle de l'ordre du don ? La tradition thomiste semble ne pas accorder de place à la vertu naturelle de l'espérance (Bernard, Tilly, Pinckaers) : l'unique façon de parler d'une vertu d'espérance est de lui accorder le statut de vertu théologale, c'est-à-dire d'une vertu qui se caractérise par un don gratuit et dont l'actualisation de l'objet fait aussi l'objet d'un don échappant à toute *praxis*. Certains philosophes contemporains de l'espérance soutiennent – sans donner cependant d'argumentations, mais se contentant d'une simple affirmation – l'existence d'une vertu d'espérance naturelle qui est constitu-

tive du *Dasein*, c'est-à-dire qui forme la structure fondamentale de l'âme humaine (Edmaier, Laín Entralgo, Landsberg, Nink) et qui n'est pas identique à la vertu théologale d'espérance. Certains vont jusqu'à soutenir que l'espérance fondamentale est la préforme naturelle de l'espérance comprise comme vertu chrétienne (Bollnow, Plügge).

Alors qu'elle semblait en veilleuse, laissant place aux multiples et bruyants espoirs qui ne sont toutefois soutenus que par elle, l'espérance fondamentale – qui est constitutive de la personne, étant le principe moteur du *Dasein*, « l'étoffe même dont notre âme est faite » (Marcel, *Être et Avoir*, 117) ou « consubstantielle à notre vie » (Le Senne, « Introduction à la description de l'espérance », 256) – se manifeste le plus fortement lors d'une situation-limite existentielle où il y a une réelle possibilité de sombrer dans le désespoir.

L'espérance humaine (espoir et espérance fondamentale) est un mouvement intentionnel qui présuppose un acte de connaissance (par les sens ou par la cogitative) d'un bien, qui affecte le sujet et qui est *ardu*, c'est-à-dire qui dépasse l'exercice facile ou le déroulement naturel d'une activité, et elle réclame du sujet un effort particulier, voire exceptionnel. Elle est toujours accompagnée d'un *minimum de certitude* et d'*assurance*, ainsi que de *confiance* dans la possibilité réelle d'atteindre son objet. On n'espère pas quelque chose qu'on est par avance absolument sûr de ne pas pouvoir posséder. Toutefois, l'espérance humaine implique aussi un certain saut, étant donné qu'on ne sait pas avec une certitude totale – si cela était le cas, l'espérance se transformerait en savoir – si l'on atteindra réellement le bien en question ; cette incertitude est due à des facteurs tant extérieurs qu'intrinsèques au sujet dont les racines ultimes sont l'incertitude existentiale et la liberté humaine. La « certitude » de l'espoir s'appuie soit sur une confiance dans les facultés humaines naturelles (celles-ci semblent aptes à atteindre par leur mouvement naturel le bien vers lequel le sujet est tendu), soit sur un calcul des probabilités plus ou moins fiable du futur contingent, probabilités qui peuvent aussi être appréciées par la vertu de prudence. La certitude de l'espérance fondamentale s'enracine dans l'inclination naturelle de la volonté humaine vers la possession du *summum bonum* – comprise de diverses manières –, ainsi que dans une métaphysique de l'être et du bien, impliquant une confiance originelle en l'être, un acquiescement à la totalité de la réalité, dans lequel l'amour, le don et la fidélité jouent des rôles primordiaux. L'espérance humaine, en outre, présuppose un *désir* dont l'actualisation, à savoir la possession de l'objet, est possible. Elle est aussi accompagnée d'*attente* qui est toujours orientée vers une possibilité qui doit ou qui devrait se concrétiser dans un futur plus ou moins proche et qui peut être bonne, mauvaise ou indifférente. Selon sa valeur, diverses émotions viennent s'y greffer, comme celle de la joie, la peur ou l'angoisse. L'espérance humaine est en revanche toujours orientée vers un bien, vers quelque chose d'agréable, de réjouissant, se distinguant ainsi de la *crainte* – la représentation d'un mal futur, destructif ou affligeant – et qui constitue toutefois un de ses éléments. L'espérance humaine implique, de plus, un minimum d'*amour*, compris comme amour de convoitise ou d'amitié ; ce dernier fonde avec les notions de don, de confiance, d'ouverture, de réceptivité et de fidélité une relation interpersonnelle entre un je et un tu qui se synthétisent dans un nous : « J'espère en toi pour nous » (Marcel, *Homo viator...*, 1944, 81 ; Godfrey, *A Philosophy of Human Hope*, 1987, 134 *sq.*). L'espérance humaine personnelle ne peut exister qu'au niveau du nous. Elle est chorale. La *confiance* en des objets contingents et des événements, en l'humanité en marche vers la patrie, en soi-même ou en autrui, ou la confiance première qui s'inscrit dans les profondeurs de la personne et qui est indispensable à l'existence, joue le rôle d'un ressort dynamique de l'espérance humaine sans en constituer néanmoins l'essence. La confiance, qui implique un certain risque, s'exprime par un saut audacieux dans le vide, par une attitude de *croyance* – élément accompagnant l'espérance humaine pour ce qui est de la possibilité réelle d'atteindre dans le futur le bien vers lequel le sujet est tendu – qui s'abandonne au cours des choses ou des événements, ou aux mains de celui qui a la possibilité d'actualiser le bien ardu et possible espéré. L'espérance fondamentale (liée à la liberté) n'est pas de l'ordre d'une prospective rationnelle calculatrice et quantifiable de la croyance au sujet de ce qui est empiriquement possible ou probable, mais elle comporte un moment de « surrationalité », échappant à une programmation, à une maîtrise ou possession de l'*à-venir* ; elle constitue une *réponse* à l'être, un abandon confiant absolu qui ne pose aucune condition, aucune limite, et qui s'appuie sur une ontologie de l'interpersonnalité.

L'espérance s'oppose à la présomption et au désespoir. Le *présomptueux* anticipe la réalisation des possibles, pense l'avoir déjà atteinte ou pouvoir l'atteindre dans un *à-venir* plus ou moins proche. Son ontologie est celle du *déjà-être*. On a, d'une part, *les désespoirs* ou *désespoirs communs*, *journaliers* qui ont des objets multiples, fort variables et superficiels, déterminés et constitués par la temporalité du *Dasein* ; ces désespoirs surgissent soit à la suite d'un échec d'un espoir – ce qui donne lieu à une déception, qui affecte le sujet plus ou moins profondément, puis à un nouvel espoir –, soit à l'instant où le sujet renonce à atteindre le bien espéré. On a, d'autre part, *le désespoir* qui a un objet unique et qui touche le fond de l'existence, l'atteignant mortellement. Il est la conséquence d'un choix volontaire et rationnel et s'enferme dans un temps clos, niant par anticipation, sans en avoir fait l'expérience, la réalisation des possibles en soi

réalisables ; il soutient que tout finira mal, dans le néant absurde, et qu'il est impossible que la personne et/ou l'humanité (l'histoire) puisse un jour se réaliser pleinement. Comparable à une mort anticipée, à « du mort » (Minkowski, « L'espérance », 96), il nie l'ontologie du devenir qui implique une ouverture et une confiance à l'égard de l'*à-venir* et qui projette les possibilités actualisables par la *praxis* et le don, pour la remplacer par une ontologie du *ne-pas-être*, statique, fermée, de l'achevé, sans futur, dont la catégorie de possibilité a été évacuée. Cet état a sa source dans l'*acedia* des Anciens ou l'ennui des Modernes pour qui tout *à-venir* est déjà venu et qui peut s'exprimer par la fuite dans le travail ou le divertissement pascalien. L'espérance fondamentale peut très bien coexister avec une multitude de désespoirs qui n'affectent que superficiellement l'être ; le désespoir, quant à lui, peut coexister avec des espoirs qui se cachent de manière consciente ou inconsciente derrière un certain optimisme.

Espérance humaine, histoire et mort

L'anti-utopie par excellence que constitue la mort (Bloch, t. III, 230-324) vient interrompre brutalement la projection des possibles vers l'*à-venir*. Si la mort devait être l'échec final, le dernier fiasco qui supprime tout futur, tout projet, tout *pouvoir-être*, c'est-à-dire s'il était impossible de la surmonter, l'espérance fondamentale, dont l'objet est l'accomplissement et l'apaisement pléniers de la personne et/ou de la communauté vers lesquels le sujet tend par nature, serait une illusion, une promesse qui ne pourrait pas être tenue, un vice auquel l'homme serait assujetti et qui le tromperait continuellement. Si elle n'était qu'une aspiration incapable de ne rien s'approprier, elle « ne serait que la torture de Tantale » (Le Senne, *op. cit.*, 270) ; Sartre aurait alors raison de soutenir que l'existence est fondamentalement absurde. La mort, qui est le terme final de la vie humaine, est un fait brutal qui provient de l'extérieur des possibilités humaines, détruisant d'un seul coup toutes les possibilités projetées par la liberté. Le *Dasein* est-il un *être-pour-la-mort* ou un *être-pour-l'espérance* ? Faut-il choisir (comme le soutient Bloch dans sa dernière interview) entre « nihilisme ou métaphysique de l'espérance » (cité dans Münster, *Ernst Bloch, messianisme et utopie...*, Paris, PUF, 1989, 264) ? Existe-t-il une raison de l'espérance humaine d'affirmer que malgré la mort tout finira pour le mieux ? Quelle est la légitimité de l'espérance offerte par la philosophie du progrès ou, *via negatio*, du désespoir des nihilistes et des philosophes de l'absurde ? Qu'est-ce qui permet de soutenir avec certitude, face à la mort personnelle ou celle de l'humanité, que tout se terminera soit pour le mieux, soit pour le pire ? Une des réponses possibles est de soutenir que la raison de l'espérance fondamentale s'enracine dans un consentement accompagné d'amour, de disponibilité et de confiance envers la personne, la totalité de la réalité, l'être qui est ontologiquement antérieur au néant et intrinsèquement bon, et que la situation intolérable dans laquelle se trouve le sujet ne peut être définitive et doit comporter une issue. Elle est en outre soutenue par l'existence d'un Créateur qui, sur la base d'une ontologie de l'interpersonnalité et d'une métaphysique de l'amour et du don, ne saurait anéantir sa création. Refusant les images de désirs et de volonté d'une *Incipit vita nova* des religions qu'il qualifie de phantasmes, de *Jenseitsvertröstung* et d'imposture transcendante inventée par la classe dirigeante et les curés pour empêcher le peuple de changer le monde par la *praxis* et de se libérer de son aliénation – « Je vous en conjure, mes frères, *restez fidèles à la terre* et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supraterrestres ! Ce sont des empoisonneurs, qu'ils le sachent ou non » (Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. II, 292) –, Bloch propose trois argumentations en vue de surpasser la mort pour sauvegarder son *Principe Espérance* : la métempsycose (à laquelle il ne se réfère plus dans ses écrits postérieurs), l'exterritorialité de la mort et le héros rouge. Il invente une immortalité de la conscience collective de classe dans laquelle l'individu se fond, n'existant plus sous le mode personnel, immortalité qui reste enfermée dans l'unique dimension de l'immanence historico-temporelle, à laquelle aucun terme n'est fixé et dont le but est la réalisation eschatologique par un mouvement de transcendance sans transcendance et par un activisme sociopolitique du « royaume messianique de Dieu – sans Dieu » (*ibid.*, III, 346, 481 *sq.*) : « *Ubi* Lénine, *ibi* Jérusalem » (*ibid.*, II, 199). Qu'en est-il cependant concrètement pour la personne qui meurt avant que le royaume de liberté soit instauré, voire pour celle qui meurt dans la société sans classes réalisées ? Qu'en est-il de l'espérance, si la *Heimat* ne voit pas le jour, c'est-à-dire si l'homme utilise sa liberté pour s'autodétruire ? Qu'en est-il des mourants du passé qui ont mis leur espérance dans une immortalité temporelle (histoire, œuvres, etc.) ? N'est-elle pas en fin de compte elle-même une *Jenseitsvertröstung* ? Une apocalypse nucléaire totale signifierait une mort collective qui ne peut plus être dépassée par une conscience collective plus grande que celle déjà constituée par l'humanité. Quelle est alors la position à prendre envers l'*à-venir* de l'histoire ? Face à l'anti-espérance incontournable symbolisée par Hiroshima, *Le Principe Espérance* serait-il réduit à néant ? Laisserait-il la place au désespoir nihiliste ? Et si cela était le cas, ne vaudrait-il alors pas mieux se suicider sur-le-champ au lieu d'attendre la fin et souffrir inutilement ? Est-il possible de justifier une espérance s'accompagnant d'une activité historique concrète, malgré la possibilité d'une fin catastrophique de l'histoire ? Face au choix entre une philosophie de l'histoire liée à l'espérance et une philosophie de l'histoire liée au désespoir, on est plus profondément confronté à

une option fondamentale entre deux métaphysiques : celle du néant, où l'être est un mal (lequel est antérieur à l'être) qui tend vers un retour au néant, et celle de l'être. Il s'agit de choisir, en outre, entre une métaphysique de transcendance sans transcendance, où la totalité du réel est emprisonnée dans l'unique dimension de la temporalité, et où l'*à-venir* est pensé uniquement en des termes d'histoire, et une métaphysique où la dimension de la réalité immanente et historique est ouverte à une transcendance avec transcendance à une dimension du réel trans-historique et a-temporelle. La raison de l'espérance peut se fonder soit sur une foi en l'être humain, en sa moralité, sur la confiance que celui-ci ne projettera pas son espèce dans une mort collective, dans une autodestruction – et ce malgré le fait que le progrès de la science ne va pas nécessairement de pair avec celui de la moralité comme l'histoire contemporaine nous a appris [« Le progrès de la civilisation saura-t-il, et dans quelle mesure, dominer les perturbations apportées à la vie en commun par les pulsions humaines d'agression et d'autodestruction ? » se demande S. Freud en 1929 (*Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, 107)] ; soit sur la confiance dans le tout Autre qui, malgré les mauvais choix possibles libres de l'être humain pouvant déboucher sur une catastrophe totale – idée que l'on retrouve tout au long de la pensée occidentale depuis J. de Patmos jusqu'à Soloviev –, veillera à ce que l'humanité atteigne son état final par une transfiguration de la temporalité dans l'intemporalité.

► BALLAY L., *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus, untersucht in seinen Werken : De doctrina christiana ; Enchiridion sive de fide, spe et caritate ad Laurentium and Enarrationes in psalmos I-91*, Munich, Hüber, 1964. — BLOCH E., *Le Principe Espérance* (1954, 1955, 1959), trad. de l'all. par F. Wuilmart, 3 vol., Paris, Gallimard, 1976 *sq.* — BOLLNOW O. F., *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Kohlhammer, 1955. — BOSSENS L., « The Value of Hope », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1999, vol. LIX, n° 3, 667-681. — BOUGEROL J.-G., *La Théologie de l'espérance aux XIIe et XIIIe s.*, 2 t., Paris, Études augustiniennes, 1985. — BRETON S., « Le thème de l'espérance et la réflexion philosophique », *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, Bruxelles, Facultés Univ. Saint-Louis, 1979, 43-62. — COMTE-SPONVILLE A., *Le Mythe d'Icare. Traité du désespoir et de la béatitude*, 2 t., Paris, PUF, 1988. — DAUENHAUER B. P., *The Politics of Hope*, New York / Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986. — DAY J. P., *Hope. A Philosophical Inquiry*, Helsinki, Acta Philosophica Fennica, 1991 (51). — EDMAIER A., *Horizonte der Hoffnung. Eine philosophische Studie*, Regensburg, Fr. Pustet, 1968. — EVANS C. S., *Existentialism : The Philosophy of Despair and the Quest for Hope*, Dallas (Texas), Probe Ministries International, 1984. — FAHRENBACH H., *Wesen und Sinn der Hoffnung*, Heidelberg, Dissertation bei der Ruprecht-Karl-Univ., 1956. — FENDT G., *For What May I Hope ? Thinking with Kant and Kierkegaard*, New York / Berne / Francfort-sur-le-Main / Paris, P. Lang, 1990. — FITZGERALD R. éd., *The Sources of Hope*, Australia, Pergamon Press, 1979. — GODFREY J. J., *A Philosophy of Human Hope*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publ., 1987. — GRENTRUP T., *Hoffen und Vertrauen*, Würzburg, Echter-Verlag, 1948. — GRIMALDI N., *Ontologie du temps. L'attente et la rupture*, Paris, PUF, 1993. — HALPIN D., *Hope and education : The role of the utopian imagination*, London/New York, Routledge Falmer, 2003. — JASPERS K., « Die Hoffnung », *Merkur*, Munich, 1963 (17), n. 181, 213-222. — KIERKEGAARD S., *La Maladie à la mort*, in *Œuvres*, t. 16, Paris, L'Orante, 1971. — LACOSTE J. L., *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris, PUF, 1990. — LADRIÈRE J., « Raison et eschatologie », *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 55, n. 4, 173-192. — LAIN ENTRALGO P., *L'Attente et l'espérance. Histoire et théorie de l'espérance humaine*, trad. de l'esp., Paris, Desclée de Brouwer, 1966. — LANDSBERG P.-L., *Essai sur l'expérience de la mort et Le Problème moral du suicide*, Paris, Le Seuil, 1951, 1993. — LE SENNE R., « Introduction à la description de l'espérance », *La Découverte de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955, 245-278. — MARCEL G., *Être et Avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935 ; *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier, 1944. — MENXEL F. VON, *Elpis. Espoir. Espérance. Études sémantiques et théologiques du vocabulaire de l'espérance dans l'Hellénisme et le Judaïsme avant le Nouveau Testament*, Francfort-sur-le-Main / Berne / New York, P. Lang, 1983. — MIDDENDORF H., *Über die Hoffnung*, Würzburg, K. Triltsch, 1937 (rééd. 1985, Amsterdam / Würzburg, Rodopi). — MINKOWSKI E., « L'espérance », *Tijdschrift voor Philosophie*, 1959 (21), n° 1, 96-107. — MOLTMANN J., *Théologie de l'espérance*, trad. fr., Paris, Le Cerf-Mame, 1970. — MUYSKENS J. L., *The Sufficiency of Hope*, Philadelphia, Temple Univ. Press, 1979. — PIEPER J., *Über die Hoffnung*, 1935, Munich, Kösel, 7e éd., 1977 ; *Hoffnung und Geschichte*, Munich, Kösel, 1967. — REVERS W. J., *Über die Hoffnung. Die anthropologische Bedeutung der Zukunft*, Salzbourg/Munich, Anton Pustet, 1967. — RICŒUR P., « Hope and the structure of philosophical systems », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1970 (44), 55-69. — RORTY R., *L'Espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995. — SCHERER G., *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985. — SCHUMACHER B., *Une philosophie de l'espérance. La pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, Paris, Le Cerf, 2000 (trad. all. : Maing, Matthias Grünewald, 2000) ; « Deux philosophes contemporains allemands de l'espérance : Ernst Bloch et Josef Pieper », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1999, n° 1, 105-132. — SHADE P., *Habits of hope : A pragmatic theory*, Nashville, Vanderbilt Univ. Press, 2001. — STEMPEL J., *When beliefs fail : A psychology of hope*, West Chester, Pa., Chrysalis Books, 2001. — THOMAS E. L., *Emmanuel Levinas : ethics, justice and the human beyond being*, London/New York, Routledge, 2004. — UNAMUNO M. DE, *Le Sentiment tragique de la vie* (1913), trad. fr., Paris, Gallimard, 1965. — VIEILLARD-BARON J.-L., *L'Illusion historique et l'Espérance céleste*, Paris, Berg International « L'île verte », 1981. — WOSCHITZ K. M., *Elpis. Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffes*, Vienne/Fribourg/Bâle, Herder, 1979. — ZIMARA C., *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur*, Paderborn, F. Schöningh, 1933.

Bernard SCHUMACHER

→ *Amour ; Charité ; Confiance ; Courage ; Jonas ; Passions ; Théologie morale ; Thomas d'Aquin ; Vertu ; Vie et mort.*

ESTHÉTISME

Éthique et esthétisme

La notion d'*esthétisme* est récente : le terme ne semble pas avoir été employé avant la seconde moitié du XIXe s. Littré ne le mentionne pas dans son *Dictionnaire de la langue française* (1877), et c'est sans doute le *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle* de Pierre Larousse (1866-1888), qui en fournit la première désignation officielle, assortie de ce jugement de J. Claretie, repris dans la première édition du *Robert* (1953) : « L'esthétisme, c'est-à-dire le besoin ou le devoir de ramener toutes les choses humaines, depuis la coupe des cheveux jusqu'à la couleur des vêtements, à un certain type spécial, est un ridicule qui ne date pas d'hier. » Cette définition, à la fois péjorative et réductrice, puisqu'elle fait de l'esthétisme un avatar dérisoire du dandysme, renvoie à celle, également anecdotique, de l'esthète : « Nom donné ironiquement, vers 1900, à Paris, à des jeunes gens aux longs cheveux, à des jeunes femmes aux bandeaux plats, portant des robes Moyen Âge, et qui, malgré leurs prétentions littéraires ou artistiques, n'avaient avec l'esthétisme que de très lointains rapports » (*Nouveau Larousse universel,* 1948). Car le « véritable » esthétisme paraît avoir désigné, à l'origine, le préraphaélisme, c'est-à-dire l'école picturale de Rossetti, Hunt, Millais, puis Burne-Jones, dont l'influence fut considérable, comme en témoigne Oscar Wilde dans *Le Déclin du mensonge* (1889).

Si datées et limitées soient-elles, ces déterminations historiques n'en sont pas moins significatives, puisqu'elles définissent l'esthétisme comme une religion (une superstition...) du Beau, un culte (« un ridicule »...) de l'apparence et, on le verra mieux par la suite, une certaine *éthique de l'esthétique,* qui s'attire aussitôt la réprobation et les sarcasmes de la morale bourgeoise. Quoi qu'il en soit, il est évident que le jeune homme « aux longs cheveux » et sa compagne « aux bandeaux plats » ne sauraient représenter le modèle de l'esthète, mais, tout au plus, son « type spécial », sa caricature mondaine, puisque, dès les années 1880, la littérature nous offre des personnages d'une autre envergure, des Esseintes (Huysmans, *À Rebours,* 1884) et Lord Wotton (Wilde, *Le Portrait de Dorian Gray,* 1891), qui constituent, avant le Swann de Proust, les figures emblématiques de l'esthétisme, c'est-à-dire, littéralement, d'un *art* de vivre par-delà le bien et le mal, sous le signe exclusif des valeurs esthétiques.

Ce « ridicule [...] ne date pas d'hier ». Claretie pense sans doute aux muscadins, snobs, gecks, dandys, et autres excentriques, qui, depuis un siècle, jalonnent de leurs hyperboles l'histoire de la mode et des mondanités. Mais, pour peu que l'on accorde à l'esthétisme sa véritable dimension éthique – comme l'ont fait, pour le dandysme, Baudelaire et Barbey d'Aurevilly – c'est beaucoup plus avant qu'il faudrait remonter, et jusqu'à l'aube de la philosophie. N'est-ce pas, en effet, cet esthétisme avant la lettre qui est visé, chaque fois que Platon dénonce la séduction de l'apparence (l'*aisthesis* / αἴσθησις) et toute prétention de la sphère esthétique, naturelle ou artistique, à s'ériger en valeur absolue ? Thèse récurrente dans l'œuvre platonicienne, puisqu'elle permet aussi bien de récuser les définitions d'Hippias – le beau, c'est « une belle vierge » (*Hippias majeur,* 287 *e*) – que d'instruire le procès des artistes, accusés de ne produire que des simulacres de simulacres (*République,* X), au niveau ontologique le plus bas, l'*eikasia* / εἰκασία –, et celui de la rhétorique, une flatterie (*kolakeia* / κολακεία), analogue à la toilette, cette « chose malfaisante, trompeuse, basse, indigne d'un homme libre, qui produit l'illusion par des apparences, par des couleurs, par un vernis superficiel et par des étoffes » (*Gorgias,* 465 *b*). Sans oublier la confession du bel Alcibiade à la fin du *Banquet.* Cette critique ne sera jamais oubliée et, jusqu'au XIXe s., la tradition philosophique platonisera à l'envi, stigmatisant sans relâche tous les artifices de l'*eikasia* pour usurper une valeur éidétique.

L'avènement de l'Esthétique au siècle des Lumières – sa dénomination avec Baumgarten (*Aesthetica,* 1750-1758) et, surtout son autonomie avec Kant et Schiller – marque une rupture décisive avec cette tradition. Il n'est guère douteux, en effet, que l'esthétisme suppose, comme sa condition nécessaire, sinon suffisante, la constitution d'une esthétique indépendante, c'est-à-dire libérée de toute sujétion éthique, religieuse et métaphysique, et dont il deviendra, par une réaction nullement paradoxale, l'éthique, la religion et la métaphysique. L'importance de Kant est, à cet égard, considérable. On sait le rôle qu'a joué la *Critique de la raison pratique* pour fonder l'autonomie de la moralité par rapport aux commandements religieux, même si Schopenhauer a pu reprocher au kantisme de réintroduire subrepticement le « tu dois » mosaïque sous la forme hypocrite (intériorisée) de l'impératif catégorique. Il en va de même du jugement esthétique (ou jugement de goût), dont Kant assure l'autonomie – même s'il n'est, ou plutôt parce qu'il n'est régi par aucune loi – en le distinguant radicalement d'un jugement de connaissance, d'une détermination morale et d'un vulgaire agrément. « La satisfaction qui détermine le jugement de goût est désintéressée » (*Critique de la faculté de juger,* § 2). Le plaisir esthétique est « ohne Interesse », comme sa prétention à l'universalité et à la nécessité est « ohne Begriff » (sans concept, § 6 et 22) et sa finalité « ohne Zweck » (sans fin, § 17). Autant de définitions négatives et, à certains égards, oxymoriques, mais qui assurent au jugement esthétique sa positivité, celle d'une sphère spécifique, échappant aux juridictions de l'entendement et de la moralité. Schiller, dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme,* poussera

cette thèse bien au-delà de ce qu'autorisait sans doute le kantisme, en faisant de l'instinct de jeu *(Spieltrieb)*, c'est-à-dire la faculté esthétique, une instance supérieure et médiatrice par rapport aux deux autres instincts (*Stofftrieb* et *Formtrieb*), inaugurant ainsi l'ère de l'*Homo aestheticus,* fondement anthropologique de tout esthétisme conséquent.

L'art pour l'art

L'importance de l'esthétique kantienne se mesure jusque dans les malentendus qu'elle a induits. On le constate avec la doctrine de l'art pour l'art, qui apparaît en France sous la Monarchie de Juillet, mais dont la première formulation, selon J. Wilcox, se trouverait, dès 1804, dans le *Journal intime* de B. Constant : « L'art pour l'art sans but, car tout but dénature » (Wilcox, « La genèse de la théorie de l'art pour l'art en France », *Revue d'Esthétique,* 1953, p. 2). Il s'agit là d'une véritable école – « l'école nouvelle », dira Théophile Gautier en 1847 – et, même si le mot n'apparaît pas encore, du premier esthétisme théorique et éthique, s'opposant résolument à la trivialité des béotiens et à l'utilitarisme des philistins. « Il n'y a de véritablement beau que ce qui ne sert à rien » (T. Gautier, *Mademoiselle de Maupin,* préface, 1835).

« Le mouvement de l'art pour l'art est né d'un malentendu, résultant lui-même d'une lecture incroyablement superficielle et incompétente des théories esthétiques kantiennes » (Wilcox, *art. cit.,* p. 3). Certes, et l'on voit bien ce qui distingue le « sans but » de B. Constant du « ohne Zweck » de Kant. L'esthétisme de l'art pour l'art infléchit doublement l'esthétique kantienne : d'une part, en transférant l'autonomie du jugement de goût dans le domaine de la création artistique, et, d'autre part, en n'assignant à celle-ci d'autre but qu'elle-même, ce qui n'était certainement pas le propos de Kant, lorsqu'il définissait le Génie comme le pouvoir des Idées esthétiques. Mais on comprend aussi que l'esthétisme naissant puisse, à certains égards, s'autoriser de l'opiniâtreté du kantisme à protéger la pureté du jugement esthétique, contre toutes les souillures de l'utilitarisme : « Là n'est pas la question » (« Davon ist jetzt nicht die Rede », Kant, *op. cit.,* § 2), telle pourrait être la devise de l'esthétisme, soucieux de préserver le Beau de toute profanation, et instituant ainsi, contre la morale commune, une éthique aristocratique. « Que les masses lisent la morale, mais de grâce ne leur donnez pas notre poésie à gâter. Ô poètes, vous avez toujours été orgueilleux ; soyez plus, devenez dédaigneux », s'écrie le jeune Mallarmé, dans un style nietzschéen *(Hérésies artistiques. L'art pour tous)*.

La distinction de l'artiste et de l'esthète devient d'ailleurs inessentielle, dès lors que ce dernier, loin de se complaire dans une délectation paresseuse des œuvres, s'efforce à chaque instant d'embellir, non seulement son apparence physique, mais aussi son regard, et sa vie tout entière. Ce n'est sans doute pas un hasard si T. Gautier, théoricien de l'art pour l'art, est aussi celui qui nous offre, dans ses romans et ses nouvelles, le portrait de l'esthète accompli, nourri – certains diront pourri – de modèles artistiques. « Pour Octavien, il avouait que la réalité ne le séduisait guère. [...] Aussi s'était-il épris tour à tour d'une passion impossible et folle pour tous les grands types féminins conservés par l'art ou l'histoire. [...] Il s'était composé un sérail idéal avec Sémiramis, Aspasie, Cléopâtre, Diane de Poitiers, Jeanne d'Aragon. Quelquefois aussi, il aimait les statues et, un jour, en passant au musée devant la Vénus de Milo, il s'était écrié : Oh ! qui te rendra les bras pour m'écraser contre ton sein de marbre ! » *(Arria Marcella),* le sort d'Alphonse, broyé par l'étreinte nocturne de la statue, dans *La Vénus d'Ille* de Mérimée. Même harem artistique chez d'Albert *(Mademoiselle de Maupin)* et Tiburce *(La Toison d'or)*. « Ses études sur la statuaire antique, les écoles d'Italie, la familiarité des chefs-d'œuvre de l'art, la lecture des poètes, l'avaient rendu d'une exquise délicatesse en matière de forme, et il lui eût été impossible d'aimer la plus belle âme du monde, à moins qu'elle n'eût les épaules de la Vénus de Milo ». Jusqu'à ce qu'il découvre les « carnations épanouies » de Rubens... « Voilà qui est convenu, se dit-il en sortant de la galerie, j'aimerai une Flamande. Comme Tiburce était l'homme le plus logique du monde, il se posa ce raisonnement tout à fait victorieux, à savoir que les Flamandes devaient être beaucoup plus communes en Flandre qu'ailleurs, et qu'il était urgent pour lui d'aller en Belgique, *au pourchas du blond.* Ce Jason d'une nouvelle espèce, en quête d'une autre toison d'or, prit le soir même la diligence de Bruxelles. [...] Mais pas une seule blonde ; s'il avait fait un peu plus chaud, il aurait pu se croire à Séville. [...] Voyant que Bruxelles n'était peuplée que d'Andalouses au sein bruni, ce qui s'explique du reste aisément par la domination qui pesa longtemps sur les Pays-Bas, Tiburce résolut d'aller à Anvers. » C'est alors qu'il est saisi « d'éblouissement » devant la Madeleine de *La Descente de Croix* de Rubens... « Tiburce passa plus de quinze jours dans un état de lyrisme transcendantal », formule prodigieuse, à laquelle on aimerait pouvoir donner un sens kantien, car la crise prend fin et l'attente est comblée, il rencontre Gretchen, un miracle de l'art, ou plutôt du regard, Madeleine incarnée, qu'il s'empresse d'enlever...

Gautier, soudain, feint de s'indigner : « Vous êtes devenu une espèce de maquignon de la beauté. [...] Vos maîtresses n'ont été pour vous que des tableaux plus ou moins réussis. Pour les belles et les jolies, votre amour était dans la proportion d'un Titien à un Boucher ou à un Van Loo ; mais vous ne vous êtes jamais inquiété si quelque chose palpitait et vibrait sous ces apparences. » Et de s'apitoyer : Gretchen, rebaptisée Madeleine,

« Tiburce prétendant que le nom de Gretchen était difficile à prononcer », « n'était pas heureuse ; elle devinait entre elle et son amant une rivale invisible », dont elle espère triompher en s'évertuant à l'égaler, par la pose, qui la transforme en « tableau vivant », selon l'heureuse expression de Gautier. Thème récurrent, depuis *Le Chef-d'œuvre inconnu* de Balzac, jusqu'à *L'Œuvre* de Zola : le *Nu*, concept de l'art, dicte sa sentence à la *nudité,* concept de la nature, cette nudité que les Caduveo de Lévi-Strauss disent « stupide », et que Musil appelait « la mince bête blanche ».

La « gravité dans le frivole »

Nous touchons à l'essentiel, car la véritable source de l'esthétisme n'est pas le kantisme, mais l'antinaturalisme. Celui-ci n'est pourtant pas récent. Le christianisme, pour n'évoquer que lui, est foncièrement hostile à la nature, à laquelle il oppose la Grâce ; et tout se passe comme si l'esthétisme reprenait à son compte une telle opposition, à peine laïcisée, puisqu'il s'agit de promouvoir un nouveau culte : la nature est vile, seul l'Art peut la racheter. Hegel, dans ses *Leçons d'Esthétique,* lui donnait déjà congé, annonçant qu'il négligerait la beauté naturelle, pour ne se consacrer qu'au beau artistique, seul digne de l'Esprit, dont il est la représentation sensible. Face à lui, la nature, la matière, mais aussi, pour Baudelaire, la bêtise et la femme, l'immonde au féminin. « La femme est *naturelle,* c'est-à-dire abominable » (*Mon cœur mis à nu,* III). Voilà pourquoi, plus que quiconque, elle doit se *sur-naturaliser* : « La femme est bien dans son droit, et même elle accomplit une espèce de devoir en s'appliquant à paraître magique et surnaturelle. [...] Qui ne voit que l'usage de la poudre de riz, si niaisement anathémisé par les philosophes candides, a pour but et pour résultat de faire disparaître du teint toutes les taches que la nature y a outragement semées, et de créer une unité abstraite dans le grain et la couleur de la peau, laquelle unité, comme celle produite par le maillot, rapproche immédiatement l'être humain de la statue, c'est-à-dire d'un être divin et supérieur ? » (« Éloge du maquillage », *Le Peintre de la vie moderne*).

La femme, mais aussi le Dandy, justement associés (*Le Peintre de la vie moderne,* chap. IX et X), sous le signe d'une esthétique qui est aussi, et d'abord, une éthique, pour le dire d'un mot : une *esthéthique.* « On voit que, par de certains côtés, le dandysme confine au spiritualisme et au stoïcisme. Mais un dandy ne peut jamais être un homme vulgaire. S'il commettait un crime, il ne serait pas déchu peut-être ; mais si ce crime naissait d'une source triviale, le déshonneur serait irréparable. Que le lecteur ne se scandalise pas de cette gravité dans le frivole... » (Baudelaire, *op. cit.,* IX). Ce paradoxe incarné figure déjà chez Barbey d'Aurevilly, qui voit dans le dandysme un alliage subtil de « stoïcisme et d'épicurisme ». « Ces stoïciens de boudoir boivent dans leur masque leur sang qui coule, et restent masqués. Paraître, c'est être, pour les Dandys, comme pour les femmes » *Du dandysme et de George Brummell).* On atteint au sublime, où tous les contraires, loin de se repousser, s'entrelacent et s'épousent : « Natures doubles et multiples, d'un sexe intellectuel indécis, où la grâce est plus grâce encore dans la force, et où la force se retrouve encore dans la grâce, Androgynes de l'Histoire, non plus de la Fable, et dont Alcibiade fut le plus beau type, chez la plus belle des nations. » Alcibiade, Brummell, mais aussi, chez le sexe dit « faible », Lady Hamilton, « qui sculptait, par la pose, dans le marbre du plus beau corps qui ait jamais palpité. Statuaire étrange qui était aussi la statue, et dont les chefs-d'œuvre sont morts avec elle. » Gautier disait déjà de l'un de ses esthètes, d'Albert : « Son véritable poème, c'est lui, et je ne sais pas s'il en fera jamais d'autre » *(Mademoiselle de Maupin).*

Beauté du geste. Mais, comme le souligne Jean Galard, « il faut entendre ici le "geste" dans la plus grande extension de ce terme : non seulement dans le sens propre (les mouvements du corps, les usages corporels), mais aussi dans l'acception figurée » (*La Beauté du geste,* 1986, 11). « Le geste est la poésie de l'acte » (*ibid.*, 19), en quoi il s'oppose à la prose du monde, mais aussi à la « pose », tel le vers verlainien – « sans rien en lui qui pèse ou qui pose » –, comme à la gesticulation : « Le minimum de mouvement pour le maximum de conséquence : la qualité du geste est fonction de ce rapport d'épargne. L'impression d'élégance, mais aussi celle d'intelligence ou de puissance proviennent du contraste entre l'agitation la plus réduite et l'ampleur du résultat obtenu. La gesticulation émotionnelle représente l'inversion de ce rapport » (*ibid.*, 47-48). Ce principe d'économie, on sait qu'il est au cœur de la fonction artistique – « le monde entier dans une coquille de noix » (« all world in a nutshell », Joyce) –, mais, avec le dandysme, c'est chaque instant du corps qui devient œuvre d'art.

On aurait tort, dès lors, de réduire le dandysme à ses modèles historiques – le « grand Brummell » –, si légendaire soient-ils. Henri Agel évoque la prédilection du cinéma pour les dandys, Pierre Fresnay, Éric von Stroheim, Alec Guiness, Charles Denner et, pourquoi pas, Sean Connery, mais aussi Françoise Prévost et Arletty (« Le Dandy à l'écran », *Revue d'Esthétique,* 1967, 162-164). Il en va de même de la littérature contemporaine avec Alexandre Surin, le « dandy des gadoues », dans *Les Météores* de Michel Tournier (Paris, Gallimard, 1975), « l'Esthéticien », dans *Le Jeu de Jan,* de Jean-Pierre Cabanes (Paris, Fanval, 1985) et Valentin Body, dans *L'Artefact* de Patrick Thévenon. Que ce dernier roman soit aussi une parabole du *Body Art,* nous confirme que le dandysme peut s'incarner à toutes les époques, selon toutes les modes. C'est ainsi que Valentin Body,

chapitre après chapitre, exécute une série d'*actions,* qui, toutes, ont pour fonction de le dénaturer, artéfaction sublime. Jusqu'à l'opération finale, qui, prenant à la lettre le texte de Barbey d'Aurevilly, transforme le sexe de Body en *double* monstrueux : « Il informa le D[r] Vigoureux qu'il ne projetait pas de changer de sexe mais d'acquérir l'opposé tout en conservant le sien. Ainsi, loin de poursuivre une improbable assimilation à l'espèce par l'approximatif passage d'une de ses formes à l'autre, il cherchait, en instaurant leur coexistence, à se démarquer radicalement des normes » (*L'Artefact,* 1977, 216). Et l'agonie qui s'ensuit, délibérée, n'est qu'une autre façon de voler la mort à la mort. « Surtout ne laissez personne me déposséder de ma mort » (*ibid.*, 250). Nature, où est ta victoire ? *Qualis artifex pereo...* Le pire, la Mort ou le Morbus, peut être apprivoisé, esthétisé, sinon érotisé, par le jeu sur les mots : « Même *Leucémie* trouvait grâce à ses yeux, une grâce un peu désuète, très "fin de siècle", condensé de Lucie, Eulalie, Noémie. Sans oublier ses deux copines, les sœurs chimiques, *Cytosine.* l'odalisque lascive, dite *arabinocide,* toute la cruauté des Mille et Une Nuits, et *Daunorubicine,* la danseuse orientale au nombril de rubis... » (A. Roger, *Rémission,* Paris, Grasset, 1990, 17-18).

« Ce poignant artificiel »

Pourtant, si séduisant soit-il, le dandysme ou, plus largement, l'esthétisme, n'échappe pas à la critique. Dès le XIX[e] s., on dénonce tour à tour sa frivolité, sa vanité, son cynisme, son égoïsme, son amoralisme, son élitisme, sa stérilité, sa morbidité, etc. Tous ces griefs sont bien connus des esthètes eux-mêmes, comme de leurs porte-parole, les romanciers, qui feignent plus ou moins de les reprendre à leur compte, avec plus ou moins de sympathie et plus ou moins d'humour, pour la plus grande perplexité du lecteur. Le fameux livre de Huysmans, *À Rebours* (1884), cette bible de l'esthétisme dans sa version « décadente », offre l'exemple d'une telle ambiguïté. Que faut-il penser de des Esseintes, ce « poignant artificiel », selon la belle formule de Mallarmé (*Lettre à Huysmans,* du 18 mai 1884) ? Dégoûté du monde, c'est-à-dire de l'immonde, il s'est cloîtré dans son « fortin » de Fontenay, multipliant autour de lui les défenses artistiques, que ce pseudo-roman – il ne s'y passe à peu près rien – s'attache à nous décrire interminablement : livres, meubles, tapisseries, tableaux, etc., autant d'*essences-enceintes,* dont son nom pourrait bien être la condensation... Dira-t-on que cette forteresse est vide, que ces *esseintes* artistiques sont aussi, et surtout, autistiques, puisque, tels les enfants soignés par Bettelheim (*The Empty Fortress,* 1967 ; trad. fr., *La Forteresse vide,* Paris, Gallimard, 1969) et qui accumulent en vain leurs « frontières », l'esthète se trouve coupé de tout rapport vital avec la réalité ? Sans doute ; mais si le propos de Huysmans était essentiellement critique, pourquoi se complaire dans ces descriptions méticuleuses et raffinées, pourquoi ce savant *Traité des Esseintes* ?

À Rebours, cependant, relate une sortie, seule péripétie d'un récit tout entier consacré à « cette dégustation affinée de toute essence » (Mallarmé, *ibid.*). Des Esseintes, anémié, se résout à partir, et choisit l'Angleterre, sous l'influence de Dickens. Il n'ira pas très loin : jusqu'à la « Bodega », une taverne anglaise, mais rue de Rivoli. « Il rêvassait, évoquant devant la pourpre des portos remplissant les verres, les créatures de Dickens qui aiment tant à les boire, peuplant imaginairement la cave de personnages nouveaux, voyant ici les cheveux blancs et le teint enflammé de M. Wickfield ; là, la mine flegmatique et rusée et l'œil implacable de M. Tulkinghorn, le funèbre avoué de Bleak-house. [...] La ville du romancier, la maison bien éclairée, bien chauffée, bien servie, bien close, les bouteilles lentement versées par la petite Dorrit, par Dora Copperfield, par la sœur de Tom Pinch, lui apparurent naviguant ainsi qu'une arche tiède, dans un déluge de fange et de suie » (chap. XI). À quoi bon poursuivre ce voyage, dont il ne peut résulter que de « cruelles désillusions », comme lorsque des Esseintes « avait quitté Paris et visité les villes des Pays-Bas, une à une. [...] Il s'était figuré une Hollande d'après les œuvres de Teniers et de Steen, de Rembrandt et d'Ostade, se façonnant d'avance, à son usage, d'incomparables juiveries aussi dorées que des cuirs de Cordoue par le soleil ; s'imaginant de prodigieuses kermesses, de continuelles ribotes dans les campagnes ; s'attendant à cette bonhomie patriarcale, à cette joviale débauche célébrée par les vieux maîtres » *(ibid.)*. D'où cette décision fort sage : « En somme, j'ai éprouvé et j'ai vu ce que je voulais éprouver et voir. Je suis saturé de vie anglaise depuis mon départ ; il faudrait être fou pour aller perdre, par un maladroit déplacement, d'impérissables sensations » *(ibid.)*.

Des Esseintes devra pourtant abandonner sa retraite. Son médecin l'en chasse. Il part, au désespoir. « Dans deux jours, je serai à Paris ; allons, fit-il, tout est bien fini ; comme un raz de marée, les vagues de la médiocrité humaine montent jusqu'au ciel et elles vont engloutir le refuge dont j'ouvre, malgré moi, les digues » (chap. XV). Triomphe de l'Immonde...

L'influence d'*À Rebours* fut considérable, sur Wilde en particulier. Le « livre jaune », offert par Lord Wotton à Dorian Gray, « une sorte de portrait anticipé de lui-même » (*Le Portrait de Dorian Gray,* 1891, chap. XI), n'est autre qu'*À Rebours*, et Dorian en souligne l'influence à la fois décisive et perverse : « Vous m'avez jadis empoisonné avec un livre. Je ne devrais pas vous le pardonner. Harry, promettez-moi de ne jamais plus prêter ce livre à personne. Il est malfaisant » (chap. XIX). Cette condamnation de l'esthétisme – celui, cynique et méphistophélique, de Lord Wotton, et celui, égoïste et amoral, de Dorian, coupable du

suicide de Sibyl Vane et du meurtre de Basil Hallward –, n'est, vraisemblablement, qu'une concession fictive à cette morale victorienne, dont l'homosexualité de Wilde sera bientôt la victime. Car ce même esthétisme, le romancier vient justement de lui donner ses lettres de noblesse en réalisant, dans ses essais, une véritable « révolution copernicienne », fondatrice de ce qu'on pourrait appeler un « esthétisme transcendantal ».

« La vie imite l'art »

Cette révolution, que Kant n'avait pas voulu effectuer dans la sphère esthétique – l'esthétique transcendantale de la *Critique de la raison pure* ne traite que des formes *a priori* de la sensibilité, l'espace et le temps –, Wilde va l'opérer, dans un style ludique, à la fois baudelairien et... kantien. Son antinaturalisme, en effet, doit beaucoup à Baudelaire : « La nature est toujours en arrière sur l'époque. Et quant à la vie, c'est le dissolvant qui ruine l'art, l'ennemi qui dévaste sa maison » (*Le Déclin du mensonge,* 1889). Mais Wilde ne se contente pas d'affirmer la supériorité de l'art sur la nature, il en souligne la fonction instauratrice, c'est-à-dire transcendantale, même si ce mot n'apparaît pas sous sa plume. « Si nous entendons par "nature" la collection des phénomènes extérieurs à l'homme, alors nous découvrons en elle seulement ce que nous y mettons nous-mêmes » *(ibid.).* L'allusion à Kant n'est guère douteuse. Qu'on en juge : « Nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes » (Kant, *Critique de la raison pure,* préface à la seconde édition). Mais on voit aussitôt que l'accent transcendantal s'est déplacé de la sphère cognitive au domaine esthétique, que Wilde, d'ailleurs, se garde bien de réduire au seul jugement. « L'objet de ma démonstration, c'est ce principe général que la vie imite l'art bien plus que l'art n'imite la vie » *(ibid.).* Cette imitation n'est évidemment pas directe, mais suppose, précisément, une médiation transcendantale, celle du Regard, pris au sens le plus large, et qui, modelé par les modèles artistiques, *modèle* à son tour la nature et toute notre expérience, perceptive ou non.

« À qui donc, sinon aux Impressionnistes, devons-nous ces admirables brouillards fauves qui se glissent dans nos rues, estompent les becs de gaz, et transforment les maisons en ombres monstrueuses ? À qui, sinon à eux encore et à leur maître, devons-nous les exquises brumes d'argent qui rêvent sur notre rivière et muent en frêles silhouettes de grâce évanescente ponts incurvés et barques tanguantes ? Le changement prodigieux survenu, au cours des dix dernières années, dans le climat de Londres, est entièrement dû à cette école d'art. Vous souriez ? Considérez les faits du point de vue scientifique ou métaphysique, et vous conviendrez que j'ai raison. Qu'est-ce, en effet, que la nature ? Ce n'est pas une mère féconde qui nous a enfantés, mais bien une création de notre cerveau ; c'est notre intelligence qui lui donne la vie. Les choses sont parce que nous les voyons, et la réceptivité aussi bien que la forme de notre vision dépendent des arts qui nous ont influencés. [...] De nos jours, les gens voient les brouillards, non parce qu'il y a des brouillards, mais parce que peintres et poètes leur ont appris le charme mystérieux de tels effets. Sans doute y eut-il à Londres des brouillards depuis des siècles. C'est infiniment probable, mais personne ne les voyait, de sorte que nous n'en savions rien. Ils n'eurent pas d'existence tant que l'art ne les eut pas inventés. Reconnaissons, d'ailleurs, qu'on en abuse aujourd'hui. Ils servent l'affectation d'une clique, dont le réalisme excessif vaut des bronchites aux imbéciles. Où l'homme cultivé saisit un effet, l'homme sans culture attrape un rhume. [...] Cette blanche lumière frémissante que l'on voit maintenant en France, avec ses singulières taches mauves et ses mobiles ombres violettes, c'est la dernière fantaisie de l'art, que la nature, il faut l'avouer, reproduit à merveille. Où elle composait des Corot et des Daubigny, elle nous offre maintenant d'adorables Monet et des Pissarro enchanteurs » *(ibid.).*

On mesure, à la lecture de ces lignes, tout ce qui sépare des Esseintes de l'esthète wildien, chez qui la délectation des modèles artistiques n'est jamais autistique : ceux-ci doivent toujours s'appliquer à la réalité, si insolite que soit, parfois, une telle application. « Si donc vous souhaitez admirer un effet japonais, gardez-vous de partir pour Tokyo, comme un simple touriste ; restez ici, absorbez-vous dans l'étude de certains artistes nippons, puis, quand vous serez pénétré de leur style et que vous aurez adopté leur mode imaginaire de vision, allez un après-midi vous asseoir dans le Parc ou faire un tour dans Piccadilly ; et si vous n'y découvrez pas un effet parfaitement japonais, vous n'en trouverez nulle autre part » *(ibid.).*

Quelques esprits chagrins, pour qui l'esthétique est une chose trop sérieuse pour qu'on la confie aux artistes, ont cru pouvoir se débarrasser de cet esthétisme, en le réduisant à quelques-uns de ces aphorismes spirituels dont Wilde, il est vrai, s'était fait une spécialité, dans son théâtre en particulier. Mais il faudrait aussi rejeter B. Croce, Ch. Lalo, et bien d'autres encore, à commencer par Proust, dont l'esthétique – celle de Swann, puis du Narrateur, son disciple – est incontestablement wildienne, sans qu'on puisse d'ailleurs parler d'une influence directe, même si les deux écrivains se sont rencontrés en 1894. Selon toute vraisemblance, cet esthétisme était dans l'air du temps – on le retrouve chez nombre d'écrivains moins illustres – et le prétendu paradoxe – la vie imite l'art – n'en était sans doute plus un à la charnière des deux siècles.

L'effet de Swann et l'artiste oculiste

Quoi qu'il en fût, il appartenait à Proust de donner à l'esthétisme sa plus haute figure, et la plus

émouvante, avec le personnage de Swann, attachant son nom à une sorte de don oculaire, qu'on pourrait justement dénommer « l'effet de Swann » et qui consiste, par « artialisation » – le terme, repris de Montaigne, apparaît en 1912 dans l'*Introduction à l'esthétique* de Charles Lalo, un an avant la publication de *Du côté de chez Swan* –, à convertir toute expérience, fût-elle la plus triviale, en vision esthétique. Ainsi, « quand il nous demandait des nouvelles de la fille de cuisine, il nous disait : "Comment va la Charité de Giotto " » *(Du côté de chez Swann, Combray)*. Et le célèbre passage où Swann perçoit Odette à travers la « Zéphora » de Botticelli, de même que, dans *Sixtine,* de Rémy de Gourmont (1890), l'amour d'Hubert pour Sixtine est médiatisé (artialisé) par la « Madone de Masolino ». À travers la « Zéphora », et non à sa ressemblance, comme une lecture rapide pourrait le laisser croire. Sans doute le début et la fin du texte paraissent-ils autoriser et même imposer une telle lecture, puisque le mot « ressemblance » y figure. Mais il ne s'agit que d'une approximation, puisque Proust, dans le même passage, définit les œuvres comme « allusions anticipées », constate que Zéphora élève Odette au « type intelligible », et poursuit en ces termes : « Il la regardait ; un fragment de la fresque apparaissait dans son visage et dans son corps... » *(Du côté de chez Swann, Un amour de Swann)*.

La ressemblance n'est donc, à la rigueur, qu'un facteur occasionnel, qui déclenche et facilite l'artialisation ; et si l'on veut parler d'analogie, il faut plutôt l'entendre au sens d'un *analogon* sartrien (ici la fresque de la Sixtine), à travers lequel est visée, perçue, captée, non quelque irréel absent, mais la présence languissante d'Odette. C'est pourquoi le « platonisme » de Proust, manifeste en ce fragment, repose moins sur une réminiscence – comme si le visage d'Odette rappelait celui de Zéphora – que sur une participation : la « chair abîmée » prend part à cette « allusion anticipée » d'elle-même, l'œuvre d'art, qui s'empare du visage avachi. « Le baiser et la possession qui semblaient naturels et médiocres [...] lui parurent devoir être surnaturels et délicieux. » Surnaturels, comme l'élégante de Baudelaire, sublimée par la poudre de riz. L'art fonctionne comme une sorte de maquillage idéal : ces « joues qu'elle avait si souvent jaunes, languissantes, parfois piquées de petits points rouges », se métamorphosent, par la grâce de Botticelli, en « un écheveau de lignes subtiles et belles que ses regards dévidèrent, poursuivant la courbe de leur enroulement, rejoignant la cadence de la nuque à l'effusion des cheveux et à la flexion des paupières, comme en un portrait d'elle, en lequel son type devenait intelligible et clair » *(ibid.)*.

Cet esthétisme de Swann, rien moins que frivole, puisqu'il permet, au moins pour un temps, de racheter la « disgrâce » d'Odette, le Narrateur, plus tard, en produira la théorie, dépassant ainsi les expériences singulières – au double sens du terme : individuelles et insolites – auxquelles il se réduit chez Swann. Mais, avant de pouvoir exposer à Albertine sa conception de la fonction artistique, il aura fallu que le Narrateur, formé par Swann, mais aussi par Bergotte et Elstir, multiplie à son tour de telles expériences. Ainsi, lors du premier séjour à Balbec, où la picturalisation du paysage est systématique : « Au fur et à mesure que la saison s'avança, changea le tableau que j'y trouvais dans la fenêtre. [...] comme dans les plombs d'un vitrail [...] dessinés par Pisanello [...] comme un tableau religieux [...] merveilleuse peinture [...] quelque maître ancien [...] sur les prédelles du retable ». « Une fois c'était une exposition d'estampes japonaises [...] ainsi que dans une toile impressionniste [...] Un autre jour la mer n'était peinte que dans la partie basse de la fenêtre [...] dans le goût de celles de Whistler » *(À l'ombre des jeunes filles en fleurs, Noms de Pays : le Pays)*.

Le regard n'est jamais vide, mais toujours éduqué – « mes yeux, instruits par Elstir » (*Sodome et Gomorrhe,* II) –, et le Narrateur, désormais aguerri, peut formuler sa théorie de l'artiste oculiste, dont l'opération, si efficace et bénéfique soit-elle, n'est pas de tout repos pour l'œil routinier de ses contemporains : « Le peintre original, l'artiste original procèdent à la façon des oculistes. Le traitement par leur peinture, par leur prose, n'est pas toujours agréable. Quand il est terminé, le praticien nous dit : Maintenant regardez. Et voici que le monde (qui n'a pas été créé une fois, mais aussi souvent qu'un artiste original est survenu) nous apparaît entièrement différent de l'ancien, mais parfaitement clair. Des femmes passent dans la rue, différentes de celles d'autrefois, puisque ce sont des Renoir, ces Renoir où nous nous refusions jadis à voir des femmes. Les voitures aussi sont des Renoir, et l'eau, et le ciel : nous avons envie de nous promener dans la forêt pareille à celle qui, le premier jour, nous semblait tout excepté une forêt, et par exemple une tapisserie aux nuances nombreuses mais où manquaient justement les nuances propres aux forêts. Tel est l'univers nouveau et périssable qui vient d'être créé. Il durera jusqu'à la prochaine catastrophe géologique que déchaîneront un nouveau peintre ou un nouvel écrivain originaux » (*Le Côté de Guermantes,* II).

Éthique de l'esthétisme

En dépit d'un tel élargissement, propre à lui conférer un véritable statut philosophique, celui d'une esthétique transcendantale ou, mieux, *socio-transcendantale,* puisque les œuvres d'art fonctionnent comme autant de modèles culturels, formateurs de l'expérience collective, l'esthétisme continue d'encourir la réprobation de tous ceux pour qui son indifférence aux problèmes moraux et politiques suffit à le condamner sans appel. Le procès n'est pas nouveau. Le vieux Tolstoï s'en prenait déjà à ces pseudo-artistes, perdus dans un

formalisme abscons et incapables de s'adresser au plus grand nombre. Car telle est la fonction essentielle de l'art : non pas la production d'on ne sait quelle beauté – celle-ci « ne peut en aucun cas servir de base pour définir l'art », à moins de se vouer, précisément, à l'esthétisme – mais « un moyen de communication entre les hommes, nécessaire à la vie et au mouvement vers le bien de chaque homme et de l'humanité entière à qui il fait éprouver les mêmes sentiments » (*Qu'est-ce que l'art ?*, 1897). Si différentes qu'en soient les prémisses, cette condamnation annonce, curieusement, les anathèmes de Lénine : « À bas les littérateurs sans parti ! À bas les surhommes de la littérature ! La littérature doit devenir un élément de la cause générale du prolétariat, "une roue et une petite vis" dans le grand mécanisme social démocrate » (« L'organisation du Parti et la littérature du Parti », 1905, in *Écrits sur l'art et la littérature*, Moscou, Le Progrès, 1969, 20) – et ceux de Jdanov, stigmatisant « l'œuvre décadente de la poétesse Anna Akhmatova », cette « poésie d'une grande dame hystérique, ballottée entre le boudoir et l'oratoire. [...] Qu'y a-t-il de commun entre cette poésie et les intérêts de notre peuple et de notre état ? Absolument rien. L'œuvre d'Akhmatova appartient au lointain passé ; elle est absolument étrangère à la réalité soviétique contemporaine et ne peut pas être tolérée dans les pages de nos revues. [...] Nous ne sommes nullement obligés d'accorder une place dans notre littérature à des goûts et à des mœurs qui n'ont rien de commun avec la morale et les qualités de l'homme soviétique » (« Sur les revues *Zverda* et *Leningrad* », 1946, in *Sur la littérature, la philosophie et la musique*, Paris, Norman-Béthune, 1952, 16-21).

La critique de Sartre sera plus nuancée, alors même qu'il milite pour une littérature engagée, mais pas sous la bannière du Parti communiste, il est vrai. Sans doute l'esthétisme n'est-il qu'une production idéologique, qui sert les intérêts de la bourgeoisie et, finalement, les reflète. « Des révoltés, elle fait son affaire. En un sens, même, elle se fait leur complice : il vaut mieux contenir les forces de négation dans un vain esthétisme, dans une révolte sans effet ; libres, elles pourraient s'employer au service des classes opprimées. Et puis les lecteurs bourgeois entendent à leur façon ce que l'écrivain nomme la *gratuité* de son œuvre : pour celui-ci c'est l'essence même de la spiritualité et la manifestation héroïque de sa rupture avec le temporel ; pour ceux-là un ouvrage gratuit est foncièrement inoffensif, c'est un divertissement. [...] Ainsi, alors que les lettres, à l'ordinaire, représentent dans la société une fonction intégrée et militante, la société bourgeoise, au XIX[e] s. finissant, offre ce spectacle sans antécédents : une collectivité laborieuse et groupée autour du drapeau de la production, d'où émane une littérature qui, loin de la refléter, ne lui parle jamais de ce qui l'intéresse, prend le contre-pied de son idéologie, assimile le Beau à l'improductif, refuse de se laisser intégrer, ne souhaite même pas être lue et pourtant, du sein de sa révolte reflète encore les classes dirigeantes dans ses structures les plus profondes et dans son style » (« Qu'est-ce que la littérature ? », in *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, 176 et 185).

Et pourtant « il ne faut pas blâmer les auteurs de cette époque : ils ont fait ce qu'ils ont pu et l'on trouve parmi eux quelques-uns de nos écrivains les plus grands et les plus purs. Et puis comme chaque conduite humaine nous découvre un aspect de l'univers, leur attitude nous a enrichis en dépit d'eux-mêmes en nous révélant la gratuité comme une des dimensions infinies du monde et un but possible de l'activité humaine » (*ibid.*, 185). Et cette réhabilitation, si relative soit-elle, trouve des accents de plus en plus lyriques : « C'est la littérature de l'adolescence [...] une grande fête somptueuse et funèbre, une invitation à brûler dans une immoralité splendide, dans le feu des passions, jusqu'à mourir » (*ibid.*, 185-186).

Le procès est mal instruit, dès lors qu'on le politise à l'extrême. Si la critique sartrienne vaut, à la rigueur, pour certains textes de Baudelaire ou Mallarmé, elle perd toute pertinence face à l'œuvre proustienne, qui, sans doute, « reflète encore les classes dirigeantes dans ses structures et dans son style », mais ne saurait être taxée de « gratuité » et d'inutilité, même si son efficacité – modeler l'expérience collective – ne passe pas par l'engagement politique. Allons plus loin. Sartre reconnaît une fonction négative à cette littérature. N'est-ce pas admettre qu'il peut exister un autre engagement, non seulement étranger, mais hostile au « Politique », dont tous les systèmes, en ce siècle – et pas uniquement les totalitarismes – ont suffisamment prouvé qu'il fallait, sans relâche, les *contredire*, en leur opposant, non pas des valeurs éternelles ou anachroniques – cette mauvaise tentation de l'esthétisme –, mais la probité historique de l'art et son droit à l'indépendance, pour le bonheur esthétique, sinon économique, de la communauté ? Et cet engagement-là commence toujours par le *Non*, ce Refus essentiel à tout art authentique. « La rupture avec la réalité sociale, la transgression rationnelle ou magique, est une qualité essentielle de l'art, fût-il le plus positif ; lui aussi se tient à distance du public même auquel il s'adresse. [...] Ritualisé ou non, l'art contient la rationalité de la négation. Dans ses positions extrêmes, il est le grand Refus, la protestation contre ce qui est » (Marcuse, *L'Homme unidimensionnel* (1964), trad. fr., Paris, Minuit, 1968, 88). Ultime paradoxe : cette fonction révolutionnaire de l'art, sa négativité essentielle, nous pouvons aussi bien la nommer « esthétisme », si l'on entend par là le refus de s'inféoder à toute réalité, politique ou non, et la volonté opiniâtre de lui opposer les droits imprescriptibles de l'art. *Éthique de l'esthétisme...*

► AUDI P., *L'Autorité de la pensée*, Paris, PUF, 1997. — BARBEY D'AUREVILLY J.-A., *Du dandysme et de George Brummell*, Caen, 1843, éd. crit., Paris, Plain Chant, 1989. — BAUDELAIRE Ch., *Le Peintre de la vie moderne*, 1863, in *Curiosités esthétiques*, Paris, Garnier, 1962. — BEARDSLEY M., *Aesthetics : Problems in the Philosophy of Criticism*, Indianapolis (Ind.), Hackett, 2ᵉ éd., 1981. — BEARDSMORE R. W., *Art and Morality*, Londres, Macmillan, 1971. — BOWIE A., *From Romanticism to Critical Theory*, Londres, Routledge, 1996. — CABANES J.-P., *Le Jeu de Jan*, Paris, Fanval, 1985. — GALARD J., *La Beauté du geste*, Paris, Nouvelles Impressions, 1986. — GAUTIER T., *Mademoiselle de Maupin*, Paris, 1835 ; *Nouvelles*, Paris, Charpentier, 1879. — GLOWACKA D. & BOOS S. éd., *Between ethics and aesthetics : Crossing the boundaries*, Albany, State Univ. of New York Press, 2002. — HUYSMANS J.-K., *À Rebours*, Paris, 1884, Fasquelle. — HYDE M. J. éd., *The ethos of rhetoric*, Columbia, SC, Univ. of South Carolina Press, 2004. — KANT E., *Critique de la faculté de juger*, 1790, trad. fr., Paris, Vrin, 1974. — LEVINSON J., *Aesthetics and Ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — MALLARMÉ S., « Hérésies artistiques. L'art pour tous », *in* « Proses de jeunesse », *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1945. — MARQUET J.-F., *Miroirs de l'identité : la littérature hantée par la philosophie*, Paris, Harmann, 1996. — MCGINN C., *Ethics, Evil and Fiction*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1997. — PATER W., *The Renaissance* (1873), Chicago, Academy Press, 1978. — PEEL R., PATTERSON A. & GERLACH J., *Questions of English : Ethics, aesthetics, rhetoric, and the formation of the subject*, London/New York, Routledge, 2000. — PROUST M., *À la recherche du temps perdu* (1913-1926), Paris, Gallimard « Pléiade », 3 vol., 1954. — ROGER A., *Nus et Paysages. Essai sur la fonction de l'art*, Paris, Aubier, 1978. — SARTRE J.-P., « Qu'est-ce que la littérature ? », in *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948. — SCHILLER F., *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795), éd. bilingue, Paris, Aubier-Montaigne, 1943. — SILVERMAN H. J. éd., *Lyotard : Philosophy, politics, and the sublime*, New York, Routledge, 2002. — STEINTRAGER J. A., *Cruel delight : Enlightenment culture and the inhuman*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 2004. — THÉVENON P., *L'Artefact*, Paris, Calmann-Lévy, 1977. — TOLSTOÏ L., « Qu'est-ce que l'art ? » (1897), trad. fr., in *Écrits sur l'art*, Paris, Gallimard, 1971. — WILDE O., *Le Déclin du mensonge* (1889), trad. fr., in *Œuvres*, vol. II, Paris, Stock, 1977 ; *Le Portrait de Dorian Gray* (1891), trad. fr., Paris, Stock, 1977.

Alain ROGER

→ *Descriptivisme ; Éducation morale ; Égoïsme ; Kant ; Sartre.*

ESTIME DE SOI → Dignité

ÉTHIQUE

De la morale à l'éthique et aux éthiques

Je prie le lecteur qui a eu connaissance de ce que j'appelle « ma petite éthique », dans *Soi-Même comme un Autre*, de considérer le présent essai comme un peu plus qu'une clarification et un peu moins qu'une *retractatio*, comme auraient dit les écrivains latins de l'Antiquité tardive. Disons qu'il s'agit d'une réécriture. Quant à ceux qui ignorent ce texte vieux d'une douzaine d'années, je puis les assurer que le texte qu'ils vont lire se suffit à soi-même.

Permettez-moi, en guise d'introduction, de noter que les spécialistes de philosophie morale ne s'entendent pas sur la répartition du sens entre les deux termes morale et éthique. L'étymologie est à cet égard sans utilité, dans la mesure où l'un des termes vient du latin et l'autre du grec, et où tous deux se réfèrent d'une manière ou d'une autre au domaine commun des mœurs. Mais, s'il n'y a pas d'accord concernant le rapport, hiérarchique ou autre, entre les deux termes, il y a accord sur la nécessité de disposer de deux termes. Cherchant moi-même à m'orienter dans cette difficulté, je propose de tenir le concept de morale pour le terme fixe de référence et de lui assigner une double fonction, celle de désigner, d'une part, la région des normes, autrement dit des principes du permis et du défendu, d'autre part, le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes. C'est ici, à mon sens, le point fixe, le noyau dur. Et c'est par rapport à lui qu'il faut fixer un emploi au terme d'éthique. Je vois alors le concept d'éthique se briser en deux, une branche désignant quelque chose comme l'amont des normes – je parlerai alors d'éthique antérieure –, et l'autre branche désignant quelque chose comme l'aval des normes – et je parlerai alors d'éthique postérieure. La ligne générale de mon exposé consistera dans une double démonstration. D'une part, je voudrais montrer que nous avons besoin d'un concept ainsi clivé, éclaté, dispersé de l'éthique, l'éthique antérieure pointant vers l'enracinement des normes dans la vie et dans le désir, l'éthique postérieure visant à insérer les normes dans des situations concrètes. À cette thèse principale je joindrai une thèse complémentaire, à savoir que la seule façon de prendre possession de l'antérieur des normes que vise l'éthique antérieure, c'est d'en faire paraître les contenus au plan de la sagesse pratique, qui n'est autre que celui de l'éthique postérieure. Ainsi serait justifiée l'emploi d'un seul terme – éthique – pour désigner l'amont et l'aval du royaume des normes. Ce ne serait donc pas par hasard que nous désignons par éthique tantôt quelque chose comme une méta-morale, une réflexion de second degré sur les normes, et d'autre part, des dispositifs pratiques invitant à mettre le mot éthique au pluriel et à accompagner le terme d'un complément comme quand nous parlons d'éthique médicale, d'éthique juridique, d'éthique des affaires, etc. L'étonnant en effet est que cet usage parfois abusif et purement rhétorique du terme éthique pour désigner des éthiques régionales, ne réussit pas à abolir le sens noble du terme, réservé pour ce qu'on pourrait appeler les éthiques fondamentales telle l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote ou l'*Éthique* de Spinoza.

Je commencerai donc par ce qui apparaîtra *in fine* comme règne intermédiaire entre l'éthique antérieure et l'éthique postérieure, à savoir le royaume des normes. Comme je l'ai dit en commençant, je tiens cette acception du concept de morale pour le repère principal et le noyau dur de toute la problématique. Le meilleur point de départ à cet égard est la considération du prédicat obligatoire attaché au permis et au défendu. À cet égard il est légitime de partir comme G. E. Moore du caractère irréductible du devoir-être à l'être. Ce prédicat peut s'énoncer de plusieurs façons selon qu'il est pris absolument – ceci doit être fait – ou de façon relative – ceci vaut mieux que cela. Mais dans l'un et l'autre emplois, le droit est irréductible au fait. En assumant cette affirmation le philosophe ne fait que rendre compte de l'expérience commune, selon laquelle il y a un problème moral, parce qu'il y a des choses qu'il faut faire ou qu'il vaut mieux faire que d'autres. Si maintenant l'on considère que ce prédicat peut être associé à une grande diversité de propositions d'action, il est légitime de préciser l'idée de norme par celle de formalisme. À cet égard la morale kantienne peut être tenue, dans ses grandes lignes, pour un compte rendu exact de l'expérience morale commune selon laquelle ne peuvent être tenues pour obligatoires que les maximes d'action qui satisfont à un test d'universalisation. Il n'est pas nécessaire pour autant de tenir le devoir pour l'ennemi du désir ; ne sont exclus que les candidats au titre d'obligation qui ne satisfont pas audit critère ; au sens minimal le lien entre obligation et formalisme n'implique rien d'autre qu'une stratégie d'épuration visant à préserver les usages légitimes du prédicat d'obligation. Dans ces strictes limites, il est légitime d'assumer l'impératif catégorique sous sa forme la plus sobre : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » Il n'est pas dit par cette formule comment se forment les maximes, c'est-à-dire les propositions d'action qui donnent un contenu à la forme du devoir.

Se propose alors l'autre versant du normatif, à savoir la position d'un sujet d'obligation, d'un sujet obligé. Il faut alors distinguer du prédicat obligatoire qui se dit des actions et des maximes d'action, l'impératif qui se dit du rapport d'un sujet obligé à l'obligation. L'impératif, en tant que rapport entre commander et obéir, concerne le vis-à-vis subjectif de la norme, que l'on peut bien appeler liberté pratique, quoi qu'il en soit du rapport de cette liberté pratique avec l'idée de causalité libre affrontée au déterminisme au plan spéculatif. L'expérience morale ne demande rien de plus qu'un sujet capable d'imputation, si l'on entend par imputabilité la capacité d'un sujet à se désigner comme l'auteur véritable de ses propres actes. Je dirai dans un langage moins dépendant de la lettre de la philosophie morale kantienne, qu'une norme – quel qu'en soit l'intitulé – appelle pour vis-à-vis un être capable d'entrer dans un ordre symbolique pratique, c'est-à-dire de reconnaître dans les normes une prétention légitime à régler les conduites. À son tour, l'idée d'imputabilité, en tant que capacité, se laisse inscrire dans la longue énumération des capacités par lesquelles je caractérise volontiers, au plan anthropologique, ce que j'appelle l'homme capable : capacité de parler, capacité de faire, capacité de se raconter ; l'imputabilité ajoute à cette séquence la capacité de se poser comme agent.

Si maintenant nous réunissons les deux moitiés de l'analyse, à savoir la norme objective et l'imputabilité subjective, nous obtenons le concept mixte d'auto-nomie. Je dirai que la morale ne requiert au minimum que la position mutuelle de la norme comme *ratio cognoscendi* du sujet moral et l'imputabilité comme *ratio essendi* de la norme. Prononcer le terme d'autonomie c'est poser la détermination mutuelle de la norme et du sujet obligé. La morale ne présuppose rien de plus qu'un sujet capable de se poser en posant la norme qui le pose comme sujet. En ce sens on peut tenir l'ordre moral comme autoréférentiel.

L'éthique fondamentale comme éthique antérieure

Pourquoi, demandera-t-on, en appeler d'une morale de l'obligation, dont on a dit qu'elle se suffisait à elle-même, qu'elle était en ce sens autoréférentielle, à une éthique fondamentale, que j'appelle ici éthique antérieure pour la distinguer des éthiques appliquées entre lesquelles se distribue l'éthique de l'aval, l'éthique postérieure.

La nécessité d'un tel recours se laisse mieux reconnaître si on part du versant subjectif de l'obligation morale : du sentiment d'être obligé. Celui-ci marque le point de suture entre le royaume des normes et la vie, le désir. On l'a dit plus haut : le formalisme ne porte pas condamnation du désir ; il le neutralise en tant que critère d'évaluation en même temps que toutes les maximes d'action offertes au jugement moral, la fonction critique étant réservée chez Kant au critère d'universalisation. Mais la question de la motivation reste intacte, comme en témoigne, chez Kant lui-même, le grand chapitre consacré dans la *Critique de la raison pratique* à la question du respect, sous le titre général des mobiles rationnels. Or le respect ne constitue, à mon avis, qu'un des mobiles susceptibles d'incliner un sujet moral à « faire son devoir ». Il faudrait déployer la gamme entière, si cela est possible, des sentiments moraux, comme a commencé de faire Max Scheler dans son « Éthique matériale des valeurs ». On peut nommer la honte, la pudeur, l'admiration, le courage, le dévouement, l'enthousiasme, la vénération. J'aimerais mettre à une place d'honneur un sentiment fort, tel que l'indignation, qui vise en négatif la dignité d'autrui aussi bien que la dignité

propre ; le refus d'humilier exprime en terme négatif la reconnaissance de ce qui fait la différence entre un sujet moral et un sujet physique, différence qui s'appelle dignité, laquelle dignité est une grandeur estimative que le sentiment moral appréhende directement. L'ordre des sentiments moraux constitue ainsi un vaste domaine affectif irréductible au plaisir et à la douleur ; peut-être même faudrait-il aller jusqu'à dire que le plaisir et la douleur, en tant que sentiments moralement non marqués, peuvent même devenir moralement qualifiés par leur liaison avec tel ou tel sentiment moral, ce que le langage courant ratifie en parlant de douleur morale, de plaisir pris à faire son devoir. Pourquoi n'aimerait-on pas faire du bien à autrui ? Pourquoi ne prendrait-on pas plaisir à saluer la dignité des humiliés de l'histoire ?

Entre quoi et quoi les sentiments moraux font-ils suture ? Entre le royaume des normes et de l'obligation morale, d'un côté, et celui du désir de l'autre. Or le royaume du désir a fait l'objet d'une analyse précise dans les premiers chapitres de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. C'est chez lui qu'on trouve un discours structuré sur la *praxis,* qui fait cruellement défaut chez Kant. Tout repose sur le concept de *prohairesis,* capacité de préférence raisonnable ; c'est la capacité de dire : ceci vaut mieux que cela et d'agir selon cette préférence. Autour de ce concept clé gravitent les concepts qui le précèdent dans l'ordre didactique tels que le bon gré et le contre gré ou qui lui succèdent telle que la délibération ; le vis-à-vis intentionnel de cette chaîne conceptuelle est constitué par le prédicat bon que l'on est trop vite tenté d'opposer au prédicat obligatoire qui régit l'éthique kantienne ; à mon avis, il n'y a pas lieu d'opposer ces deux types de prédicats : ils n'appartiennent pas au même niveau réflexif ; le premier appartient bien évidemment au plan des normes mais le second appartient à un ordre plus fondamental, celui du désir qui structure la totalité du champ pratique ; que cette capacité soit rapidement absorbée dans le contexte de la culture grecque par un dénombrement des excellences de l'action sous le nom de vertus ne doit ni surprendre ni nous enfermer ; il ne doit pas surprendre dans la mesure où on passe aisément de la préférence raisonnable à l'idée de vertu par le truchement de celle d'*hexis, habitus,* habitude, la vertu consistant pour l'essentiel dans une manière habituelle d'agir sous la conduite de la préférence raisonnable. La transition entre les visées limitées des pratiques (métiers, genres de vie, etc.) et la visée de la vie bonne est assurée par le concept médiateur de l'*ergon,* de la tâche – qui oriente une vie humaine considérée dans son intégralité. La tâche d'être homme déborde et enveloppe toutes les tâches partielles qui assignent une idée de bonté à chaque pratique. Quant au dénombrement de ces excellences de l'action que sont les vertus, il ne doit pas barrer l'horizon de la méditation et de la réflexion ; chacune de ces excellences découpe sa visée du bien sur le fond d'une visée ouverte magnifiquement désignée par l'expression de la vie bonne ou mieux du vivre bien ; cet horizon ouvert est peuplé par nos projets de vie, nos anticipations de bonheur, nos utopies, bref par toutes les figures mobiles de ce que nous tiendrions pour les signes d'une vie accomplie. On reviendra plus loin sur la fragmentation du champ éthique selon les contours distincts des vertus énumérées ; projetées sous l'horizon de la vie bonne, ces excellences sont elles-mêmes ouvertes à toutes sortes de réécriture du *Traité des vertus* que l'on évoquera dans la dernière partie de cet essai.

Si c'est chez Aristote que je trouve les linéaments les mieux dessinés de l'éthique fondamentale, je ne renonce pas à l'idée d'en trouver un équivalent jusque chez Kant lui-même ; non seulement les deux approches, que l'on a enfermées sous les étiquettes didactiques de la téléologie et de la déontologie, ne sont pas rivales dans la mesure où elles appartiennent à deux plans distincts de la philosophie pratique ; elles se recoupent en quelques points nodaux significatifs. Le plus remarquable d'entre eux est pointé par le concept latin de *voluntas* qui déroule sa propre histoire de façon continue des Médiévaux aux cartésiens, aux leibniziens jusqu'à Kant lui-même. Certes ce concept de volonté dans lequel on peut voir l'héritier latin de la préférence raisonnable, se trouve fortement marqué, dans notre histoire culturelle, par la méditation chrétienne sur la volonté mauvaise, sur le mal, méditation qui a contribué à scinder la morale des Modernes de celle des Anciens. Mais le lien entre l'intention volontaire et la visée de la vie bonne n'est pas rompu. Comment pourrait-on oublier la déclaration sur laquelle s'ouvrent les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « Et de tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une *bonne volonté.* » Certes la suite de l'ouvrage procède à une réduction drastique du prédicat bon à la norme et aux critères d'universalisation qui la valident. mais cette réduction présuppose à titre problématique la préconception de quelque chose qui serait la bonté d'une bonne volonté.

Or cette préconception n'est nullement épuisée par sa réduction déontologique, sa réduction au devoir : un signe de la résistance au formalisme est donné par la prise en compte au chapitre 3 de la *Critique de la raison pratique* de la question des « mobiles de la raison pure pratique », c'est-à-dire du « principe subjectif », dit Kant, de la détermination de la volonté d'un être dont la raison n'est pas déjà, en vertu de sa nature, nécessairement conforme à la loi fondamentale. Nous avons évoqué une première fois ce thème des sentiments moraux ; il faut y revenir une fois encore. De quoi s'agit-il sous ce titre ? De ce qui a « de l'influence sur la volonté », de ce qui l'incline à se placer sous

la loi ou, comme nous disions un peu plus haut, à entrer dans un ordre symbolique susceptible non seulement de contraindre à une action conforme, mais de structurer, d'éduquer l'action. C'est sous ce deuxième aspect – la capacité structurante – que le sentiment moral dessine sa place en creux dans une théorie de la *praxis* qui, après Aristote n'a vraiment déployé son envergure que chez Hegel, principalement dans les *Principes de la philosophie du droit*.

Un lien fort, que la tradition scolaire a occulté, joint ainsi la *prohairesis* de l'*Éthique à Nicomaque* et le vœu de « vivre bien » qui la couronne, au concept de bonne volonté des *Fondements*... et à celui de respect de la *Critique de la raison pratique*.

On me permettra d'ajouter un dernier argument en faveur de la parenté souterraine entre deux approches au problème de l'éthique fondamentale que la tradition a figées sous les vocables de l'éthique téléologique et de l'éthique déontologique. Cet argument est tiré de l'ultime recours que Kant fait à l'idée de bien dans la *Religion dans les limites de la simple raison*. Ce recours paraît discordant au regard d'une morale réputée hostile à l'idée du bien, principalement dans un ouvrage qui a attiré sur son auteur les jugements les plus réprobateurs. Que ce soit dans l'*Essai sur le mal radical* que l'idée du bien fasse retour ne doit pas étonner. Le problème posé par le mal est en effet celui de l'impuissance à bien faire – blessure, plaie ouverte, au cœur de notre souhait de vivre bien. L'occasion du recours à l'idée de bien est remarquable : au moment de distinguer le mal radical de l'idée intolérable de péché originel, il devient urgent de mettre un cran d'arrêt à l'accusation qui menace une totale mise hors circuit de la bonne volonté : on le fait en déclarant que la propension *(Anhang)* au mal n'affecte pas la disposition *(Anlage)*, au bien, laquelle à son tour rend possible l'entreprise entière de régénération de la volonté dans laquelle se résume « la religion dans les limites de la simple raison ». Voici donc retrouvé, au terme de l'œuvre kantienne, et sous l'aiguillon de la méditation sur le mal, c'est-à-dire précisément du thème qui, dans le sillage du christianisme, est réputé avoir scindé la morale des Modernes de celle des Anciens, le concept de volonté bonne.

Que la morale des Anciens et celle des Modernes puissent rejoindre, se reconnaître et se saluer mutuellement dans ce concept, la possibilité ne relève plus ni de l'éthique ni de la morale mais d'une anthropologie philosophique qui ferait de l'idée de capacité un de ses concepts directeurs. La phénoménologie des capacités que, pour ma part, je développe dans les chapitres de *Soi-Même comme un Autre* qui précèdent la « petite éthique » prépare le terrain pour cette capacité proprement éthique, l'imputabilité, capacité à se reconnaître comme l'auteur véritable de ses propres actes. Or l'imputabilité peut être tour à tour associée au concept grec de préférence raisonnable et au concept kantien d'obligation morale : c'est en effet du foyer de cette capacité que s'élance le souhait « grec » de vivre bien et que se creuse le drame « chrétien » de l'incapacité à faire le bien par soi-même sans une approbation venue de plus haut et donnée au « courage d'être », autre nom de ce qui a été appelé disposition au bien et qui est l'âme même de la bonne volonté.

Les éthiques postérieures comme lieux de la sagesse pratique

Le moment est venu d'argumenter en faveur de la seconde présupposition de cet essai, à savoir que le seul moyen de donner visibilité et lisibilité au fond primordial de l'éthique est de le projeter au plan postmoral des éthiques appliquées. C'est à cette entreprise que dans *Soi-Même comme un Autre* je donnais le nom de sagesse pratique.

On peut trouver aussi bien, chez Kant que chez Aristote les signes de la nécessité de ce transfert de l'éthique antérieure aux éthiques postérieures. Il est remarquable en effet que Kant ait cru nécessaire de compléter l'énoncé de l'impératif catégorique par la formulation de trois variantes de l'impératif qui, dépouillées de la terminologie que les exposés scolaires ont gravé dans le marbre, orientent l'obligation en direction de trois sphères d'application : le soi, autrui et la cité. L'analogie première entre loi morale et loi naturelle, selon la première formulation, ne vise, dans une philosophie morale qui oppose l'éthique à la physique, qu'à souligner la sorte de régularité qui rapproche la légalité du règne moral de celle du règne physique. Il y a bien des manières de donner une forme concrète à cette analogie. J'ai adopté pour ma part, à titre d'illustration de cette régularité, le maintien de soi à travers le temps que présuppose le respect de la parole donnée sur laquelle reposent à leur tour les promesses, les pactes, les accords, les traités. L'ipséité est un autre nom de ce maintien de soi. C'est la formule de l'identité morale par opposé à l'identité physique du même. Certes, le maintien de soi ne représente que la composante subjective de la promesse, et doit se composer avec le respect d'autrui dans l'échange des attentes en quoi consiste concrètement la promesse. C'est cette autre composante de la promesse que signale la seconde formulation de l'impératif kantien, qui demande que la personne, en moi-même et en autrui, soit traitée comme une fin en soi et non seulement comme un moyen. Mais le respect, comme on l'a suggéré plus haut, ne constitue que l'une des configurations du sentiment moral ; j'ai proposé d'appeler sollicitude la structure commune à toutes ces dispositions favorables à autrui qui sous-tendent les relations courtes d'intersubjectivité ; il ne faudrait pas hésiter à compter parmi ces relations le souci de soi, en tant que figure réfléchie du souci d'autrui. Enfin, l'obligation de se tenir à la fois pour sujet et législateur

dans la cité des fins peut être interprétée de façon extensive comme la formule générale des rapports de citoyenneté dans un État de droit.

À leur tour ces formules encore générales qui distribuent l'impératif dans une pluralité de sphères – maintien de soi, sollicitude pour le prochain, participation citoyenne à la souveraineté – ne deviennent des maximes concrètes d'action que reprises, retravaillées, réarticulées dans des éthiques régionales, spéciales, telles que éthique médicale, éthique judiciaire, éthique des affaires, et ainsi de suite dans une énumération ouverte.

Or l'éthique « grecque » d'Aristote proposait un programme comparable de multiplication et de dispersion des estimations fondamentales placées sous le signe de la vertu. L'*Éthique à Nicomaque* se déploie à la façon d'un va-et-vient entre la vertu et les vertus. Réduit à lui-même, en effet, le discours de la vertu, bien que construit sur les idées substantielles de préférence raisonnable et polarisé par l'idée de vie bonne tend à se refermer sur un trait formel commun à toutes les vertus, à savoir le caractère de « médiété », de milieu escarpé et juste – qui sépare en chaque vertu un excès d'un défaut. Seule, dès lors, la réinterprétation raisonnée des figures d'excellence des actions permet de donner un corps, une substance à l'idée nue de vertu. Vient alors le dénombrement des situations typiques de la pratique et des excellences qui leur correspondent. À cet égard, le courage, la tempérance, la libéralité, la douceur, la justice sont le produit quintessencié d'une culture partagée, éclairée par une grande littérature – Homère, Sophocle, Euripide – par les maîtres de la parole publique et autres sages professionnels ou non. La lettre de ces petits Traités que nous lisons encore aujourd'hui avec bonheur, ne devrait pas toutefois arrêter le mouvement de réinterprétation amorcé par ces textes au cœur de leur propre culture. La compréhension que nous avons encore, par la lecture, de ces profils de vertu, devrait nous inviter non seulement à relire ces traités mais à les réécrire au bénéfice de quelque moderne doctrine des vertus et des vices.

Aristote lui-même a donné une clé pour ces relectures et ces réécritures en mettant à part des vertus qu'il appelle éthiques, une vertu intellectuelle, la *phronesis,* qui est devenue la prudence des Latins, et qu'on peut tenir pour la matrice des éthiques postérieures. Elle consiste en effet dans une capacité, l'aptitude à discerner la droite règle, l'*orthos logos,* dans les circonstances difficiles de l'action. L'exercice de cette vertu est inséparable de la qualité personnelle de l'homme de la sagesse – le *phronimos* – l'homme avisé (la distinction entre l'équité et la justice offre un exemple remarquable de ce passage de la norme générale à la droite maxime dans des circonstances où la loi est trop générale, ou, comme on dirait aujourd'hui, l'affaire est délicate, le cas difficile). Entre la prudence et les « choses singulières » le lien est étroit. C'est alors dans les éthiques appliquées que la vertu de prudence peut être mise à l'épreuve de la pratique. À cet égard la même *phronesis* qui est censée s'exercer à l'intérieur de la pratique quotidienne des vertus devrait pouvoir présider aussi à la réinterprétation de la table des vertus dans le sillage des modernes traités des passions.

J'aimerais proposer deux exemples – l'un pris dans l'ordre médical, l'autre dans l'ordre judiciaire – d'un tel redéploiement de la sagesse pratique dans des éthiques régionales. Chacune de ces éthiques appliquées a ses règles propres, mais leur parenté *phronétique,* si l'on permet l'expression, préserve entre elles une analogie formelle remarquable au niveau de la formation du jugement et de la prise de décision. Des deux côtés il s'agit de passer d'un savoir constitué de normes et de connaissances théoriques à une décision concrète en situation : la prescription médicale, d'un côté, la sentence judiciaire, de l'autre. Et c'est dans le jugement singulier que cette application s'opère. La différence des situations est pourtant considérable : du côté médical, c'est la souffrance qui suscite la demande de soins et la conclusion du pacte de soins reliant tel malade à tel médecin. Du côté judiciaire, la situation initiale typique est le conflit ; il suscite la demande de justice et trouve dans le procès son encadrement codé. D'où la différence entre les deux actes terminaux : prescription médicale et sentence judiciaire. Mais la progression du jugement est semblable de part et d'autre. Le pacte de soins conclu entre tel médecin et tel patient se laisse placer sous des règles de plusieurs sortes. D'abord des règles morales rassemblées dans le Code de déontologie médicale : on y lit des règles telles que l'obligation du secret médical, le droit du malade à connaître la vérité de son cas, l'exigence du consentement éclairé avant tout traitement risqué, ensuite, des règles ressortissant au savoir biologique et médical et que le traitement en situation clinique met à l'épreuve de la réalité ; enfin des règles administratives régissant au plan de la santé publique le traitement social de la maladie. Tel est le triple encadrement normatif de l'acte médical concret aboutissant à une décision concrète, la prescription et, d'un plan à l'autre, le jugement, la *phronesis* médicale.

C'est cet entre-deux que l'exercice du jugement dans l'ordre judiciaire permet de mieux articuler, dans la mesure où il est rigoureusement codifié. Le cadre, on l'a dit, c'est le procès. Celui-ci met à nu les opérations d'argumentation et d'interprétation qui conduisent à la prise de décision finale, la sentence, appelée aussi jugement. Ces opérations sont réparties entre des protagonistes multiples et régies par une procédure rigoureuse. Mais, comme dans le jugement médical, l'enjeu est l'application d'une règle juridique à un cas concret, le litige en examen. L'application consiste à la fois dans une adaptation de la règle au cas, à travers la qualification délictueuse de l'acte et du cas à la règle, par

le biais d'une description narrative tenue pour véridique. L'argumentation qui guide l'interprétation tant de la norme que du cas, puise dans les ressources codifiées de la discussion publique. Mais la décision reste singulière : tel délit, tel accusé, telle victime, telle sentence. Celle-ci tombe comme la parole de justice prononcée dans une situation singulière.

Telles sont les ressemblances structurelles entre deux processus d'application d'une règle à un cas et de subsomption d'un cas sous une règle. Ce sont elles qui assurent la ressemblance des deux modalités de la prise de décision en milieu médical et en milieu juridique. En même temps, ces ressemblances illustrent le transfert de l'éthique antérieure, plus fondamentale que la norme, en direction des éthiques appliquées qui excèdent les ressources de la norme.

À quel trait de l'éthique fondamentale, l'éthique médicale donne-t-elle visibilité et lisibilité ? À la sollicitude, qui demande que secours soit porté à toute personne en danger. Mais cette sollicitude n'est rendue manifeste qu'en traversant le crible du secret médical, du droit du malade à connaître la vérité de son cas, et du consentement éclairé – toutes règles qui confèrent au pacte de soins les traits d'une déontologie appliquée.

Quant à la prise de décision aboutissant à la sentence dans le cadre du procès judiciaire, elle incarne dans une formulation concrète l'idée de justice qui, en deçà de tout droit positif, ressortit au souhait de la vie bonne. C'était une des thèses de la « petite éthique » de *Soi-Même comme un Autre*, que l'intention éthique, à son niveau le plus profond de radicalité, s'articule dans une triade où le soi, l'autre proche et l'autre lointain sont également honorés : vivre bien, avec et pour les autres, dans des institutions justes. Si l'éthique médicale s'autorise du second terme de la séquence, l'éthique judiciaire trouve dans le vœu de vivre dans des institutions justes la requête qui relie l'ensemble des institutions judiciaires à l'idée de vie bonne. C'est ce souhait de vivre dans des institutions justes qui trouve visibilité et lisibilité dans la parole de justice prononcée par le juge dans l'application des normes qui, de leur côté, ressortissent au noyau dur de la moralité privée et publique.

En conclusion, on peut tenir pour équivalentes les deux formulations suivantes : d'un côté, on peut tenir la moralité pour le *plan de référence* par rapport auquel se définissent de part et d'autre une éthique fondamentale qui lui serait antérieure et des éthiques appliquées qui lui seraient postérieures. D'un autre côté, on peut dire que la morale, dans son déploiement de normes privées, juridiques, politiques, constitue la *structure de transition* qui guide le transfert de l'éthique fondamentale en direction des éthiques appliquées qui lui donnent visibilité et lisibilité au plan de la *praxis*. L'éthique médicale et l'éthique judiciaire sont à cet égard exemplaires, dans la mesure où la souffrance et le conflit constituent deux situations typiques qui mettent sur la *praxis* le sceau du tragique.

Paul RICŒUR

→ *Aristote ; Autonomie ; Autrui ; Droits ; Kant ; Médicale (Éthique) ; Phénoménologie ; Prudence ; Respect ; Ricœur.*

ÉTHIQUE APPLIQUÉE

Les rapports entre la philosophie morale et l'éthique appliquée

Les rapports entre la philosophie morale et l'éthique appliquée constituent une question tout à fait contemporaine puisque l'expression même d'« éthique appliquée » apparaît aux États-Unis au cours des années 1960 avec l'explosion de nouveaux champs d'interrogation éthique au sein de la société. Dans le courant des années 1970, certains de ces champs se sont stabilisés et polarisés en « bioéthique », « éthique environnementale », « éthique des affaires » et « éthique professionnelle ». Ces secteurs, regroupés sous le vocable d'« éthique appliquée », ont acquis progressivement leurs lettres de noblesse et sont maintenant enseignés et pratiqués dans les universités, les entreprises, les hôpitaux, les instances gouvernementales et internationales. Cependant, on peut s'interroger sur les liens qu'entretiennent ces pratiques et ces discours avec la longue tradition de pensée en philosophie morale. S'agit-il d'une facette contemporaine du débat concernant le rapport entre théorie et pratique ? Ou encore de la création d'une discipline particulière de la philosophie ? Ou alors d'une étiquette et d'un mauvais usage linguistique ?

Afin de répondre à ces questions, nous allons d'abord examiner les conditions qui ont favorisé l'émergence de l'éthique appliquée, puis définir avec plus de précision les champs spécifiques de l'éthique appliquée, enfin, discuter de la nature des liens entre philosophie morale et éthique appliquée dans la mesure où ceux-ci pourraient conditionner certains développements futurs de la philosophie morale.

Conditions d'émergence de l'« éthique appliquée »

La philosophie morale anglo-américaine, pendant toute la première partie du XXe s., a été largement dominée par la méta-éthique. L'investigation philosophique s'est concentrée sur l'analyse logique ou linguistique des énoncés moraux, par exemple, en s'interrogeant sur l'emploi, la spécificité, la signification de prédicats moraux comme « bon », « juste », « devoir », etc. Ce travail analytique se pose comme neutre au plan axiologique (des valeurs).

Pendant cette période, les questions de contenu moral étaient davantage discutées à partir de perspectives disciplinaires qui défendaient des

positions soit dogmatiques (à partir d'un système religieux donné), soit relativistes (psychologisation ou anthropologisation de l'éthique). Ainsi, par exemple, dans le champ de la médecine, les théologiens moralistes catholiques, en suivant les textes papaux, ont discuté d'insémination artificielle (1949), d'expérimentation humaine (1952), de transplantation d'organes (1956), de psychopharmacologie (1958), etc. (Verspieren, 1987). Quant aux positions relativistes, elles prenaient appui soit sur la psychologie et la psychanalyse qui insistent sur le rôle des émotions et des désirs inconscients dans les opinions morales, ou encore sur l'anthropologie qui souligne les différences de mœurs et de coutumes entre les groupes humains. Dans cette perspective, l'éthique apparaît donc davantage comme une question de goût et de sensibilité qu'un objet de la raison.

Vers le début des années 1960, différents éléments vont modifier ce tableau. Du côté de la philosophie morale, la méta-éthique connaît un essoufflement qui se traduit par le délaissement de l'analyse des règles d'emploi des prédicats moraux au profit d'autres éléments spécifiques au discours moral : une certaine universalité ; un rapport aux intérêts et aux besoins ; les raisons qui guident l'action. Les philosophes se tournent à nouveau vers les éthiques substantielles, c'est-à-dire les théories morales qui définissent à la fois la notion de bien (le système éthique) et la délibération qui permet la justification de l'acte moral (la procédure de décision rationnelle).

Ce regain d'intérêt pour l'éthique substantielle a pour objet direct, d'une part, les bouleversements sociaux qui se multiplient tant au plan de la vie privée (la libération sexuelle, le matérialisme, la contestation des formes d'autorité, etc.), qu'au plan de la vie publique (l'affirmation des droits individuels et collectifs, la décolonisation, le développement de l'État-providence, etc.). D'autre part, cet intérêt vise tout particulièrement le développement des techniques et des sciences qui présente une double face, l'une associée au progrès (amélioration des conditions de vie : santé, habitat, etc.), l'autre présentant des dangers (dégradation de l'environnement, manipulation technique de l'être humain, etc.). Aussi les débats en philosophie morale se sont progressivement portés sur des questions de justice (équité, formes de l'État) et sur la vie bonne (les contenus de la vie morale individuelle) dans une société pluraliste où les repères éthiques ne sont plus nécessairement partagés mais plus encore peuvent être subjectivement irréductibles. Une partie de ces discussions concerne des situations précises de la vie quotidienne, et consiste en des analyses de cas pratiques tels qu'ils se présentent dans les hôpitaux, les entreprises ou les gouvernements. Progressivement, des philosophes ont été sollicités pour donner leur avis, clarifier les enjeux et participer à des formations et des enseignements spécialisés. Cette approche éthique directement en lien avec des situations concrètes est dénommée « éthique appliquée ».

Caractéristiques de « l'éthique appliquée »

L'expression « éthique appliquée », en faisant référence à une analyse éthique des situations précises, met l'accent sur la résolution pratique. L'importance est donnée ici au contexte, à l'analyse des conséquences, à la prise de décision. Cette visée, prescriptive plutôt que réflexive, s'exerce surtout dans les secteurs des pratiques sociales et professionnelles. Ainsi, des champs d'intérêts particuliers se sont distingués peu à peu : « bioéthique », « éthique professionnelle » dont « éthique des affaires », « éthique de l'environnement ». Chacun a cerné son objet d'investigation éthique et a tenté de définir des méthodes d'analyse éthique. Ces trois secteurs concernent trois préoccupations majeures de nos sociétés industrialisées : les avancées de la biomédecine, les relations socio-économiques dans nos États de droit, et l'avenir de l'équilibre naturel de la planète.

La bioéthique. La bioéthique se présente comme un nouveau champ d'interrogations éthiques sur les pratiques techno-scientifiques en biomédecine. Une entrée du dictionnaire étant consacrée à la bioéthique, seul un résumé définissant la bioéthique est ici présenté.

Englobant mais dépassant l'éthique médicale, la bioéthique s'intéresse à l'ensemble des problèmes suscités par la biomédecine, qu'ils touchent les humains ou les règnes animal et végétal, qu'ils aient ou non une visée thérapeutique, tout en incluant les dimensions sociopolitiques. La bioéthique est caractérisée d'abord par le dialogue pluridisciplinaire : de la médecine à l'éthique en passant par le droit et la théologie. Elle crée un espace d'interaction communicationnelle dans l'espace public ouvert et pluraliste, où différentes communautés de pensées peuvent exprimer et discuter du sens de leurs croyances et de leurs valeurs qui sont mises en question par le développement biomédical (de l'avortement à l'expérimentation humaine en passant par la thérapie génique et la fécondation *in vitro*). Ensuite, la bioéthique se présente sous la forme de discours (écrits divers) et de pratiques normatives (enseignement, participation à des comités d'éthique, consultation dans les hôpitaux). Les deux principales méthodes éthiques utilisées permettant cette visée normative sont, d'une part, une forme de casuistique qui fonctionne par analogie de cas en tenant compte des conséquences et du contexte particulier et, d'autre part, une forme d'universalisme formel faisant référence à la philosophie des droits de l'homme, à partir de laquelle on cherche à identifier des normes générales qui permettraient d'atteindre un consensus étendu à la société, voire à l'humanité.

L'éthique professionnelle. Elle se présente comme un champ d'interrogations éthiques très large dans la mesure où tous les secteurs professionnels de nos sociétés industrialisées sont *a priori* concernés : l'architecture, le génie, les affaires, l'administration, les communications, le journalisme, le droit, etc. Aussi parlera-t-on plus spécifiquement d'éthique des affaires *(business ethics)*, d'éthique de l'ingénierie, etc.

L'éthique professionnelle se trouve au cœur des questions concernant la structure sociale de nos sociétés industrialisées. Rappelons que ces dernières possèdent un certain nombre de caractéristiques qui conditionnent les questions éthiques. Historiquement, nos sociétés s'appuient sur trois forces normatives qui convergent ou s'opposent : premièrement, l'économie qui fournit des valeurs (efficacité, rendement, concurrence) ainsi qu'une rationalité selon laquelle tout s'évalue en termes de coûts/bénéfices ; deuxièmement, le développement techno-scientifique qui, par l'usage d'une rationalité de type opératoire, fournit des procédés et des moyens à l'économie ; troisièmement, le droit qui, en réglementant les rapports sociaux, établit des normes et des interdits. Or, dans nos sociétés, l'interaction étroite entre économie et techno-sciences a induit un déplacement des emplois vers le secteur des services (le secteur tertiaire) qui regroupent plus des deux tiers des emplois. Ce secteur exige des compétences spécialisées qui correspondent assez souvent à un champ de pratiques spécifiques, voire réservées, c'est-à-dire professionnelles. Ce phénomène de professionnalisation de la sphère du travail appelle des règles internes à chaque profession qui s'expriment par différentes modalités : les « bonnes pratiques », qui sont souvent des règles techniques ; la déontologie et les codes d'éthique qui déterminent les valeurs professionnelles, ainsi que les obligations, les droits et les responsabilités associés à la pratique professionnelle ; le code de déontologie qui inclut, outre des principes, des procédures d'organisation de la profession et des dispositions légales pour juger des actes dérogatoires.

La multiplication et l'évolution des pratiques professionnelles (la croissance du nombre de professionnels, la crise de confiance sociale envers le modèle de l'expertise, la baisse de la moralité professionnelle, etc.) alliées au phénomène de la bureaucratisation (organisation et division du travail selon des critères de rationalité) qui traverse nos sociétés, à la fois complexifient les structures sociales et rendent les rapports sociaux plus difficiles. Aussi n'est-il pas étonnant que des réflexions éthiques liées spécifiquement aux différentes professions se cristallisent sous la forme d' « éthique professionnelle ». Ces interrogations éthiques renvoient souvent aux problèmes pratiques d'ordre socio-professionnel rencontrés par les membres d'une même profession, tels, par exemple, la dangerosité d'une technique et la question de la responsabilité sociale, la loyauté de l'employé, la confidentialité et le délit d'initié, l'honnêteté et l'intégrité professionnelle, l'égalité à l'embauche, l'information et la tromperie dans la publicité, etc. Cependant, l'éthique professionnelle dépasse ce cadre et s'interroge plus largement sur le rôle social de la profession, ses responsabilités, sa fonction, ses buts, son attitude face aux risques et à l'environnement, etc.

Tout comme la bioéthique, l'éthique professionnelle est caractérisée d'abord par le dialogue pluridisciplinaire. L'éthique, le droit, l'anthropologie, par exemple, permettent l'élargissement du problème identifié en introduisant une perspective décentrée, c'est-à-dire qui ne soit pas réductrice à des savoirs experts. Au plan méthodologique, l'analyse éthique se préoccupe de cas concrets bien documentés tant au plan technique que dans ses autres dimensions. Elle vise la clarification du dilemme éthique dans le but de fournir des avenues normatives, voire des solutions précises. L'éthique professionnelle se présente également sous la forme de discours (écrits divers) et de pratiques normatives (enseignement universitaire, participation à des formations professionnelles, consultation dans les entreprises). Cependant, ces pratiques pluridisciplinaires et les liens qu'entretiennent les universitaires et les professionnels ne sont pas aussi développés qu'en bioéthique. Malgré un intérêt de plus en plus soutenu, des réticences diverses au sein de certaines professions se manifestent davantage.

L'éthique de l'environnement. Encore appelée « éthique environnementale », « éco-éthique » ou « éco-philosophie », l'éthique de l'environnement regroupe tout un champ de questions ayant pour objet les relations qu'entretient l'être humain avec la nature. La réflexion éthique vise à justifier un ensemble plus ou moins structuré selon le cas, de comportements, d'attitudes, de valeurs à l'égard des animaux, du vivant, des zones biologiques et de la biosphère.

Dans ce champ très vaste, le développement techno-scientifique est à nouveau au centre de la réflexion. Depuis le XIXe s., l'être humain utilise de plus en plus technologiquement la biosphère par les moyens de l'instrumentation, la domestication, l'agriculture, l'industrialisation et l'urbanisation. Or ce développement technique, s'il induit certains progrès pour l'humain (meilleures conditions de vie matérielle, amélioration de la santé, etc.), porte également des éléments négatifs, voire destructeurs d'écosystèmes, en générant les pollutions industrielles ou agricoles, la production de matières dangereuses, l'épuisement des ressources naturelles, la modification génétique d'espèces animales, la disparition de la diversité biologique dans certains sites, etc. Les questions éthiques s'élargissent donc aux conditions de survie de la planète, à la place de l'être humain dans la nature, à la distribution équitable des richesses et aux

conditions du bien-être de l'humanité, à la responsabilité personnelle – collective – envers les générations futures, etc.

Tout comme la bioéthique, l'éthique de l'environnement est caractérisée d'emblée par le dialogue pluridisciplinaire. L'écologie (plus largement la biologie) est la discipline scientifique qui fournit les données factuelles et techniques ainsi que les alternatives pratiques. Aussi est-elle le partenaire essentiel de la réflexion éthique. Cependant, tout comme dans l'éthique professionnelle, l'économie et le droit constituent deux forces normatives incontournables auxquelles s'ajoute le politique, car les enjeux environnementaux sont souvent le site de rapports de forces entre différents acteurs sociaux (les entreprises, les groupes écologistes militants, le gouvernement et la population). D'autres disciplines sont également mises à contribution, telles la sociologie, l'anthropologie, etc. Ce dialogue pluridisciplinaire est peut-être encore plus difficile que dans les autres secteurs de l'éthique appliquée en raison de la complexité des problèmes (du micro au macro), de leur interconnexions sur de nombreux plans (des structures sociales aux régimes politiques, des transferts de technologies aux rapports culturels vis-à-vis de la Nature, de la mondialisation de l'économie et des rapports entre pays industrialisés et en développement, etc.). En pratique, les enjeux financiers, les critères économiques et les forces politiques rendent le dialogue difficile et la résolution de problèmes passe souvent par un mode de confrontation qui aboutit régulièrement à un règlement d'ordre juridique. Cependant, on voit apparaître progressivement d'autres modalités de résolution de problèmes environnementaux (consultation, audience publique, médiations etc.) où l'analyse éthique est davantage sollicitée que sur un mode rhétorique.

L'analyse éthique des questions d'environnement reste encore peu systématisée au plan méthodologique bien que l'on puisse identifier quelques courants dominants. Un premier courant, tout comme en bioéthique, s'intéresse avant tout aux cas, aux situations concrètes. L'analyse éthique porte soit sur des problèmes locaux comme la protection d'un espace boisé dans un centre urbain, ou un problème de remblayage d'une rivière, ou soit sur des problèmes à l'échelle nationale, telles la gestion des déchets, la politique énergétique (le développement de centrales hydroélectriques, thermales ou nucléaires), ou encore sur des problèmes à l'échelle internationale ou mondiale comme les pluies acides ou la diminution de la couche d'ozone. Dans chacun de ces cas, l'analyse éthique est orientée en fonction d'une gestion du problème environnemental. À nouveau, il s'agit d'une forme de casuistique par laquelle il s'agit d'identifier le problème éthique, de clarifier les enjeux (va-t-on adopter une perspective anthropocentriste ou écocentriste ?) et, ultimement, de proposer des avenues normatives pour résoudre le problème (utilisera-t-on les critères proposés par la convention de Rio sur la protection de la biodiversité et l'Action 21 sur le développement durable – sommet des Nations Unies tenu à Rio de Janeiro en 1992 – ou des critères de rentabilité économique ou de politique partisane ou stratégique ?). La visée de cette approche méthodologique est la prise de décision dans une situation précise et bien documentée.

Le deuxième courant élargit l'analyse éthique des questions environnementales à des dimensions plus réflexives. Une première approche, plus anthropocentriste, s'inscrit dans le sillage des théories éthiques traditionnelles en tentant de reformuler certains concepts afin qu'ils soient adaptés au contexte contemporain dominé par le développement des sciences et des techniques. Ainsi, des philosophes discutent du concept de « communauté morale » et de son extension. Par exemple, l'utilitarisme de Peter Singer propose que les animaux, par leur capacité de souffrir, rejoignent les êtres humains dans la communauté morale afin que leurs intérêts soient considérés comme un droit. D'autres, en dialogue avec des juristes, s'interrogent sur l'idée de faire de la nature un sujet de droit ou encore un « patrimoine vivant », afin de définir le contenu de cette protection juridique (F. Ost, 1995). Cette approche est plutôt critique de l'héritage de Descartes (« maîtres et possesseurs de la Nature ») et de l'idéal de progrès technique et moral du XIXe s., mais fondamentalement, adhère à l'idée de la primauté de la rationalité humaine dans sa capacité de gestion « sage » des problèmes environnementaux.

Une seconde approche, rejetant l'anthropocentrisme, en appelle à un renversement de perspective, et propose une forme de holisme selon lequel il s'agit de redécouvrir les liens fondamentaux qui unissent tous les vivants (biocentrisme) ou l'ensemble de la communauté écologique (vivants et non-vivants) dont les humains ne constituent qu'un élément (écocentrisme). Cette approche dite « écologie profonde » *(deep ecology)* connaît plusieurs variantes (voir par exemple : A. Leopold, R. Nash, J. Callicot, H. Rolston) qui accordent une priorité plus ou moins absolue à l'intégrité de l'écosystème. La nécessité de garder intacte *(wilderness)* la nature (en partie ou en totalité) de la transformation technologique de l'humain est, pour plusieurs, un élément important à partir duquel peuvent se greffer différentes formes de spiritualisme (panthéisme, organicisme, hindouisme, etc.) ou d'esthétisme. Le respect de l'intégrité des écosystèmes a des conséquences importantes dans la résolution de problèmes précis. Les solutions de préservation et de conservation, de ralentissement du développement techno-scientifique et économique prévalent et, dans certains cas, au détriment des êtres humains.

L'écoféminisme est une autre variante de cette approche, il exprime le rejet des formes d'oppres-

sion et de domination que connaissent tant les femmes que l'environnement. Les approches écocentristes remettent donc en question la modernité, c'est-à-dire le rapport d'instrumentalisation de la nature et la rationalité qui la sous-tend, pour y substituer une forme de sacralisation de la nature (« Gaïa » de Lovelock) qui délimite les prétentions humaines envers celle-ci.

L'éthique environnementale se présente, tout comme la bioéthique, sous la forme de discours (écrits divers) et de pratiques normatives (enseignement universitaire, formation dans différents milieux, consultation aux niveaux local, national ou international). Cependant, ces pratiques pluridisciplinaires sont pour l'instant assez hétérogènes et vont de la militance écologique à la formulation de directives internationales, en passant par le travail de recherche sur un problème précis.

Les éléments communs. En résumé, l'analyse des différents secteurs de l'éthique appliquée permet d'identifier plusieurs éléments communs, caractérisant ce champ vaste de l'« éthique appliquée ». Le premier concerne le souci de répondre aux problèmes pratiques et concrets souvent liés à des pratiques professionnelles et sociales, afin que l'analyse éthique puisse ultimement proposer des avenues normatives. Le développement techno-scientifique se situe au cœur de ces problèmes, instituant un nouveau rapport au temps et à l'espace dont tient compte (ou non) l'analyse éthique. Le deuxième élément concerne le dialogue pluridisciplinaire qui est une condition essentielle pour dépasser les cloisonnements, en exprimant le plus de facettes du problème. Au plan méthodologique, les conditions de cette confrontation pluraliste se développent progressivement dans chaque secteur : l'analyse éthique est davantage de type casuistique ou conséquentialiste. Enfin, troisième élément, les différents secteurs de l'éthique appliquée se présentent sous la forme de discours et de pratiques (recherche, enseignement, activité de consultation). Pratiques et discours présentent une interaction communicationnelle forte.

Les liens entre philosophie morale et éthique appliquée

Quels sont les liens qu'entretient l'éthique appliquée (pratiques et discours) avec la tradition de pensée en philosophie morale ?

Le terme même d'« éthique appliquée » peut porter à confusion. Certains (B. Gert, C. Harris) laissent entendre qu'il s'agit de l'application d'une théorie éthique. Ceci impliquerait le choix d'une théorie éthique pour l'ensemble de trois champs décrits précédemment, dont les règles seraient alors déductivement appliquées à des situations concrètes. Une telle définition entérine une distinction radicale entre théorie et pratique ainsi que le jugement péjoratif qui voit là, dans cette façon d'appliquer les règles morales comme on suit une recette de cuisine, de la « sous-philosophie ». Or clairement, avec les caractéristiques décrites plus haut, l'éthique appliquée ne se réduit pas à « une éthique à appliquer ».

L'éthique appliquée présente des caractéristiques qui s'opposent précisément à un modèle déductiviste en philosophie morale et à une séparation nette entre théorie et pratique. L'accent mis sur les cas pratiques souligne l'importance accordée au contexte. Ce dernier n'est pas central pour les théories morales de type déontologique (le kantisme par exemple). Le fait que l'analyse éthique ait une visée normative indique clairement le souci de tenir compte des conséquences de l'action morale actuelles, voire futures (pour les générations futures) ; d'ailleurs, dans les débats, ceci favorise implicitement le choix de théories morales de type téléologique (l'utilitarisme, le conséquentialisme). Ce souci du contexte et des conséquences de l'acte moral conduit davantage au choix méthodologique de l'équilibre réfléchi (*reflexive equilibrium* de John Rawls) où un mouvement d'ajustement réciproque se produit entre la réflexion philosophique liée à une théorie morale et des descriptions et évaluations de cas concrets.

Ce mouvement d'équilibre réfléchi est identifiable dans l'utilitarisme, mais aussi dans le néo-kantisme et le néo-aristotélisme. Mais plus globalement, comme le souligne R. Hare, l'éthique appliquée est un élément de renouvellement réflexif au sein même de la philosophie morale dans la mesure où elle force à des clarifications du langage moral dans ses significations, ses usages et sa logique. Hare insiste sur le travail analytique de clarification au sein des problèmes et des débats d'éthique appliquée ; il n'est pas le seul à lier les exigences de cohérence logique de la méta-éthique à des théories substantielles comme l'utilitarisme. Ainsi pour Hare, ce que peut gagner une théorie morale à s'immerger dans les problèmes pratiques, n'est pas tant sa propre confirmation que la possibilité de produire des accords fondés en raison à partir de principes qui tendent vers une universalité, donc, en pratique, qui soient reconnus par le maximum de personnes. Ce travail éthique « à l'intérieur » des problèmes pratiques permet en même temps un redéploiement théorique.

P. Singer, dans *Practical Ethics*, donne un bon exemple de cette confrontation entre l'utilitarisme et les problèmes éthiques concrets (des animaux aux fœtus humains, en passant par l'environnement et les inégalités sociales). Il s'adresse moins à la signification des termes moraux dans les jugements éthiques qu'aux jugements qui se traduisent en actions et en comportements éthiques. Se détachant d'un certain anthropocentrisme de l'utilitarisme classique qui définit le critère de moralité comme le principe d'utilité pour le plus grand nombre (la tendance d'une action à produire le bonheur, compris comme la maximisation du plaisir par rapport à la

douleur), P. Singer s'intéresse particulièrement à la définition de la communauté morale donnée par les utilitaristes classiques, c'est-à-dire l'ensemble des êtres sentants. La façon dont nos sociétés occidentales traitent, par exemple, les animaux par l'élevage intensif ou la transformation génétique (animaux transgéniques), consiste en une instrumentalisation qui nie les intérêts propres des animaux. Singer développe un utilitarisme fondé sur l'égale considération des intérêts. Celle-ci doit aussi s'appliquer aux animaux non humains, ce qui n'implique pas l'égalité de traitement (les animaux ne sont pas égaux aux humains). La façon de traiter les êtres sentants est évaluée en fonction des intérêts propres de chacun (l'intérêt minimal de tout être sentant est de ne pas souffrir). D'ailleurs, explique P. Singer, les êtres humains sont suffisamment rationnels pour adopter un point de vue plus général selon lequel leurs intérêts ne sont pas plus importants que les intérêts des autres êtres sentants. Ceci donne un fondement rationnel à la prise de décision éthique. On conçoit aisément comment l'utilitarisme des intérêts de P. Singer entre en dialogue avec les trois champs de l'éthique appliquée, tant au plan des pratiques décisionnelles qu'au plan du développement théorique.

Dans leur confrontation avec des problèmes éthiques concrets, les éthiques déontologiques, en particulier le néo-kantisme, sont également saisies par ce mouvement de redéploiement théorique. T. Engelhardt, dans *The Foundations of Bioethics*, pose les bases d'une éthique générale qui s'appliquerait aux questions biomédicales. Largement inspiré de la morale kantienne, il propose une éthique fondée sur l'autonomie du sujet moral. Celui-ci est appelé à vivre dans une société pluraliste où différentes visions du Bien coexistent. L'éthique ne peut pas se définir comme une éthique de la vie bonne mais plutôt comme une éthique procédurale qui résout pacifiquement les conflits au sein d'une société par la négociation et le respect mutuel. L'entrée sur la bioéthique explicite davantage cette théorie.

P. Taylor s'inspire également du kantisme et, dans son livre *Respect for Nature ; a Theory of Environmental Ethics*, propose un système d'éthique de l'environnement centré sur la vie (biocentrique). Le biocentrisme se présente comme une conception du monde. Taylor distingue d'abord une éthique humaine qui reconnaît, d'une part, les agents moraux (les personnes qui ont des obligations et des responsabilités et qui peuvent être tenues responsables de leurs actes) et, d'autre part, les sujets moraux qui sont des entités que l'on peut traiter de façon juste ou injuste (chez les humains, il s'agit par exemple des enfants, des handicapés mentaux, etc.). Les sujets moraux sont étendus aux animaux et aux autres vivants non humains. Cet élargissement s'ouvre alors ensuite sur cette éthique de l'environnement par laquelle Taylor cherche à définir les obligations des sujets moraux envers les autres entités et le respect qui est dû à celles-ci. Parce qu'il y a appartenance commune des êtres humains et des autres organismes vivants à une communauté universelle de vie, chacun possède une dignité inhérente. Un seul et même concept de liberté s'applique alors à tous. Il consiste à réaliser sans entraves son bien. Les agents moraux ont l'obligation de préserver et de promouvoir le bien de cette entité comme une fin en soi et par égard pour cette entité elle-même. Cependant, en cas de conflit entre les obligations de l'éthique humaine et celles de l'éthique de l'environnement, il importe de minimiser les violations d'une obligation (ceci n'est pas un calcul utilitariste) à l'aide de certains principes (proportionalité, justice, etc.). Selon Taylor, il faut renoncer à une attitude d'exploitation de la nature : on peut utiliser la nature comme un moyen, mais pas seulement comme un moyen. P. Taylor tente donc une réinterprétation de l'éthique kantienne par une intégration de la relation du sujet moral à l'environnement en tentant de dépasser la relation sujet-objet dans sa dimension instrumentale.

Dans la mouvance du néo-aristotélisme, certains philosophes se sont également intéressés aux questions d'éthique appliquée et on peut constater, à nouveau, ce mouvement de redéploiement théorique au sein de la philosophie morale. Alasdair MacIntyre, par exemple, s'oppose à une éthique descendante à prétention anhistorique, non dépendante des changements sociaux. Il constate qu'il est difficile de s'entendre sur le contenu moral de la vie bonne, or c'est directement ce qui est mis en cause dans le développement de l'éthique appliquée. On peut s'entendre plus facilement sur des règles générales abstraites qui posent des interdits. Ce qui est demandé à l'éthique appliquée consiste en une aide dans le but de poser des limites, d'encadrer des pratiques, de donner sens et contenu (des pistes d'interprétation) à des actes posés par des individus dans le cadre de leur rôle social et professionnel. Aussi ce travail éthique consiste essentiellement, pour MacIntyre, en une *reformulation* d'anciennes règles à la lumière soit d'une nouvelle situation (entraînant une extension de la règle), soit d'une nouvelle compréhension de la règle (ce qui oblige à un retour sur le passé) qui entraîne soit une extension de l'application de la règle, soit un renforcement d'un interdit en précisant les aspects secondaires de cet interdit. La justification morale de cette formulation tient à ce qu'une communauté particulière y voit une possibilité d'atteindre un bien substantiel et qu'il y a un accord au sein de cette communauté. Ce processus de reformulation est rationnel et implique une dynamique de hiérarchisation. Le cas individuel est la pierre angulaire qui permet les reformulations de la règle. Une règle morale ne peut donc pas exister en dehors de son application. La règle est une règle morale, si l'obéissance est requise dans l'exercice des vertus désignées comme les dis-

positions du caractère moral du sujet, et dans la mesure où la vertu de justice est prééminente. Pour MacIntyre, le champ de l'éthique appliquée est une façon de rouvrir des discussions de philosophie morale déjà à l'œuvre depuis des siècles mais dans le contexte contemporain, ce qui oblige à des clarifications et à des réinterprétations.

Il est difficile ici de ne pas évoquer *Le Principe responsabilité* de Hans Jonas. Si on peut accuser MacIntyre de ne pas prendre la pleine mesure du danger nihiliste du développement techno-scientifique, cette critique ne peut pas être adressée à Jonas. Celui-ci, dans une démarche de type fondationnel en philosophie morale, va tenter de fonder absolument (ontologiquement) la valeur de l'être humain de façon rationnelle. Il propose une philosophie de la nature finaliste où valeur et finalité se lient : a de la valeur ce qui est pris pour but. L'évolution biologique et cosmique est finalisée en l'humain qui contient et cumule la valeur de ce qui est (l'humain est à la fois sensibilité et conscience). L'homme porte donc une responsabilité (de lui dépend le futur de l'être et des étants) qui s'étend aux générations futures. Jonas institue un nouveau rapport au temps : la responsabilité est définie comme étant celle des êtres humains, guidée par la prudence dans les choix et l'anticipation des conséquences. Jonas est donc très prudent dans les questions d'éthique appliquée et plaide davantage pour une limitation du développement techno-scientifique dans la mesure où celui-ci peut détruire l'essence même de l'être humain. Au plan politique, ses choix vont du côté d'un gouvernement des sages et non de la démocratie.

Tous ces exemples témoignent assez bien de ce travail éthique « à l'intérieur » des problèmes pratiques qui permet en même temps un redéploiement théorique au plan de la philosophie morale. Ainsi par ce travail, des concepts fondationnels et substantiels comme « nature(-biosphère) », « personne(-êtres sentants) », « esprit(-cerveau) », « propriété(-patrimoine) » sont reformulés ou révisés par le biais d'analyses éthiques qui interrogent tant les pratiques que les théories éthiques traditionnelles ou composites de la philosophie morale. Il est clair cependant que ce travail est difficile, et que, dans le dialogue pluridisciplinaire de l'éthique appliquée, des voix se font entendre pour que soient prises des options plus pratiques davantage orientées vers des politiques *(policy making)*. Certains voient dans le développement de l'éthique appliquée une réduction de l'ambition théorique pour répondre concrètement à des problèmes complexes et urgents. Cependant, un mouvement va exactement dans le sens inverse, et poursuit un renouvellement de la façon d'aborder certains concepts ou questions traditionnelles de la philosophie morale en s'obligeant à les inscrire dans la contingence du monde contemporain dont l'activité est largement techno-scientifique.

► ALMOND B., *Exploring Ethics*, Oxford, Blackwell, 1998. — BEAUCHAMP A., *Introduction à l'éthique de l'environnement*, Montréal, Paulines/Médiaspaul, 1993. — BEAUCHAMP T., « On eliminating the distinction between applied ethics and ethical theory », *The Monist* 67, 515-531, 1984. — BECKWITH F. J. éd., *Do the right thing : Readings in applied ethics and social philosophie*, Belmont (CA), Wadsworth/Thomson Learning, 2002. — CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — CHADWICK T. dir., *Encyclopedia of Applied Ethics*, Royaume-Uni, Academic Press, 1998. — DASON-GALLE P., « Applied ethics and meta-philosophy », *Philosophy in Context*, vol. 20, 37-52, 1990. — DEGRAZIA D., « Moving forward in bioethical theory : theories, cases, and specified principalism », *The Journal of Medicine and Philosophy*, 17(5), 511-540, oct. 1992. — ENGELHARDT T., *The Foundations of Bioethics*, Oxford Univ. Press, 1986, 2 éd. 1995. — FAGOT-LARGEAULT A., « La réflexion philosophique en bioéthique », *in* M.-H. PARIZEAU éd., *Les Fondements de la bioéthique*, Bruxelles/Montréal, DeBoeck/ERPI, 11-26, 1992. — FREY R. G. & WELLMAN Ch. H. éd., *A companion to applied ethics*, Malden (MA), Blackwell Pub., 2003. — FOX R. M. & DE MARCO J.-P., *Moral Reasoning. A Philosophical Approach to Applied Ethics*, Fort Worth, Holt, Rinehart & Winston, 1990 ; *New Directions in Ethics. The Challenge of Applied Ethics*, New York - Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986. — GERT B., « Morality, moral theory, and applied and professional ethics », *Professional Ethics*, 1-2, 5-24, 1992. — GREEN R. M., « Method in bioethics : A troubled assessment », *Journal of Medicine and Philosophy*, 15, 179-197, 1990. — HARE R., « Why do applied ethics ? », *in* DE MARCO J. & FOX R. éd., *New Directions in Ethics : The Challenge of Applied Ethics ?*, New York / Londres, Routledge & Kegan Paul, 225-237, 1986 ; *Objective prescriptions*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999. — HOTTOIS G., *Le Paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, DeBoeck, 1990. — HOTTOIS G. & PARIZEAU M.-H., *Les Mots de la bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique*, Bruxelles/Montréal, DeBoeck/ERPI, 1993. — JONSEN A., « Practice versus theory », *Hastings Center Report*, 20 (4), 32-34, juill.-août 1990. — KLINEFELTER D., « How is applied philosophy to be applied ? », *Journal of Social Philosophy*, vol. 21, 16-26, 1990. — LAFOLLETTE H., *Ethics in Practice*, Oxford, Blackwell, 1996. — LEBRETON Ph., *La Nature en crise*, Paris, Sang de Terre, 1988. — MACINTYRE A., « Does applied ethics rest on a mistake ? », *The Monist*, 67, 498-513, 1984. — MARTIN M., « Applied and general ethics : family ressemblances and tensions », *The Applied Turn in Contemporary Philosophy. Bowling Green Studies in Applied Philosophy*, vol. V, 34-44, 1983 ; *Everyday Morality. An Introduction to Applied Ethics*, Belmont (CA), Wadsworth, 2e éd., 1995. — MAY L., COLLINS-CHOBANIAN S. & WONG K. éd., *Applied ethics : A multicultural approach*, Upper Saddle River (NJ), Prentice Hall, 2001. — MOUSSÉ J., *Fondements d'une éthique professionnelle*, Paris, Organisation, 1989 ; *Pratiques d'une éthique professionnelle*, Paris, Organisation, 1989. — NESBITT W., « Should philosophy be applied ? », *Philosophy in Context*, vol. 20, 22-36, 1990. — NORTON B. G., *Toward Unity among Environmentalists*, Oxford Univ. Press, 1991. — OST F., *La Nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La Découverte, 1995. — RACINE L., LEGAULT G. & BÉGIN L., *Éthique et Ingénierie*, Montréal / Toronto / New York, McGraw-Hill, 1991. ROSENTHAL D. M. & SHEHADI F., *Applied Ethics and Ethical Theory*, Salt Lake City, Univ. of Utah Press, 1988. — SRERBA J.-P., *Justice for Here and Now*, Cambridge,

Cambridge Univ. Press, 1998. — STOHS M., « Applied ethics and philosophy », *Philosophy in Context*, vol. 18, 45-52, 1988. — TEICHMAN J., *Social Ethics*, Oxford, Blackwell, 1996. — TOULMIN S., « How medicine saved the life of ethics », *Perspectives in Biology and Medicine*, 25 (4), 736-750, 1982. — VELASQUEZ M., *Business Ethics*, New York, Prentice Hall inc., 1982. — VERSPIEREN P., *Biologie, médecine et éthique*, Paris, Le Centurion, 1987. — WARREN M. A., *Moral Status*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1997. — WINKLER E. R., COOMBS J. R., *Applied Ethics. A Reader*, Oxford (UK) - Cambridge (USA), Blackwell, 1993.

Marie-Hélène PARIZEAU

→ *Affaires ; Animaux ; Bioéthique ; Catastrophisme ; Déontologie ; Développement durable ; Environnement ; Ingénieur, Jonas ; Kant, MacIntyre ; Méta-éthique ; Nanotechnologies, Professionnelle (Éthique) ; Technique ; Utilitarisme ; Vivant.*

ÉTHIQUE NORMATIVE ET SUBSTANTIELLE → Méta-éthique ; Théorie

EUDÉMONISME → Bonheur ; Vertu

EUGÉNISME

Le terme eugénisme fut forgé en 1883, à partir de racines grecques signifiant bonne race, par le cousin de Charles Darwin, Francis Galton, pour désigner la science des conditions favorables à la reproduction humaine. Le terme anglais *eugenics* a été traduit en français par les substantifs eugénisme et eugénique : le mot eugénisme est en général utilisé pour désigner le mouvement sociopolitique, idéologique, soutenant la pratique de l'eugénique ; les adjectifs correspondants sont eugéniste et eugénique. L'eugénisme est à la fois un objet historique – (Sutton, 1950 ; Kevles, 1985 ; Gayon, 1985) : il a existé entre 1907 et 1945 un âge d'or de l'eugénisme – et un sujet toujours actuel de questionnement moral. Seule une description de ce que fut l'eugénisme permettra d'éclairer, plus encore que pour d'autres questions morales, les débats contemporains.

Les racines de l'eugénisme

La volonté de contrôler la reproduction humaine est sans doute aussi ancienne que l'espèce humaine. Dans *La République* (V, 458-460), Platon décrit déjà les mesures eugéniques qu'une société idéale devrait prendre. C'est cependant à la fin du XVIII[e] et au début du XIX[e] s., sous les plumes de Condorcet et de Cabanis, qu'apparaissent, même si le mot n'est pas encore utilisé, les premiers appels à des mesures eugéniques rationnellement fondées.

Lorsqu'il introduit à la fin du XIX[e] s. le terme *eugenics*, Galton distingue entre l'eugénique positive, qui vise à favoriser la reproduction des individus les plus doués – c'est sur celle-ci que Galton insiste – et l'eugénique négative, qui cherche à limiter la reproduction des individus tarés, socialement inadaptés. Le projet eugénique s'appuie sur la conviction que les traits physiques et mentaux sont également héréditaires ; il est à situer dans l'ensemble des démarches qui, au XIX[e] s., visent à améliorer la santé publique. Seul le contexte économique, social, idéologique permet de comprendre pourquoi ces mesures de contrôle social sont alors perçues comme nécessaires et urgentes. L'industrialisation rapide a conduit au rassemblement autour des villes d'énormes populations, vivant dans des conditions d'hygiène déplorables : la tuberculose, la syphilis, l'alcoolisme y font des ravages. Il existe en outre un contraste croissant entre la baisse de natalité dans les classes moyennes et aisées et le grand nombre d'enfants, souvent en mauvais état physique, de la classe ouvrière. À cette reproduction différentielle vient s'adjoindre, liée à l'industrialisation, une immigration importante de populations aux coutumes de plus en plus différentes de celles des pays d'accueil. Est en outre largement répandue l'idée que la société est atteinte par une dégénérescence physique et morale (Krams-Lifschitz, 1991), liée aux maladies qui touchent ses membres et en affectent la descendance (comme, pense-t-on, la syphilis ; Quétel, 1986). Cette tendance dégénérative est considérée comme responsable du nombre croissant des affections nerveuses et des « faibles d'esprit » (Trent, 1994). Si le concept de dégénérescence n'est pas nouveau – il s'appuie même sur les conceptions fixistes de Buffon – il va néanmoins trouver dans les nouvelles théories de la biologie des justifications : la société humaine a aboli la sélection naturelle qui éliminait les individus inadaptés au monde qui les entourait, défavorisés qu'ils étaient dans leur lutte pour la survie. Auguste Weismann montre que le matériel héréditaire, le plasma germinatif, est très tôt isolé du reste de l'organisme, au sein des cellules reproductrices : il est donc « fixé ». Aucune hérédité des caractères acquis ne peut permettre d'éviter sa dégradation.

L'âge d'or de l'eugénisme : 1907-1945

Ces deux dates permettent de borner ce qui fut l'âge d'or de l'eugénisme : 1907, année où sont prises dans l'État de l'Indiana aux États-Unis les premières mesures de stérilisation forcée des malades mentaux (Reilly, 1991), et 1945 où la libération des camps d'extermination nazis devait faire de l'eugénisme un objet de phobie idéologique (Taguieff, 1989). On peut distinguer les idées eugéniques, les sociétés et revues eugéniques, les travaux de recherche à visées eugéniques et enfin les mesures eugéniques.

Les idées eugéniques furent, pendant la première moitié du XXe s., largement diffusées, discutées, mais aussi approuvées. Le champ des discussions eugéniques est vaste, allant du contrôle des naissances à l'euthanasie des individus tarés ou socialement inadaptés. Les idées eugéniques sont soutenues par les associations et revues eugénistes. Y participent les grands noms de la science et de la société. Les principaux généticiens américains ou anglais, Thomas H. Morgan, Hermann J. Müller, John B. S. Haldane, etc., furent tous, à un moment ou à un autre pendant les premières décennies du siècle, membres de ces sociétés. Il faut cependant souligner que ces sociétés furent souvent plus bruyantes qu'actives. Un regard rétrospectif a souvent majoré l'importance d'associations dont l'influence directe sur la société fut assez mineure.

Les travaux scientifiques sur l'eugénisme rassemblent un ensemble de recherches très diverses, allant de travaux de génétique « classique » sur les groupes sanguins à des recherches d'anthropologie. Deux séries de travaux peuvent être considérées comme plus spécifiquement eugéniques : l'établissement de généalogies (de génies ou de dégénérés) ; et la caractérisation des gènes responsables de la dégénérescence, de la faiblesse d'esprit. Ces dernières recherches s'appuyaient sur l'étude des familles précédemment décrites et sur la génétique mendélienne (Barker, 1989). La valeur scientifique de ces derniers travaux fut cependant loin d'être unanimement acceptée.

Les mesures eugéniques apparaissent à beaucoup urgentes et de bon sens. Seules, cependant, deux catégories de mesures furent appliquées : la stérilisation des malades mentaux (ou des inadaptés) et le contrôle de l'immigration (aux États-Unis, la loi Reed-Johnson de 1924) qui s'appuyait sur des arguments eugéniques. Des stérilisations furent réalisées dans de nombreux pays, à la suite de l'adoption d'une réglementation – comme aux États-Unis, en Suisse (canton de Vaud) (Ehrenström, 1993), et dans les pays scandinaves – ou discrètement, comme une simple mesure médicale. L'ampleur de ces mesures de stérilisation fut aussi variable : on compta quelques dizaines de milliers de stérilisations aux États-Unis pendant quarante années d'application de ces mesures, alors qu'en quelques années, après 1933, l'Allemagne effectua plusieurs centaines de milliers de stérilisations (Weindlung, 1989). Enfin seule l'Allemagne nazie entama une politique eugénique positive, de sélection des meilleurs reproducteurs.

Il n'existe pas une histoire de l'eugénisme, mais autant d'histoires que de pays (Adams, 1990). En France, les seules mesures eugéniques furent, outre le certificat prénuptial adopté sous le régime de Vichy, des mesures favorisant la natalité, qui accompagnèrent le développement de la puériculture (Schneider, 1990). En URSS, les mesures eugéniques furent repoussées parce qu'elles provenaient de pays et d'experts bourgeois et qu'elles reposaient sur une vision biologique et non sociale de l'humanité (Adams, *op. cit.*). L'importance variable des mesures eugéniques dans les différents pays s'explique par le poids des traditions religieuses ou scientifiques de ces pays, – les pays catholiques refusèrent les mesures eugéniques car la reproduction était le domaine réservé de Dieu ; de même l'acceptation largement répandue en France des théories lamarckiennes laissait espérer que la régénération de la race humaine viendrait « naturellement » de l'amélioration de l'environnement dans lequel naissaient et se développaient les individus.

La contribution des biologistes et des généticiens à l'eugénisme

Nous avons vu que les biologistes, et en particulier les généticiens, participèrent activement aux sociétés eugéniques. La majorité d'entre eux était en effet convaincue qu'il y avait une dégénérescence grave de la race humaine, et que la régénération de celle-ci devrait s'appuyer sur les connaissances de la génétique.

À la décharge des généticiens, il faut reconnaître qu'ils s'opposèrent à deux « glissements » aux conséquences majeures. Le premier est le glissement vers le racisme : de l'idée qu'il existe des mauvais gènes dans le « patrimoine » génétique humain, on glisse à l'idée que ces gènes sont concentrés dans certaines races. Le deuxième glissement était de considérer que les classes sociales basses étaient génétiquement inférieures : une telle assimilation pouvait conduire à l'extension des mesures de stérilisation aux individus situés en bas de la hiérarchie sociale. Comme le faisait remarquer Müller, la société n'est pas suffisamment « ouverte » pour qu'un individu situé en bas de l'échelle sociale puisse être considéré comme méritant « génétiquement » cette position : le milieu social joue, pour le devenir des personnes, un rôle plus important que les capacités individuelles (Paul, 1987). Enfin les généticiens, tel Morgan, ne manquèrent pas de critiquer les modèles génétiques simplistes qui tentaient de rendre compte des syndromes physiopathologiques complexes.

Quelle qu'ait été l'attitude raisonnable des généticiens, il est difficile de nier que certains concepts biologiques forgés à la fin du XIXe s. étaient potentiellement dangereux dès qu'ils étaient transposés – et qui aurait pu empêcher ce transfert, somme toute naturel ? – à l'homme. L'idée de lutte pour la vie et de sélection naturelle des plus aptes, venue elle-même de l'étude des sociétés humaines, ne pouvait qu'y retourner. L'affirmation de l'existence d'un plasma germinatif éternel, sorte de retour vers les théories préformationnistes, ne pouvait que favoriser les projets visant à éviter la dégradation de ce fonds génétique humain.

Le retour de l'eugénisme

Ce long détour historique était indispensable pour pouvoir espérer répondre à la question (Dus-

ter, 1990) : un retour de l'eugénisme est-il possible ? Quelle sera la forme de cet eugénisme ? Il s'agit là d'une question brûlante dont témoigne le très grand nombre de travaux historiques récents consacrés à l'eugénisme. Tous les travaux visant à étudier le génome de l'homme, les maladies génétiques ou à pallier les échecs de la reproduction humaine sont aujourd'hui soupçonnés de visées eugénistes.

Nous avons vu que l'eugénisme est un objet historiquement complexe, recouvrant des projets différents. Aujourd'hui, le concept est encore plus hétérogène et mal défini. Pour la clarté de la discussion, nous distinguerons d'abord, à la suite des descriptions précédentes, deux significations du terme eugénisme. Une signification étroite : un projet est eugéniste s'il vise à empêcher la dégradation du patrimoine génétique humain. Une définition large : un projet eugéniste vise à contrôler la reproduction humaine pour l'améliorer.

Dans son acception étroite, il est clair que les projets actuels des biologistes ne sont pas eugénistes, ne visent pas à améliorer le stock génétique humain. Le diagnostic génétique prénatal ou même le diagnostic préimplantatoire ont pour seul but d'empêcher la naissance d'individus anormaux. La naissance des individus hétérozygotes, portant une copie du gène anormal, qui en résulte dans deux tiers des cas, provoquera au contraire la dissémination de ces gènes anormaux dans la population. Même les expériences de thérapie génique germinale, visant à remplacer les copies défectueuses des gènes par des copies normales, n'auront pas pour but, si elles sont réalisées un jour, d'améliorer le patrimoine génétique de l'humanité, mais simplement d'éviter que chaque génération ne doive à nouveau faire face à l'élimination des embryons atteints de déficits.

Dans son acception large, il est certain que toutes les recherches actuelles sur la procréation ont une visée eugéniste. Mais les réalisations qui en dérivent ne sont pas contraignantes pour les individus adultes. Le diagnostic prénatal est demandé par les parents, non imposé par la société. Les progrès de la biologie et de la génétique moléculaire posent cependant de manière toujours plus cruciale un problème qui dépasse largement le cadre de l'eugénisme : celui du normal et de l'anormal, de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas, des embryons qui peuvent être gardés et de ceux qui doivent être éliminés. Les décisions « eugéniques » ne sont que la conséquence de choix antérieurs.

À l'heure actuelle, il semble que le terme eugénisme soit souvent utilisé dans un troisième sens : est considérée comme eugéniste toute modification, grâce au génie génétique, du « patrimoine » génétique humain, même dans un but thérapeutique. Les adversaires de ce nouvel eugénisme pensent que toute intervention conduirait inévitablement à une dérive vers la modification de l'espèce humaine et la création d'un surhomme. Ils font de l'intervention sur la lignée germinale un tabou (pour une critique, voir Fagot-Largeault, 1991 ; Taguieff, 1993). Les opposants à l'intervention de l'homme sur son propre génome semblent accepter comme évidente l'idée que l'humanité sait dans quel sens elle souhaite modifier l'homme – ce sens serait forcément mauvais – et comment parvenir à ses fins.

La question importante est de comprendre ce qui a permis la dérive autoritaire des mesures eugéniques observée pendant la première moitié du XXe s. Même si l'idéologie nazie va bien au-delà des projets eugénistes, il est certain que l'opinion était prête à accepter des mesures contraignantes dans le domaine de la reproduction humaine. On en trouve une bonne illustration dans l'ouvrage d'A. Carrel, *L'Homme, cet inconnu*, publié en 1935. Ce qui a autorisé l'essor de l'eugénisme au début du XXe s. est la rencontre de trois idéologies : *1)* l'idée que l'homme doit prendre en main, en s'appuyant sur la science, son propre devenir et doit commencer, pour cela, par s'étudier ; *2)* des théories biologiques déterministes (la théorie de Weismann et la génétique de Mendel et de Morgan), et donc contraignantes ; *3)* et le sentiment d'une dégénérescence qui rend l'action nécessaire et urgente.

Cette analyse permet de comprendre pourquoi l'eugénisme n'est plus une menace aujourd'hui, mais à quelles conditions il pourrait le redevenir. Nos contemporains ont acquis la conscience que la prise en main du destin de l'humanité doit être faite avec prudence, et un sens des responsabilités pour les générations futures (Jonas, 1979). Le déterminisme de la biologie moléculaire n'est pas, non plus, celui de la génétique : plus étroit dans certains cas, il est moins strict quand il s'agit des fonctions supérieures, telle l'intelligence. La biologie moléculaire a en effet montré que le seul rôle des gènes est de déterminer la structure dite « primaire » des protéines. Entre celles-ci et la fonction ou la pathologie, il y a une très longue chaîne de causalité, dans laquelle le déterminisme initial se dilue. Un gène n'est pas bon ou mauvais en soi, mais son effet dépend des autres gènes et de l'environnement. Mais ce qui a le plus compté sans doute pour rendre possible pendant la première moitié du XXe s. l'acceptation de mesures contraignantes, violant la liberté individuelle et les droits de l'homme au nom d'un bien supérieur, c'est un sentiment de peur et d'urgence. À l'humanité de lutter pour que la peur ne soit jamais le moteur de ses actes politiques !

► ADAMS M. B. éd., *The Wellborn Science : Eugenics in Germany, France, Brazil and Russia*, New York, Oxford Univ. Press, 1990. — ALLEN G. E., « The biological basis of crime : An historical and methodological study », *HSPS*, 31, 2001, p. 183-222. — BARKER D., « The biology of stupidity : genetics, eugenics and mental deficiency in the inter-war years », *BJHS*, 22, 347-375, 1989. —

BROCK D. éd., *From Chance to Choice : Genetics and Justice,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2000. — BURLEIGH M., *Ethics and extermination,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — CAROL A., *Histoire de l'eugénisme en France,* Paris, Le Seuil, 1995. — CARREL A., *L'Homme, cet inconnu*, Paris, Plon, 1935. — DUSTER T., *Backdoor to Eugenics*, New York, Routledge, 1990 (trad. fr., *Retour à l'eugénisme*, Paris, Kimé, 1992). — EHRENSTRÖM P., « Eugénisme et santé publique : la stérilisation légale des malades mentaux dans le canton de Vaud (Suisse) », *HPLS* 15, 1993, 205-227. — FAGOT-LARGEAULT A., « Respect du patrimoine génétique et respect de la personne », *Esprit*, mai 1991, 40-53. — GAYON J., « Eugénisme », in *Principes de génétique humaine,* FEINGOLD J., FELLOUS M. & SOLIGNAC M. éd., Paris, Hermann, 1985, 459-483 ; « L'éugénisme », in *Précis de génétique humaine*, Paris, Hermann, 1997, p. 459-483. — JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort, Insel, 1979 (trad. fr., *Le Principe Responsabilité*, Paris, Le Cerf, 1993). — KEVLES D., *In the Name of Eugenics*, New York, Alfred A. Knopf, 1985. — KEVLES D. J., *In the Name of Eugenics,* Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1995. — KRAMS-LIFSCHITZ A., « Dégénérescence et personne, migration d'un concept au XIXe s. », *in* NOVAES S. éd., *Biomédecine et devenir de la personne,* Paris, Le Seuil, 1991. — MARTEAU B., *The Troubled Helix,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — MCGEE G., *The Perfect Baby. Pragmatic Approaches to Genetics,* Londres, Rowaman & Littlefield Publ., 1997. — MORANGE M., *La Part des gènes,* Paris, Odile Jacob ; « L'eugénisme aujourd'hui », in *Juger la vie*, Paris, La Découverte, 2001, p. 16-34. — PAUL D. B., « Our load of mutations » revisited, *J. Hist. Biol.*, 20, 1987, 321-335. — PICHOT A., *L'Eugénisme,* Paris, Hatier, 1995. — QUÉTEL C., *Le Mal de Naples, histoire de la syphilis*, Paris, Seghers, 1986. — REILLY Ph., *The Surgical Solution : A History of Involuntary Sterilization in the United States*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1991. — ROLL-HANSEN N., « Geneticists and the eugenics movement in Scandinavia », *BJHS*, 22, 1989, p. 335-346. — SCHNEIDER W. H., *Quality and Quantity : The Quest for Biological Regeneration in Twentieth Century France*, Cambridge, Univ. Press, 1990. — STEINBERG D. L., *Bodies in Glass : Genetics, Eugenics, Embryo Ethics,* New York, St. Martin's Press, 1997. — SUTTON J., *L'Eugénisme, problèmes, méthodes et résultats*, Paris, INED/PUF, 1950. — TAGUIEFF P.-A., « L'eugénisme, objet de phobie idéologique : lectures françaises récentes », *Esprit*, nov. 1989, 99-115 ; « Améliorer l'homme ? L'eugénisme et ses ennemis », *Raison Présente*, 105, 1993. — THOMAS J.-P., *Les Fondements de l'eugénisme,* Paris, PUF, 1995. — TRENT J. W., *Inventing the Feeble Mind : A History of Mental Retardation in the United States*, Berkeley, Univ. of California Press, 1994. — WEINDLING P., *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism, 1870-1945,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989. — WEINGART P., KROLL J. & BAYERTZ K., *Rasse, Blut und Gene : Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Francfort, Suhrkamp, 1988.

Michel MORANGE

→ *Clonage ; Discrimination sexuelle , Euthanasie ; Gènes ; Organismes génétiquement modifiés , Population ; Santé publique.*

EUTHANASIE

Définition et problèmes

Les avancées récentes de la médecine ont rendu possible le maintien en vie de malades, de blessés ou de grands prématurés qui, naguère, seraient morts très rapidement. Souvent, ils bénéficient effectivement de ces progrès et guérissent ou recouvrent une qualité de vie raisonnablement bonne ; mais parfois, les choses sont beaucoup moins claires. M. Pabst Battin (*The Least Worst Death,* 1994, 115) indique qu'on a pu maintenir en vie pendant dix-huit ans, en état de coma permanent, la victime d'un accident qui a fini par mourir sans avoir jamais repris conscience ; elle estime le coût de ce traitement à un peu plus de six millions de dollars US. N'aurait-il pas été préférable de lui procurer une mort sans souffrance ? Il existe des objections de sens commun contre cette suggestion : il s'agit, en dernière analyse, d'un homicide ; si une décision d'euthanasie est prise, une erreur de jugement est irréversible ; les risques de dérives sont considérables : ainsi, le terme *Gnadentod* (mort douce) a été employé par les nazis pour camoufler une politique barbare d'extermination d'individus jugés socialement indésirables ; admettre cette pratique reviendrait à conférer aux médecins un pouvoir de vie et de mort sur leurs patients qui risqueraient de fuir les hôpitaux : les conséquences, en termes de santé publique, seraient désastreuses ; d'ailleurs, la profession médicale refuse avec véhémence l'euthanasie directe comme destructrice de son intégrité : qui la pratiquera, en fait ? Des volontaires ? Des médecins ou des infirmières tirés au sort ? Mais les sociétés de haute technologie où se rencontrent le plus fréquemment des situations comme celle décrite par M. Pabst Battin sont aussi, le plus souvent, des sociétés pluralistes au sein desquelles les individus se rencontrent comme des étrangers moraux qui ne partagent pas la même conception du bien vivre et du bien mourir. Certains sont prêts à courir le risque. Dans ces conditions, on comprend que la question de l'euthanasie soit, de toutes celles qui se rencontrent dans le champ de la bioéthique, probablement la plus brûlante.

La définition même de l'euthanasie est sujette à controverse. On s'accorde à reconnaître dans *La Vie des douze Césars* (IIe s. après J.-C.) de Suétone la première occurrence du terme. La mort d'Auguste est « douce », elle s'accomplit « promptement et sans souffrir ». L'Empereur a eu le temps de mettre ses affaires en ordre : après s'être entretenu longuement avec Tibère, il ne s'occupe plus des affaires de l'État et peut « partir » avec la satisfaction d'avoir joué convenablement son rôle jusqu'au bout. L'idée essentielle est que l'euthanasie, c'est-à-dire la mort qui advient facilement, permet d'être l'auteur de sa mort comme on est l'auteur de sa vie.

À l'époque moderne, les choses changent considérablement : dans son *Utopie* (1516), Th. More imagine que les malades de l'île d'Utopie sont soignés dans des hôpitaux tellement spacieux qu'ils évoquent des petites villes. Celui qui est victime d'une maladie incurable accompagnée de douleurs insupportables reçoit la visite de prêtres et de magistrats qui l'exhortent à ne pas devenir un tourment pour lui-même et un objet de répulsion pour les autres. Qui se laisse persuader met fin de bon gré à sa vie, soit en se laissant mourir de faim, soit pendant son sommeil, sans éprouver aucunement sa propre mort. Mais quelqu'un qui prendrait l'initiative de se tuer lui-même, sans l'autorisation des prêtres ou des magistrats, se verrait privé de sépulture : son cadavre serait jeté ignominieusement dans un marais. Dans les mêmes circonstances pourtant, un malade qui n'aurait pas écouté l'exhortation suprême des représentants de la cité et n'aurait pas voulu mourir de bon gré serait réputé avoir choisi une fin honorable. L'euthanasie qui est évoquée ici (sans que le mot soit employé) consiste à hâter la mort : on est passé d'une mort qui advient heureusement à une mort que l'on fait advenir afin d'éviter une condition insupportable.

Dans *Du progrès et de la promotion des savoirs* (1605), F. Bacon suggère que les médecins devraient « à la fois perfectionner leur art et apporter du secours pour faciliter et adoucir l'agonie et les souffrances de la mort ». Que la profession médicale soit au premier rang lorsqu'il s'agit d'aider à « trépasser paisiblement et facilement » transforme le problème de l'euthanasie en une question d'éthique médicale, ce qu'il est encore aujourd'hui.

On pourrait définir l'euthanasie comme le fait de provoquer directement la mort d'un être humain (ou d'un animal), de telle façon que cette mort advienne rapidement et sans souffrance, soit en agissant à cette fin, soit en s'abstenant d'agir ; dans le premier cas, on parle d'euthanasie active, dans le second, d'euthanasie passive. L'intention de celui qui provoque la mort doit être de délivrer celui qui est mis à mort d'une condition insupportable ; on entend le plus souvent par là des souffrances intolérables, ou une situation d'indignité et de déréliction extrêmes provoquées par la maladie (une définition extrêmement sophistiquée de l'euthanasie est proposée en 1979 par T. L. Beauchamp et A. I. Davidson dans *The Journal of Medicine and Philosophy)*. Certains proposent d'englober dans la définition de l'euthanasie les décisions en matière de politique de santé qui ont pour effet de créer ou d'aggraver une situation de pénurie, et provoquent indirectement la mort de malades. Cette réforme de l'usage du terme n'est pas généralement reçue. Quoi qu'il en soit, on voit que le résultat net d'un acte d'euthanasie est qu'un être humain est mis à mort. Étant donné les prohibitions relatives à l'homicide, on comprend que le problème de la justification de cette pratique soit au centre du débat.

Une littérature considérable a été consacrée ces dernières années au problème des critères de la mort et plus généralement au problème de la définition de la mort. Il paraît, en effet, nécessaire de préciser ce que l'on entend par : « être mort » et « mettre à mort ». On ne saurait pratiquer une euthanasie sur quelqu'un qui est, en fait, déjà mort. Que l'on ait affaire à un coma dépassé (mort cérébrale) ou à un état végétatif chronique (mort corticale), par exemple, fait une différence essentielle : si on arrête la réanimation en cas de coma dépassé, il ne s'agit ni d'une euthanasie active, ni d'une euthanasie passive ; si on ne prend pas de mesure thérapeutique à visée curative en cas de complication chez un malade en état végétatif chronique, c'est une euthanasie passive.

La justification de l'euthanasie, si justification il y a, est la suivante : dans certaines circonstances et sous certaines conditions, la mort peut être préférable à la vie. Or, nos intuitions spontanées nous suggèrent que la vie est préférable à la mort. Lorsqu'on parle de l'euthanasie, il faut d'abord préciser *pourquoi* la mort est un mal ; et ensuite se demander si elle est *toujours* un mal.

Par analogie avec la définition biologique de la mort (arrêt complet, définitif et irréversible des fonctions vitales d'un organisme), on est tenté de dire que ce qui fait de la mort une infortune, c'est la perte irréversible de quelque chose ; mais de quoi ? Certains affirment que c'est la perte de la vie elle-même qui fait de la mort un malheur. Cela revient à affirmer la valeur inhérente de la vie ; si l'on renforce cette affirmation en ajoutant que chaque instant de la vie biologique (humaine) a une valeur infinie, on obtient la thèse selon laquelle la vie a un caractère sacré. Mais, sans aller jusqu'à affirmer que la vie est sacrée, est-il plausible de supposer que sa simple présence est, en elle-même, toujours un bien ? Si tel était le cas, il existerait une obligation de prolonger toute vie quelles que soient les circonstances ; mais aussi une obligation de s'interdire toute activité mettant la vie en péril (la sienne propre ou celle des autres) : un vitalisme et un pacifisme aussi extrêmes semblent difficiles à soutenir. Selon T. Nagel (« Death »), c'est la perte de certains états, conditions ou types d'activités que nous éprouvons lorsque nous sommes vivants qui fait de la mort une chose mauvaise : nous évaluons le malheur de la mort en mesurant les biens dont elle prive celui qui aurait pu continuer à vivre. B. Williams (« Le cas Makropoulos... ») pense que la mort est un mal pour autant qu'elle frustre des désirs catégoriques, c'est-à-dire des désirs qui, non seulement ne peuvent se réaliser que si celui qui les éprouve continue à vivre, mais encore qui sont pour lui des raisons de continuer à vivre. Ph. Foot estime que c'est la présence de biens élémentaires qui permet de tenir la vie humaine pour un bien (ne pas être

contraint de travailler au-delà de ses capacités ; bénéficier du soutien d'une famille ou d'une communauté ; pouvoir manger à sa faim ; avoir un lieu où se reposer ; entretenir des espoirs pour le futur). Au cas où les états, conditions, types d'activité ou biens élémentaires qui font la vie bonne deviennent inaccessibles, au cas où les désirs catégoriques viennent à disparaître, alors la vie n'est plus forcément un bien et il est, au moins en principe, possible de considérer la mort comme une délivrance.

Comme pour l'avortement, et pour des raisons un peu symétriques, il est permis de distinguer à propos de l'euthanasie des positions conservatrices et des positions libérales ou permissives.

La position conservatrice

Elle fait l'objet d'un large consensus dans les professions médicales et a parfois été « officialisée » dans des textes ayant valeur juridique. Ainsi, le Code de déontologie médicale français, préparé par le Conseil national de l'Ordre des médecins et soumis à l'examen du Conseil d'État, affirme : « Le médecin doit s'efforcer d'apaiser les souffrances de son malade. Il n'a pas le droit d'en provoquer délibérément la mort. » Cette position tolère une certaine forme d'euthanasie passive : il est permis de s'abstenir de mettre en œuvre un traitement lorsqu'il est considéré comme futile ; il est également permis de donner des médications de confort à un mourant même s'il est vraisemblable qu'on abrégera ainsi le temps qui lui reste à vivre. Ainsi, on ne donnera pas d'antibiotiques à un accidenté en état végétatif chronique depuis des années s'il développe une pneumonie ; on administrera une dose importante de morphine à un cancéreux en phase terminale afin de calmer de violentes souffrances, même si cela risque de provoquer une insuffisance respiratoire et, finalement, de hâter le moment de sa mort. La justification de cette attitude est « hippocratique » (à tel point que certains refusent de considérer que cette forme d'euthanasie passive est, en quoi que ce soit, une euthanasie) : on considère que certains états de la vie humaine sont d'une qualité tellement détériorée que ce n'est pas agir au bénéfice du malade que le maintenir en vie à tout prix. Le traitement approprié consiste alors à lui procurer une mort sans douleur et à lui éviter les affres d'une agonie dramatique : il s'agit d'éviter l'« acharnement thérapeutique » ou l'obstination déraisonnable.

Justifier philosophiquement une telle attitude se révèle sans doute plus difficile qu'il pourrait sembler initialement. Certains estiment que l'euthanasie passive qui consiste à omettre de faire (laisser mourir) est innocente, par opposition à l'euthanasie active qui consiste à faire (tuer) : ainsi, s'abstenir de réanimer encore une fois un malade en phase terminale qui subit défaillance cardiaque sur défaillance cardiaque serait une euthanasie passive et la responsabilité morale du médecin ne serait pas en cause ; injecter une dose mortelle de potassium à un patient incurable serait une euthanasie active et la responsabilité morale du médecin serait en cause. Mais il est tout à fait possible de laisser mourir quelqu'un dans des conditions coupables : en omettant de renouveler ses pansements, par exemple. J. Rachels, dans un article fameux (« Active and passive euthanasia », *Journal of Medicine,* 1975, 2) a montré le caractère naïf de cette interprétation de la différence entre action et omission : il n'est pas possible de dire que celui qui laisse mourir n'est pas la cause de la mort, par opposition à celui qui tue. Si quelqu'un a la capacité et l'occasion d'empêcher la mort de quelqu'un d'autre, et qu'il s'abstient de l'empêcher, il est causalement responsable de cette mort ; si, en outre, il est requis de lui (juridiquement ou moralement) qu'il empêche cette mort, il en est (juridiquement ou moralement) responsable. Le conséquentialisme radical de J. Rachels l'amène à minimiser de façon excessive la différence entre action et omission. Mais, à tout le moins, il faut admettre la responsabilité de l'agent lorsqu'il a l'intention de produire tel ou tel effet par ses actions aussi bien que par ses omissions, et qu'il agit en conséquence.

Un partisan de l'euthanasie passive répondra justement que l'intention du médecin est de soulager son malade et que la mort de celui-ci intervient seulement comme une conséquence involontaire et indésirable de l'action entreprise. Une telle réponse met en jeu le principe des actions à double effet ; ce principe (qui trouve son origine dans la pensée morale de saint Thomas d'Aquin et ses premières formulations modernes chez les scolastiques tardifs) est censé fournir des indications pour déterminer à quelles conditions il est licite d'entreprendre une action orientée vers la réalisation d'un bien tout en sachant qu'elle aura également des effets moralement mauvais. Il repose sur l'idée qu'on peut assimiler les conséquences prévues mais non voulues de l'action à des actions non voulues, dont l'agent n'est pas moralement responsable. Il affirme que l'on peut accomplir une action d'où découleront à la fois un effet (moralement) bon et un effet (moralement) mauvais à condition que : *1)* cette action ne soit pas intrinsèquement mauvaise ; *2)* l'effet bon ne soit pas produit par l'intermédiaire de l'effet mauvais ; *3)* seul l'effet bon soit visé, l'effet mauvais étant seulement toléré ; *4)* il y ait une raison proportionnée à poser la cause ; en d'autres termes, que l'effet bon qui est visé soit assez important pour que la prohibition attachée à la production de l'effet mauvais soit levée.

Ce principe a été critiqué pour toutes sortes de raisons : certains affirment, par exemple, que l'on est responsable de ses actions sous toutes les descriptions dont on est conscient et que l'on peut toujours redécrire une action en y faisant figurer ses conséquences causales. Si cela est vrai, la dis-

tinction entre ce qui est voulu et ce qui est simplement prévu se trouve sérieusement remise en cause et, avec elle, la portée morale du principe.

Une autre difficulté de la position conservatrice est la suivante : tout le monde convient qu'il est licite de s'abstenir de mettre en œuvre des traitements « héroïques » (ce que l'on appelle traditionnellement des moyens extraordinaires). Mais comment définir au juste ceux-ci ? On a tendance à considérer que la distinction entre moyens ordinaires et moyens extraordinaires n'a de sens qu'à la lumière des effets bénéfiques possibles sur un patient. Une thérapie appropriée au début d'une maladie peut devenir inappropriée lorsque celle-ci a évolué vers un stade terminal ; cela justifie qu'on puisse interrompre cette thérapie sans pour autant être accusé de pratiquer une euthanasie active. Mais des états de la vie peuvent être à ce point détériorés que les actes les plus simples (alimentation, transfusion, hydratation) deviennent inappropriés. Étant donné leur valeur symbolique, est-il permis de les interrompre ?

La position permissive

Elle affirme que l'euthanasie active est parfois licite. Ceux qui la défendent argumentent à partir de présupposés extrêmement divers. Mais tous mettent l'accent sur le consentement de celui sur qui l'euthanasie est pratiquée : l'euthanasie est alors plus ou moins assimilée à un suicide assisté ; autrement elle s'apparenterait à un meurtre. On distingue donc : *1)* l'euthanasie volontaire, opérée avec le consentement de celui qui la subit et, le plus souvent, à sa requête ; *2)* l'euthanasie non volontaire, opérée alors que celui qui la subit est dans l'incapacité durable, voire permanente, de faire connaître sa volonté ; *3)* l'euthanasie involontaire opérée contre la volonté de celui qui la subit.

Les partisans d'une attitude permissive pensent spécialement à l'euthanasie volontaire et à l'euthanasie non volontaire. On trouve exceptionnellement dans leurs écrits une défense de l'euthanasie involontaire. Mais à leurs yeux l'euthanasie volontaire est plus facile à justifier que l'euthanasie non volontaire, mettant en cause, par exemple, des nouveau-nés ou des vieillards séniles ; en effet, dans ce dernier cas interviennent de redoutables problèmes de décision par procuration. Tous distinguent le fait biologique de la vie d'avec, selon les cas, la vie humaine, la vie de la personne, la vie de l'agent rationnel ou autre. Tous enfin reconnaissent des possibilités d'abus et admettent la nécessité d'un encadrement juridique de ces pratiques.

P. Singer considère que l'erreur à éviter lorsqu'on parle d'euthanasie est la référence au caractère sacré de la vie humaine. Il va donc essayer de parvenir à une conception cohérente et rationnelle de l'euthanasie sans jamais faire intervenir cette notion. La distinction majeure est entre les êtres conscients d'eux-mêmes, rationnels et autonomes et les êtres dotés de sensibilité seulement. Les premiers (typiquement les êtres humains adultes et compétents) sont capables d'avoir une conception d'eux-mêmes dans le futur qui suffit le plus souvent à garantir une préférence pour la vie et à justifier de fortes prohibitions contre leur mise à mort. Mais d'un autre côté, si la seule perspective d'avenir d'un être conscient de lui-même est celle d'une vie détériorée par la maladie et la souffrance, il peut former une préférence rationnelle pour qu'il soit mis un terme à cette vie. Ainsi se trouve justifiée l'euthanasie volontaire. Quant à la valeur de la vie des êtres simplement dotés de sensibilité, elle est fonction des expériences plaisantes qu'ils peuvent avoir : si ces expériences font défaut, la valeur de leur vie est nulle. De façon générale, ils ne sont protégés de la mise à mort que pour des raisons utilitaristes (qualité de vie ou préférences externes) ; si un être conscient de lui-même a l'infortune de se trouver réduit au statut d'être simplement conscient (à la suite de la maladie ou d'un accident), on raisonnera à son propos comme il vient d'être indiqué. Mais il est clair que cela revient à justifier l'euthanasie non volontaire. On trouve chez J. Rachels une argumentation assez proche de celle mise en œuvre par P. Singer.

Bien que la littérature populaire sur la question parle souvent de « droit à mourir dans la dignité », un tel droit est assez rarement invoqué dans les écrits plus techniques. Le théologien J. Fletcher constitue une exception notable. À ses yeux, les processus naturels, même les processus vitaux, sont moralement neutres et ce n'est qu'avec l'humanité qu'apparaît la dimension spirituelle d'intégrité morale constitutive de l'éthique, laquelle requiert choix et responsabilité. Être humain est, du point de vue de la valeur morale, supérieur à être simplement vivant : « la personnalité est souveraine par rapport à la simple vie » (*Morals and Medicine,* 1979, 191). Il s'ensuit que la soumission passive aux processus naturels ou aux impératifs techniciens est une attitude condamnable. La mort est parfois le seul recours pour préserver son humanité face aux processus aveugles de la nature : il existe donc un droit au suicide ou à l'euthanasie volontaire.

H. T. Engelhardt estime que, dans un contexte marqué par le silence de Dieu et par l'impuissance de la raison, il existe tout de même une norme universelle qui contraint absolument : il s'agit de l'interdiction de recourir à la violence contre ceux qui auraient de leur côté renoncé à recourir à la violence (les innocents). Cette éthique minimale des sociétés post-modernes ne préjuge en rien de ce que sera le style de vie de chacun des membres de la communauté pacifique : chacun est libre de rechercher à sa façon la vie bonne, en adoptant telle ou telle hiérarchie des biens qui lui convient. Même si cette hiérarchie est déviante ou aberrante,

elle doit être respectée pour autant qu'elle n'implique pas l'usage de la violence contre l'innocent. Il s'ensuit que l'on ne doit pas se demander si l'euthanasie volontaire est moralement juste ou injuste, mais simplement si elle constitue un recours à la violence contre les innocents. Selon H. T. Engelhardt, ce n'est pas le cas ; au contraire, les arguments le plus souvent invoqués contre l'euthanasie (caractère sacré de la vie, maintien de l'intégrité de la profession médicale, etc.) sont paternalistes : ils visent à justifier, au nom d'une conception particulière de la vie bonne, une intrusion privée ou étatique qui n'a pas lieu d'être. C'est à l'individu de choisir son style de mort, comme il choisit son style de vie.

Enfin, certains justifient l'euthanasie en faisant référence à un principe de justice. Ainsi, M. Pabst Battin considère que l'on ne peut assurer une distribution équitable des ressources médicales dans une société où elles sont rares que si l'on procède, d'une façon ou d'une autre, à un triage. Un aspect de ce triage met en jeu le principe de sauvetage : bien que tout être humain ait droit à être soigné, ce droit est faible chez ceux qui ne pourront pas être sauvés. Concrètement, il est licite de leur attribuer un faible pourcentage de ressources médicales, même si cela signifie que l'heure de leur mort en sera avancée. Il est vrai que l'application de n'importe quel principe de justice dans la distribution de ressources médicales rares (qu'il repose sur le mérite, sur la contribution préalable, sur l'efficacité du traitement, sur la capacité à payer et même sur les besoins) aura pour effet que des gens qui ne veulent pas mourir, mourront en fait. Mais les risques d'abus sont ici évidents et M. Pabst Battin s'inspire de l'exemple hollandais en matière de législation pour préconiser toutes sortes de sauvegardes.

Que la mort d'un être humain puisse lui être un bienfait est un paradoxe difficile à penser ; que ceux qui la lui procurent puissent être ses bienfaiteurs est encore plus paradoxal et plus difficile à penser. Ici, l'exemple de la mort de l'empereur Auguste peut être éclairant. Mourir est un processus au cours duquel on perd, irrémédiablement, de plus en plus de pouvoirs. Celui qui n'a pas la fortune de perdre ces pouvoirs rapidement et sans souffrances peut au moins demander qu'on l'aide à ne pas rester impuissant devant cette perte.

► BAIRD R. M. & ROSENBAUM S. E. éd., *Euthanasia : The Moral Issues,* Buffalo, New York, Prometheus Books, 1989. — BEAUCHAMP T. & DAVIDSON A., « The definition of euthanasia », *The Journal of Medicine and Philosophy,* IV, 3, 1979, 294-312. — BRODY B. éd., *Suicide and Euthanasia,* Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1989. — CAMPBELL R. & COLLINSON D., *Ending Lives,* Londres / Milton Keynes, Basil Blackwell / The Open Univ., 1988. — CERRUTI F.-R., *L'Euthanasie,* Toulouse, Privat, 1987. — DEVINE Ph., *The Ethics of Homicide,* Ithaca/ Londres, Cornell Univ. Press, 1978. — DOUCET H., *Les Promesses du crépuscule : réflexions sur l'euthanasie et l'aide médicale au suicide,* Canada, Fidès, 1998. — DWORKIN G., FREY R. G. & BOK S., *Euthanasia and physician-assisted suicide,* Cambridge University Press, 1998. — ENGELHARDT H. T., *The Foundations of Bioethics,* New York / Oxford, Oxford Univ. Press, 1986. — FELDMAN F., *Confrontations with the Reaper,* New York / Oxford, Oxford Univ. Press, 1992. — FLETCHER J., *Morals and Medicine* (1954), Princeton (NJ), Univ. Press, 1979. — FOOT Ph., « Euthanasia », *Philosophy and Public Affairs,* 1977, VI, 85-112. — GILLETT G. R., *Bioethics in the clinic : Hippocratic reflections*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 2004. — GLOVER J., *Causing Death and Saving Lives,* Harmondsworth, Penguin Books, 1977. — GURILAN V., *Life's Living Toward Dying : A Theological and Medical Ethical Study,* Grand Rapids, William Eerdmans Publishing Co., 1996. — HAMEL R. P. & EDWIN R. D. éd., *Must We Suffer Our Way to Death ?,* Dallas, Southern Univ. Press, 1996. — HARRIS J., *The Value of Life,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985. — HINTERMEYER P., *Euthanasie, la dignité en question*, Paris, Buchet-Chastel, 2003. — KEOWN J., *Euthanasia Examined,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997 ; *Euthanasia, ethics, and public policy : An argument against legalisation*, Cambridge / New York, Cambridge Univ. Press, 2002. — KLUGE E. H., *The Practice of Death,* New Haven/Londres, Yale Univ. Press, 1975. — KUHSE H., *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine ; a Critique,* Oxford, Clarendon Press, 1987. — LADD J. éd., *Ethical Issues Relating to Death and Dying,* Oxford, Oxford Univ. Press, 1979. — MANGAN J., « An historical analysis of the principle of double effect », *Theological Studies,* 1949, 10, 41-61. — MILLIEZ J., *L'Euthanasie du fœtus : médecine ou eugénisme ?,* Paris, Odile Jacob, 1999. — MOMEYER R., *Confronting Death,* Bloomington/Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1988. — NAGEL T., « Death », *Mortal Questions* (1979), trad. fr., *Questions mortelles,* Paris, PUF, 1983. — OLVER I. N., *Is death ever preferable to life?*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2002. — PABST BATTIN M., *The Least Worst Death,* New York / Oxford, Oxford Univ. Press, 1994. — RACHELS J., « Active and passive euthanasia », *The New England Journal of Medicine,* 9 janv. 1975, 292, 2, 78-80 ; *The End of Life,* Oxford, Univ. Press, 1986. — SINGER P., *Practical Ethics,* Cambridge, Univ. Press, 1979 ; *Rethinking Life and Death* (1994), Oxford, Univ. Press, 1995. — STEINBOCK B. éd., *Killing and Letting Die,* Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1980. — UNGER P., *Living High and Letting Die,* New York, Oxford, Oxford Univ. Press, 1996. — VEATCH R., *Death, Dying and the Biological Revolution,* New Haven/Londres, Yale Univ. Press, 1989 (éd. révisée). — VERSPIEREN P., *Face à celui qui meurt,* Paris, Desclée de Brouwer, 1984. — WEIR R. éd., *Ethical Issues in Death and Dying,* New York, Columbia Univ. Press, 1977. — WILLIAMS B., *L'Éthique et les limites de la philosophie* (1985), trad. fr., Paris, Gallimard, 1990 ; « Le cas Makropoulos et l'ennui qui s'attache à l'immortalité », *Fortune morale,* Paris, PUF, 1994, 199-224 (trad. de « The Makropoulos case : reflections on the tedium of immortality », *Problem of the Self,* CUP, 1973, 82-100). — Coll. : Support Investigation, « A Controlled Trial to Improuve Outcomes for Seriously Ill Hospitalized Adults : The Study to Understand Prognoses and Preferences for Outcomes and Risks of Treatments », 1995, JAMA 274, 1591-1598.

Jean-Yves GOFFI

→ *Acte et omission ; Bioéthique ; Catholicisme contemporain ; Corps ; Double effet ; Judaïsme rabbinique ; Médicale (Éthique) ; Qualité de vie ; Vie et mort ; Vieillesse.*

ÉVANGILES → Jésus ; Patristique

ÉVOLUTION

L'évolution, c'est l'idée que tous les organismes, vivants et morts, sont les produits d'un long et lent processus naturel de développement, à partir d'une ou de plusieurs formes simples. Dès l'apparition de cette théorie, au milieu du XVIIIe s., la réflexion sur l'évolution fut associée à des théories sur l'humanité et sa culture. Ainsi, dans sa *Philosophie zoologique* (1819), l'évolutionniste français Jean-Baptiste de Lamarck considérait le monde animal comme le miroir de ce qui arriverait et devrait arriver dans le monde des hommes civilisés. De fait, le mécanisme « lamarckien » qui fit la célébrité de ce savant – la transmission héréditaire des caractères acquis – est une extrapolation directe de ce qu'il considérait être la méthode par laquelle les hommes comprennent et améliorent leur sort. Mais, dans ces premiers temps, ni les écrits de Lamarck ni ceux des autres théoriciens ne tentaient systématiquement d'utiliser le fait et le processus de l'évolution comme guides et fondements d'une conception morale. La moralité était supposée plutôt que dérivée.

La tentative de construire une morale évolutionniste aboutie apparut seulement au milieu du XIXe s. C'est à partir de cette date seulement que les penseurs, enhardis par le développement de la pensée évolutionniste en tant que fait scientifique établi, se sentirent assez sûrs d'eux-mêmes pour tenter d'utiliser la biologie comme guide et base de l'existence. Du reste, le vide que la biologie avait à remplir était pour le moins significatif. À cette époque en effet, nombreux sont ceux qui estimaient que les morales conventionnelles, et surtout chrétiennes, avaient totalement échoué à répondre aux problèmes et aux défis que posait l'expansion de l'État moderne, urbain, industrialisé et (tant bien que mal) démocratique. On avait alors besoin d'une nouvelle manière d'envisager les choses, et un système reposant sur des bases scientifiques semblait correspondre exactement aux exigences de l'esprit du temps (Richards, 1987).

Avant de commencer l'examen de cette théorie, rappelons que toute philosophie morale appropriée doit répondre à deux questions de niveaux distincts : « Que dois-je faire ? » – c'est le niveau de l'éthique substantielle ; « Pourquoi devrais-je faire ce que je dois faire ? » – c'est le niveau des fondements ou de la méta-éthique. C'est la distinction qui structurera notre analyse.

Le darwinisme social

Le père de la pensée évolutionniste moderne est Charles Darwin. Dans son *Origine des espèces* (1859), Darwin n'établissait pas seulement le fait de l'évolution comme une hypothèse scientifique raisonnable, mais il en proposait le mécanisme, lequel est considéré, aujourd'hui encore, comme la cause prédominante du changement biologique. Il naît plus d'organismes qu'il n'en peut survivre et se reproduire. Ce fait conduit à une « lutte pour l'existence », et certains organismes se révèlent (en vertu de leurs caractères « adaptatifs » particuliers) plus aptes à la survie que d'autres. Il s'ensuit par conséquent une « sélection naturelle » et une évolution organique continue.

Darwin s'est inspiré des ouvrages du pasteur britannique conservateur Thomas Robert Malthus, qui défendait l'idée selon laquelle les systèmes publics de protection sociale sont voués à l'échec. La charité de l'État ne fait qu'encourager les pauvres à se multiplier, ce qui ne fait qu'intensifier la lutte qui s'ensuit. Nombreux sont ceux qui considéraient donc que Darwin défendait lui aussi (au niveau substantiel) une philosophie sociale de l'intervention minimale de l'État ou *laisser-faire* – c'est la façon dont Marx voyait les choses, comme en témoigne sa correspondance avec Engels – et qu'il soutenait cette vision de la société, imprégnée de biologie, que l'on connaît désormais sous le nom de « darwinisme social ».

Mais, tant sur le plan historique que conceptuel, les rapports sont plus complexes que cela. Pour commencer, Darwin prenait le contrepied de Malthus, puisqu'il soutenait non que la lutte pour la survie conduit à l'échec inévitable de tout essai d'amélioration, mais au contraire qu'elle est le moteur de tout changement. Ensuite, s'il est vrai que Darwin constatait que la société moderne allait souvent à l'encontre de la stratégie biologique la plus sensée (la mieux « adaptée »), il considérait néanmoins que cette activité humaine était aussi une bonne chose. La médecine moderne, par exemple, permet de garder en vie de nombreuses personnes qui seraient condamnées dans l'état de nature ; or personne ne songerait à nier la valeur morale d'une telle amélioration de l'espérance de vie.

Cela n'implique nullement que Darwin était indifférent au rapport entre évolution et moralité. Au contraire, il envisageait certainement la moralité comme un phénomène naturel, le produit final de l'évolution issue de la sélection naturelle. De fait, Darwin s'attachait à expliquer comment un processus qui donne apparemment la priorité à l'action intéressée peut conduire néanmoins à une morale qui est par nature au service de la société. (À la fin de sa vie, il invoquait une proto-version de ce que l'on désigne aujourd'hui comme l'« altruisme réciproque », affirmant que les premiers êtres humains qui en aidèrent d'autres étaient plus susceptibles de recevoir leur aide en retour.)

Quelles que fussent les incertitudes que Darwin ressentait et les ambiguïtés qui marquaient sa pensée, elles n'étaient pas partagées par son compatriote Herbert Spencer, qui fut bien plus influent,

à la fois comme théoricien de la morale et comme évolutionniste, en particulier dans le Nouveau Monde (Russett, 1976). Dans ses premiers écrits, prônant une adhésion inflexible au *laisser-faire*, Spencer allait jusqu'à nier que l'État dût fournir des phares pour guider les bateaux, et encore moins des services tels que l'enseignement ; c'est pourquoi on considère généralement qu'il incarne le darwinisme social. Toutefois, comme pour Darwin, les véritables conceptions de Spencer sont plus complexes que celles que la légende lui attribue. Bien qu'il en ait découvert l'idée par lui-même, Spencer n'a jamais affirmé vigoureusement que la sélection naturelle était la principale cause de l'évolution. Il se rapprochait davantage du lamarckisme, et donnait à la « survie des plus aptes » (*survival on the fittest*, sa propre expression pour désigner la sélection naturelle) un rôle secondaire.

Cela ne signifie pas que la biologie n'exerçait aucune influence sur le contenu de la pensée de Spencer. Plus particulièrement, il va de soi que le développement de sa réflexion sur l'évolution le conduisit à réviser sa position morale. Spencer était notamment de plus en plus convaincu de l'importance des vertus de la coopération, ce qui se traduit dans son éthique, laquelle reflétait également (du fait de son adhésion au lamarckisme plutôt qu'à la théorie de la sélection naturelle) sa haine intense du militarisme, qui contaminait de plus en plus les différents États tandis que le XIXe s. approchait de sa fin (Spencer, 1892). Malheureusement, Spencer n'avait pas l'habitude de se rétracter ouvertement, et l'on peut découvrir, dans son œuvre volumineuse, des affirmations pratiquement contradictoires. Ainsi, l'histoire de l'influence exercée par Spencer, comme celle du christianisme, est l'histoire de revendications très différentes émises au nom d'un même maître.

Ainsi trouve-t-on, à une extrémité de la gamme, des capitalistes comme John D. Rockefeller I et des partisans enthousiastes comme le sociologue américain J. B. Sumner, qui défendait (au nom de Spencer) l'idée d'un État axé sur le commerce, dans lequel les droits de la propriété privée seraient souverains. Pour eux, c'est le *laisser-faire* qui doit régner en maître. Puis, vers le milieu de la gamme, on trouve des philanthropes comme le magnat du fer et de l'acier Andrew Carnegie, qui employa une grande partie de sa fortune à fonder des bibliothèques publiques, où les enfants pauvres mais doués pouvaient améliorer leur condition grâce à la lecture. Ce qui comptait pour lui, c'était la survie des plus aptes, plutôt que la disparition des moins aptes.

Enfin, à l'autre extrémité, on trouve divers penseurs de gauche. Alfred Russel Wallace, qui a découvert avec Darwin la sélection naturelle, justifiait le socialisme au nom de l'évolution – un type d'évolution typique spencérien. De l'autre côté de l'Atlantique, les marxistes américains pensaient eux aussi qu'un type d'évolution lamarckien conduirait finalement à un État intégré, dirigé par les travailleurs pour leur bénéfice (Pittenger, 1993). Enfin, dans la Chine prémoderne, Spencer était une lecture essentielle pour les penseurs d'avant-garde.

Bien entendu, tandis que le XIXe s. touchait à sa fin, Spencer n'était pas la seule figure influente. En Allemagne tout particulièrement, il existait des philosophies morales et sociales imprégnées de biologie, plus ou moins indépendantes de la religion comme de la science. Celle de Ernst Haeckel était des plus influentes, surtout dans son État (la Prusse) et dans les pays situés à l'est de la Prusse. En fait, bien qu'il se présentât lui-même comme un disciple de Darwin, Haeckel devait principalement son inspiration à la branche de l'idéalisme allemand connue sous le nom de « Naturphilosophie ». Transposée sur le plan social, cette philosophie préconisait tout le contraire du *laisser-faire*, mais elle n'était guère mieux disposée envers le socialisme. Lorsqu'on sait que la Prusse s'efforçait alors d'unifier l'Allemagne – sans parler de sa victoire sur la France –, on ne saurait être surpris que Haeckel ait trouvé dans la biologie la justification d'un État centralisé fort, lequel exige une fonction publique puissante – et notamment un système universitaire influent – puisque la sélection s'opère non au niveau de l'individu mais au niveau du groupe. L'objectif de la lutte pour la vie, c'est la survie de l'État, non celle de ses membres.

La question du progrès

La fin du XIXe s. vit l'apogée du darwinisme social, bien qu'il fît déjà l'objet de profondes critiques. Celles-ci étaient le plus souvent de nature méta-éthique – elles portaient sur les fondements –, ce qui était prévisible, étant donné la grande diversité des thèses défendues en matière d'éthique substantielle.

Sur le plan philosophique, la critique la plus dévastatrice vint sous la plume du philosophe britannique G. E. Moore, dans ses *Principia Ethica* (1903, chap. II, § 29-34). Moore y accusait les philosophes évolutionnistes de la morale, et en particulier Spencer, de commettre ce qu'il appelait « le sophisme naturaliste ». La propriété d'être bon, soutenait Moore, est une propriété non naturelle, ce qui signifie qu'elle ne relève pas de l'expérience physique. Or tout système d'éthique évolutionniste définit nécessairement ce qui est bon à l'aide de propriétés « naturelles », c'est-à-dire de propriétés physiques. Or dans le cas de Spencer, le caractère bon est défini en termes de bonheur, bonheur que Spencer considère comme le produit de l'évolution. D'où le sophisme.

Bien que cela ne fût pas reconnu à l'époque, il est maintenant généralement admis que l'accusation de Moore était une variante de la critique que Hume avait portée (dans son *Traité de la nature humaine*, III, I, sect. 1) contre toutes les tentatives visant à justifier la moralité par des raisons natu-

relles. Hume déplorait qu'on fît immanquablement appel à un mécanisme illégitime pour passer des prémisses relatives à la façon dont les choses *sont* à des conclusions sur la manière dont les choses *devraient être*. Ainsi, pour prendre le cas de l'éthique évolutionniste, on passe d'affirmations sur la manière dont l'évolution fonctionne (par la sélection naturelle ou tout autre processus) à des thèses sur le caractère bon de ce fonctionnement et de ses résultats (tels que *laisser-faire* ou autre). Or, selon une perspective humienne, c'est aller trop loin.

Si cette critique a, d'un point de vue historique, été retenue par les philosophes, elle a laissé généralement indifférents les tenants de la morale évolutionniste. Même s'ils étaient disposés à accepter cette critique à l'égard du naturalisme en général, ils estimaient que le cas de l'évolution était spécial, car c'est l'évolution qui, au niveau méta-éthique, justifie la morale (substantielle). La raison de cette conviction était facile à découvrir. Les tenants de la morale évolutionniste de cette époque pensaient que l'évolution possédait et conférait elle-même, en tant que fait et processus, du sens et de la valeur.

En particulier, ces auteurs considéraient – comme les tout premiers évolutionnistes – que l'évolution était une ascension du simple vers le complexe, du solitaire vers le social, de la monade vers l'homme. En résumé, l'évolution est *progressive*, et entraîne donc un accroissement de valeur. C'est pourquoi, en défendant l'évolution – le processus et ses résultats –, on préserve ce qui est bon et on en élargit peut-être même la portée. Ce n'est pas tant qu'il faille accorder une valeur intrinsèque au *laisser-faire*, à la fondation d'une bibliothèque, ou à la fonction publique prussienne, mais plutôt qu'on doive les défendre comme des moyens en vue du progrès biologique, et donc du progrès humain.

Mais alors même que les tenants du darwinisme social, et d'autres, soutenaient le progressisme, les critiques étaient à l'œuvre. La fin du XIX[e] s., en particulier, était une période où les problèmes de société – pauvreté, chômage, criminalité – donnaient lieu à des inquiétudes croissantes, sans parler du malaise grandissant suscité par l'impérialisme et le militarisme que ces problèmes rendaient apparemment nécessaires. La « dégénérescence » devint une obsession de l'époque, faisant naître l'intuition que le progrès social était un espoir vain. Ce sentiment gagna bientôt la biologie, et entraîna à sa suite un effet négatif sur l'éthique évolutionniste.

Dans cette veine, le critique le plus puissant fut le grand partisan de Darwin, Thomas Henry Huxley *(Evolution and Ethics)*. Durant les années 1890, après s'être débarrassé d'un enthousiasme de jeunesse pour Spencer, il lança une puissante attaque contre l'idée de progrès évolutionniste et contre les conséquences morales que le darwinisme social en tirait. Soulignant qu'il n'était nullement évident que l'évolution enregistrée jusqu'alors constituât un progrès sans réserve, Huxley soutenait (élargissant considérablement les premiers doutes de Darwin) qu'une grande partie de ce qui semble avoir de la valeur dans la lutte pour la vie représente précisément ce que les morales estiment universellement devoir contrecarrer avec acharnement. La violence, l'égoïsme, la tromperie sont les caractéristiques qui mènent le plus sûrement à la réussite de l'évolution ; pourtant, ce sont justement les caractéristiques que tout système moral adéquat rejette de manière absolue. Ce qui est juste et ce qui ne l'est pas existent bien, concluait Huxley, mais on ne les trouve pas dans l'évolution.

Le XX[e] siècle

Les critiques de Huxley et de Moore signifièrent l'abandon des prétentions de l'éthique évolutionniste à obtenir une reconnaissance universelle. Pourtant, bien que la réputation de Spencer soit tombée au plus bas et que son influence passe aujourd'hui inaperçue, et bien que, par ailleurs, la plupart des penseurs préfèrent éviter l'étiquette historiquement marquée de darwinisme social, il reste des partisans de certaines versions de l'éthique évolutionniste. Aussi peu reconnu que soit Spencer, l'homme et ses idées continuent à avoir cours.

Bien connu et beaucoup lu au début du siècle, l'anarchiste russe, le prince Pierre Kropotkine, soutenait que tous les organismes éprouvaient un désir inné de pratiquer l' « entraide ». Il supposait que si l'on donnait libre cours à ce désir, l'État moderne et son apparat deviendraient superflus. Ce sentiment de groupe reposant sur la biologie, mis au service d'une vision non violente et non coercitive de l'État, rencontra dans les années 1930 une grande faveur parmi les écologistes américains, même si ces derniers ne partagaient pas précisément la philosophie politique de Kropotkine. Beaucoup d'entre eux associaient à cette vision une forme de pacifisme chrétien, qui était la source initiale de leur sensibilité à la nature.

Le désir de rendre la religion et l'évolution complémentaires plutôt que contradictoires marqua aussi les penseurs français les plus influents du siècle. C'est particulièrement vrai du philosophe Henri Bergson. Bien qu'ayant été un temps sous le charme de Spencer, Bergson et ceux qu'il influença (avant tout le paléo-anthropologue et père jésuite Teilhard de Chardin) ne souhaitaient pas remplacer la pensée religieuse par une conception purement laïque de la morale. Invoquant la notion d' « élan vital », une force qui sous-tend le fonctionnement et l'être même des organismes vivants, Bergson voyait dans l'évolution un processus dirigé ascensionnellement vers l'espèce humaine, progressant (au niveau éthique) des sociétés fermées, où la religion est dogmatique et

rituelle et la moralité rigide et introspective, aux sociétés ouvertes, où la religion et la moralité sont fluides et se développent, incluant ainsi non seulement les membres de ces sociétés mais tous les individus. Comme on le sait, Teilhard de Chardin (*Le Phénomène humain,* 1948) alla encore plus loin dans la voie religieuse, supposant que l'évolution s'achevait dans la « noosphère », une dimension de la conscience qu'il identifiait d'une certaine manière (hérétique pour son Église) avec la divinité (le « point oméga »).

La réflexion de ces penseurs se situait au niveau théorique. Il importe aussi de noter que, comme au siècle précédent, l'éthique évolutionniste n'en est pas restée à ce niveau purement philosophique. C'est le cas par exemple du biologiste anglais Julian Huxley (le petit-fils de Thomas Henry Huxley) qui fut, après la Seconde Guerre mondiale, le premier directeur général de l'UNESCO. Il n'était pas démocrate, puisqu'il pensait que seulement certains individus (principalement des scientifiques) avaient la capacité innée de décider et de commander. Cependant, cette croyance particulière et sa philosophie globale de l'humanisme, qui le motivaient dans ses efforts pour améliorer la culture et l'éducation (surtout scientifique) dans le monde, s'appuyaient explicitement sur une volonté de préserver l'espèce humaine (Huxley, 1948).

Plus récemment, le sociobiologiste et entomologiste de Harvard, Edward O. Wilson s'est vigoureusement prononcé (*Biophilia*, 1984) en faveur de la sauvegarde des forêts tropicales. Il se déclare convaincu que les êtres humains ont évolué en symbiose avec le reste de la nature, et que seule la survie de la nature empêchera le déclin et la disparition de l'*homo sapiens*. Cas presque unique en son genre, Wilson affirme sans réserve son enthousiasme pour la pensée de Spencer.

Il faut se garder de penser que tous les philosophes qui s'intéressent à la biologie sont aussi profondément évolutionnistes que Bergson, Julian Huxley ou Wilson. De fait, des controverses portent sur le degré auquel certains des plus infâmes systèmes totalitaires de ce siècle ont dû leur naissance à une conception biologique des hommes et de leur société. Dans le cas du national-socialisme, il est tout à fait vrai que certains de ceux qui contribuèrent à promouvoir le concept de la suprématie de la race aryenne s'appuyaient sur une certaine interprétation de la biologie. Mais outre que cela n'a pas grand-chose à voir avec ce que l'on peut trouver chez Darwin et Spencer – ni chez Haeckel, d'ailleurs, même si celui-ci pensait que les Allemands étaient au sommet de l'évolution –, les nazis gardaient de manière générale leurs distances par rapport à la théorie de l'évolution. Ils n'étaient pas enthousiasmés par une doctrine qui insistait sur nos origines simiesques communes. Le darwinisme orthodoxe n'était pas non plus en faveur en URSS. On ne sait que trop comment Lyssenko et ses acolytes détournèrent la biologie à leurs propres fins.

Qu'en est-il des fondements qu'invoquent les philosophes évolutionnistes de ce siècle ? À certains égards, ces fondements sont aussi différents que les philosophies qu'ils étayent. Il ne peut y avoir aucun point de contact entre le christianisme de Teilhard et l'athéisme affirmé de Julian Huxley. Mais à d'autres égards, leurs arguments se ressemblent. Teilhard, supposant l'existence d'une « loi de complexification » éternelle et divine, était connu pour son « progressionnisme ». Il en va de même pour Julian Huxley. Influencé à la fois par l'*Évolution créatrice* de Bergson et par le *Phénomène humain* de Teilhard – bien qu'il réalisât que l'élan vital bergsonien, comme le point oméga theilhardien, dépassaient les frontières de la science –, Huxley consacra une partie importante de sa carrière scientifique à rechercher une solide justification darwinienne de l'évolution ascendante.

La question de savoir si Huxley, ou qui que ce soit d'autre, a jamais trouvé une telle justification reste matière à débat. L'un des plus ardents détracteurs du progressionnisme, ayant critiqué personnellement Teilhard sur le plan tant intellectuel que moral, est le paléontologue et essayiste populaire Stephen Jay Gould (1989). Il soutient que, dans une perspective darwinienne, nous avons au moins autant de raisons de penser que l'évolution s'inversera pour retourner vers la simplicité, que de raisons de croire qu'elle continuera de progresser vers les plus hauts sommets de ce que nous pourrions appeler la complexité. Ce n'est pas parce que nous prisons l'intelligence que la sélection naturelle en fait autant.

Ce débat n'est pas encore clos. E. O. Wilson a récemment proposé une solution pour sortir de cette impasse au sujet du progrès : il suggère que nous devrions distinguer les améliorations qui apportent un avantage à court terme de celles qui sont pour ainsi dire des investissements dans l'avenir. Cependant, même si Wilson estime que cette distinction nous permet de contourner nombre d'objections traditionnelles à l'encontre du progressionnisme – par exemple, nous ne sommes plus obligés d'admettre qu'un mouvement rapide vers la simplicité est un obstacle au progrès à long terme –, il n'est pas du tout évident que sa suggestion produise tous les résultats requis. Comment doit-on, selon ce point de vue, classer l'intelligence humaine ? Assurément, l'argument qui dirait qu'elle ne conduit qu'à des avantages à court terme est au moins aussi convaincant que l'argument en faveur de son classement parmi les améliorations à long terme. Étant donné ce que nous savons sur la puissance nucléaire, qui oserait affirmer que notre espèce sera encore là dans un million d'années ? Cela représente pourtant moins d'un centième de la durée d'existence des dinosaures sur terre.

Nouvelles perspectives

L'argument méta-éthique traditionnel en faveur de la morale évolutionniste paraissait tombé dans une ornière. Il refait pourtant surface depuis une vingtaine d'années, suscitant, chez des philosophes et des biologistes, un regain d'intérêt jamais vu depuis près d'un siècle. La raison principale en est une avalanche de découvertes passionnantes en biologie évolutionniste ; les philosophes ont cependant joué eux aussi un rôle décisif dans ce renouveau.

En ce qui concerne la biologie, c'est l'immense approfondissement de notre compréhension de la nature et des causes de l'évolution du comportement social, la « sociobiologie », qui est à l'origine de ce regain d'intérêt (Wilson, 1975). Manifestement, l'adaptation et la réussite d'un organisme dépendent au moins autant de son comportement que de ses caractéristiques physiques ; il est également manifeste que, si le comportement s'oppose souvent, de manière directe et brutale, à d'autres organismes, il est au moins aussi souvent nécessaire qu'il soit sociable à l'égard de parents ou d'autres organismes que l'individu peut rencontrer.

L'exemple le plus convaincant est celui de l'attachement des parents pour leur progéniture. Mais il existe de nombreux autres exemples de comportements sociaux, qui vont du conflit rituel entre membres de la même espèce – lequel peut être violent mais devient rarement une lutte à mort – au cas le plus extrême de ces insectes sociaux dont les femelles ouvrières, en élevant la progéniture de leurs sœurs fertiles, dévouent toute leur vie au bien-être de leur colonie.

Ces dernières années ont vu la multiplication des preuves empiriques qui attestent l'existence d'une telle coopération biologique – connue techniquement sous le nom d' « altruisme ». Parmi les animaux qui ont fait l'objet d'une étude approfondie, très rares sont ceux qui n'ont pas manifesté un tel comportement sous une forme ou une autre. De plus, les évolutionnistes ont réalisé à ce jour des avancées majeures dans la recherche des mécanismes darwiniens de l'altruisme biologique. Bien que, presque par définition, l'altruisme ne profite pas immédiatement à l'organisme, on constate souvent que, à long terme, il tourne à l'avantage reproductif de celui qui le pratique. Un oiseau qui feint d'être blessé devant un prédateur se met peut-être en danger mais, en détournant sur lui l'attention, il protège sa couvée, qui est, au regard de l'évolution globale, d'une importance beaucoup plus grande que sa propre survie.

Des travaux passionnants ont été menés sur les manières précises dont la sélection naturelle peut tourner le comportement social au profit de l'organisme en question. Contentons-nous de noter ici que les conséquences de tous ces travaux – empiriques et théoriques – pour notre propre espèce n'ont échappé à personne. Les humains sont, plus que tout autre organisme ou presque, des êtres sociaux par excellence. Nous avons un grand besoin de coopérer. Considérés individuellement, nous sommes parmi les animaux les plus faibles, bien que nous soyons doués pour la coopération presque autant que les abeilles. Considérés en groupe, nous sommes parmi les animaux les plus forts. Et c'est avec de bonnes raisons que le poète John Donne affirme qu' « aucune personne n'est une île » : nous vivons en société, où nous coopérons avec les autres et dépendons d'eux.

Les philosophes comme les biologistes ont vu à quel point ces faits empiriques concordent avec les résultats les plus élaborés de la réflexion moderne sur la nature de l'éthique, du moins de la pensée morale sur les règles de conduite. Cela est particulièrement vrai de ceux qui défendent une sorte de théorie de la morale comme celle de Rousseau, théorie pour laquelle les commandements moraux sont supposés être le résultat de l'accord collectif d'un groupe d'êtres égoïstes mais rationnels, dont le destin est de vivre en société et qui sont par conséquent soucieux de maximiser les avantages d'une telle vie collective.

L'éminent philosophe américain John Rawls défend justement une telle perspective du contrat social dans sa *Théorie de la justice* (1971). Rawls ne prétend pas que chacun devrait obtenir une part égale des bonnes choses que la société peut offrir, car il reconnaît tout à fait que, pour que tous puissent en profiter, il vaut peut-être mieux rémunérer certains talents individuels plus que d'autres. Pour voir exactement comment la société devrait être formée et ses biens répartis, Rawls nous demande d'imaginer que nous sommes placés derrière un « voile d'ignorance », ne sachant pas quelle place nous pourrions recevoir dans la société. Le fait que nous pourrions occuper la pire des places aussi bien que la meilleure confère, selon Rawls, une priorité majeure à l'*équité* de la répartition des avantages. C'est la seule manière dont nous pouvons être sûrs que, quelle que soit notre place réelle, nous obtiendrons le plus grand avantage possible.

Mais bien sûr, comme Rawls et d'autres contractualistes le reconnaissent, tout cela reste très hypothétique. Personne ne suppose réellement que des êtres guidés par leur intérêt personnel aient effectivement décidé de la conduite la plus rationnelle à suivre ni que quiconque ait été réellement placé derrière un tel voile d'ignorance. Il semble donc qu'il y ait ici une place pour la biologie évolutionniste. Supposons simplement, avec les sociobiologistes, que les êtres humains aient évolué dans le sens d'une maximisation de la coopération et de l' « altruisme », et que la manière, spécifique à notre espèce, dont nous le faisons soit d'obéir aux sentiments (innés, issus de la sélection naturelle) d'équité et au besoin de maximiser pour tous les avantages de la société. Il n'est pas nécessaire de supposer que nous agissons toujours avec

équité – l'éthique n'a jamais dit que nous étions toujours moraux – mais seulement que nous éprouvons, en tant qu'organismes dont la biologie a évolué (au sens darwinien de ce terme), le devoir d'agir avec justice.

La biologie moderne vient compléter la philosophie moderne. L'évolution, par le biais de la sélection naturelle, accomplit le travail où le philosophe contractualiste voyait l'effet du contrat social. Tout cela, pris comme tel, n'enseigne rien sur la nature des fondements. Rawls, en particulier, prend le soin de souligner qu'il ne voit aucune justification de la moralité (substantielle) dans le processus de l'évolution. Pour lui, comme pour un néo-kantien, cette justification doit se situer dans les conditions nécessaires à l'interaction sociale des êtres rationnels – c'est-à-dire dans des conditions qui n'ont absolument aucun rapport essentiel avec l'évolution.

Certains auteurs qui n'adoptent pas la solution de Rawls s'accordent du moins avec sa critique. Philip Kitcher, le philosophe des sciences anglo-américain, pense que c'est une « bévue » de supposer que la moralité puisse réellement se fonder sur la biologie. Selon lui, le sophisme naturaliste n'a jamais été aussi marqué qu'aujourd'hui. Il concède que les théoriciens de la morale doivent prêter plus d'attention aux découvertes de la biologie qu'ils n'y seraient disposés ; mais il estime que, en définitive, ces découvertes ne peuvent servir qu'à nous aider à prendre des décisions dont les fondements se situent à un autre niveau.

D'autres philosophes ne sont pas aussi sûrs qu'une conclusion aussi négative soit justifiée. Allan Gibbard admet que c'est dans l'évolution que nous devons situer les origines causales de notre moralité ; et, comme Rawls, qui fut son professeur, il pense qu'en raison de cette histoire, il est déplacé de rechercher des faits moraux ou des justifications morales au sein de l'évolution elle-même (comme le font les progressionnistes). Néanmoins, en tant que membres d'une communauté d'utilisateurs évolués du langage, Gibbard soutient que nous pouvons prétendre à une « objectivité modeste » en ce qui concerne les thèses ayant trait au contenu de la morale, dans la mesure où nous devons, en tant que créatures potentiellement rationnelles, nous efforcer d'atteindre une certaine cohérence par rapport à nos semblables, non seulement dans nos croyances sur la réalité extérieure mais aussi dans nos croyances morales et nos comportements moraux. À un certain niveau, dans la mesure où nous sommes des êtres moraux, nous nous soumettons à une critique intersubjective (Gibbard, 1990).

Plus extrêmes sont les auteurs qui font bon accueil à ce qu'ils considèrent comme le message négatif de l'évolution. Comme l'ont souvent suggéré les philosophes qui voient dans la moralité une origine naturelle, il se peut que l'erreur consiste tout simplement à en rechercher les fondements ! Comme Hume le soutenait (d'une manière certainement pré-évolutionniste), la morale n'est peut-être rien d'autre que le sentiment. En termes évolutionnistes, il se peut que la moralité substantielle – les sentiments relatifs à la justice et autres – ne soit rien d'autre qu'une illusion collective mise en place par la sélection naturelle pour faire de nous de bons coopérateurs. La moralité substantielle existe, assurément. Ce qui n'existe pas, c'est sa justification.

Cela signifie-t-il alors que la moralité est toute relative, qu'elle est affaire de décision personnelle ou collective ? Certains semblent le penser. John Mackie parlait de « créer le bien et le mal ». D'autres, dont le théoricien du droit Jeffrie Murphy, comparent la moralité aux qualités secondes telles que les couleurs. La moralité n'existe pas indépendamment de nous, mais dans la mesure où elle est une fonction biologique, il ne nous appartient pas de décider du bien ou du mal, pas plus que nous décidons du rouge ou du vert. En outre, comme nous le faisons pour les couleurs, nous « objectivons » la moralité. Si nous commencions à être infidèles à une coutume généralisée, alors la moralité s'effondrerait et nous serions inadaptés à la vie commune. Se pourrait-il alors que, associée à nos sentiments moraux, l'évolution nous ait fait de telle sorte que – quel que soit le véritable statut de tels sentiments – nous soyons persuadés que la moralité est en quelque sorte absolue ou objective ? En d'autres termes, en ce moment même, notre biologie ferait-elle en sorte que nous refusons de croire que la moralité n'est rien d'autre que le produit de notre biologie ?

Tout ceci est très spéculatif. Répétons simplement que, en dépit de l'histoire contrastée des points de vue évolutionnistes sur l'éthique, les perspectives et les intérêts dans ce domaine semblent plus vifs aujourd'hui qu'ils l'ont jamais été depuis l'époque de Darwin et de Spencer eux-mêmes. Et ce n'est pas la moindre des choses que l'on peut porter au crédit d'une philosophie.

► BERGSON H., *L'Évolution créatrice* (1907), Paris, PUF « Éd. du Centenaire », 1959. — BIRKETT K., *The essence of Darwinism*, Kingsford (NSW), Matthias Media, 2001. — BLACKLEDGE P. & KIRKPATRICK G. éd., *Historical materialism and social evolution*, New York, Palgrave, 2002. — CANGUILHEM G. *et al.*, « Du développement à l'évolution », *Thalès*, t. 11, 1960. — CONRY Y., *Darwin en perspective*, Paris, Vrin, 1987 ; *L'Introduction du darwinisme en France au XIXe s.*, Paris, Vrin, 1975. — CZIKO G., *The things we do : Using the lessons of Bernard and Darwin to understand the what, how, and why of our behavior*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2000. — DARWIN Ch., *On the Origin of Species*, Londres, John Murray, 1859 (trad. fr. E. Barbier, *L'Origine des espèces*, Paris, Maspero, 1980) ; *The Descent of Man*, Londres, John Murray, 1871 (trad. fr., *La Descendance de l'homme et la sélection naturelle*, Paris, Complexe, 1981). — DICKENS P., *Social Darwinism : Linking evolutionary thought to social theory*, Philadelphia, Open Univ. Press, 2000. — GAYON J., *Darwin et l'après-Darwin : une his-*

toire de l'hypothèse de la sélection naturelle, Paris, Kimé, 1991. — GIBBARD A., *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge (MA), Harvard Univ. Press, 1990 (trad. fr., *Sagesse des choix, justesse des sentiments*, Paris, PUF, 1996). — GOULD S. J., *Wonderful Life*, New York, Norton, 1989 (trad. fr. M. Blanc, *La vie est belle. Les surprises de l'évolution,* Paris, Le Seuil, 1991). — GUILLO D., *Les Figures de l'organisation : Sciences de la vie et sciences sociales au XIXe siècle*, Paris, PUF, 2003. — HUME D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Univ. Press, 1978 (trad. fr. Ph. Saltel, *Traité de la nature humaine*, t. III, Paris, Flammarion « GF », 1993). — HUXLEY J. S., *UNESCO : Its Purpose and its Philosophy*, Washington (DC), Public Affairs Press, 1948 ; *L'Homme, cet être unique,* Lyon, La Baconnière, 1948. — HUXLEY T. H., *Evolution and Ethics*, éd. J. Paradis & J. C. Williams, Princeton, Univ. Press, 1989. — KOSLOWSKI P. éd., *Sociobiology and bioeconomics : The theory of evolution in biological and economic theory*, Berlin/New York, Springer, 1999. — LAMARCK J.-B. DE, *Philosophie zoologique*, 1809, Paris, Flammarion, 1994 ; « Discours d'ouverture de l'an X », *Bulletin scientifique de France et de Belgique,* éd. Giard, t. XL, 1906, 483-521. — MCNEILL M., *Under the Banner of Science : Erasmus, Darwin and His Age*, Manchester, Univ. Press, 1987. — MOORE G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Univ. Press, 1903 (nouv. éd. T. Baldwin, Cambridge, Univ. Press, 1993, trad. fr. à paraître, Paris, PUF, 1998). — PITTENGER M., *American Socialists and Evolutionary Thought, 1870-1920*, Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1993. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1971 (trad. fr. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). — RICHARDS R. J., *Darwin and the Emergence ef Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1987. — ROSENBERG A., *Darwinism in philosophy, social science, and policy*, Cambridge / New York, Cambridge Univ. Press, 2000. — RUSSET C. E., *Darwin in America : The Intellectual Response. 1865-1912*, San Francisco, Freeman, 1976. — SPENCER H., *The Principles of Ethics*, Londres, Williams & Norgate, 1892. — SPERBER D., *La Contagion des idées,* Paris, Odile Jacob, 1996. — TEILHARD DE CHARDIN P., *Le Phénomène humain*, 1948, Paris, Le Seuil, 1970. — WILSON E. O., *Sociobiology : The New Synthesis*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1975 ; *Biophilia*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1984 ; *Sociobiologie,* Monaco, Le Rocher, 1987 (avec la coll. de Y. Christen). — Coll. : *Dictionnaire du darwinisme,* P. TORT, dir., Paris, PUF, 1996.

Michael RUSE

→ *Anarchisme ; Bergson ; Hume ; Libéralisme ; Moore ; Rawls ; Utilitarisme ; Vitalisme.*

EXISTENTIALISME → Jaspers ; Sartre

EXTERNALISME → Internalisme

F

FAMILLE → Amour familial et conjugalité ; Liens privés

FAUTE → Culpabilité

FÉMINISTE (Éthique)

Tendances contemporaines de l'éthique féministe

Aux yeux de certains, l'expression « éthique féministe » paraît contradictoire : il va de soi que l'éthique est universelle et qu'elle n'est pas différente pour les féministes. Pour d'autres, l' « éthique féministe » semble tendancieuse : les réponses féministes aux questions morales ne peuvent pas être simplement tenues pour données d'avance. Tous supposent à tort que l'éthique féministe se définit par des doctrines spécifiques quant à ce qui est moralement permissible, ou par une compréhension spécifique des concepts centraux de la morale, voire de la nature même de la moralité. Mais, bien que le féminisme se définisse de fait par un engagement éthique concret – la lutte contre la condition inférieure des femmes –, cet engagement est trop général pour offrir des réponses spécifiques à la plupart des questions pratiques et théoriques qui se posent en éthique ; il n'est déterminant, en effet, que par rapport à la résolution présente chez les féministes de mettre en évidence, au sein de l'éthique, l'existence de préjugés défavorables aux femmes, quelle que soit la nature de ces préjugés. Si l'éthique doit, par définition, être dépourvue de tout préjugé désobligeant à l'égard des femmes, l'expression « éthique féministe » est alors bel et bien redondante.

Les féministes estiment que les structures de la plupart des sociétés ont été modelées par des formes de domination masculine, ce que les systèmes d'idées en vigueur reflètent et légitiment. Considérant qu'il est peu probable que la philosophie soit à l'abri de la dévaluation culturelle générale dont les femmes sont l'objet, les féministes occidentales analysent comment – de manière déclarée ou dissimulée – une telle dévaluation peut être inhérente aux idéaux, aux concepts et aux théories de la philosophie morale occidentale. Ainsi, bien que l'expression « éthique féministe » soit redondante du point de vue logique, elle peut être utile pour attirer l'attention sur une catégorie spécifique de préoccupations philosophiques.

L'émergence de l'éthique féministe contemporaine

Quelques voix se sont élevées, tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale, pour remettre en question la subordination des femmes et affirmer leur capacité à être, autant que les hommes, des êtres humains à part entière. Parmi ces voix, on retrouve celles de Platon (*République*, V), de Mary Wollstonecraft (1792), de John Stuart Mill (1869), de Friedrich Engels (1884) et de Simone de Beauvoir (1949).

Lors du renouveau du féminisme occidental, vers la fin des années 1960, les féministes ont tout d'abord estimé que leur tâche philosophique était de poursuivre le travail de leurs prédécesseurs, en utilisant des instruments et des techniques philosophiques reconnus pour dévoiler l'injustice fondée sur le sexe. Elles voulaient, en d'autres termes, inciter la philosophie à venir en aide au féminisme. Dans le champ de l'éthique, les féministes ont contesté la justification traditionnelle de la subordination des femmes et ont proposé à leur tour leur propre analyse des questions dites « féminines » telles que l'avortement, l'égalité des chances, la prostitution, le viol et la division du travail au sein du foyer. Ces analyses prenaient appui sur les théories morales existantes et sur les idéaux alors en vigueur en matière d'égalité, de liberté et d'autodétermination.

Vers 1980 toutefois, de nombreuses théoriciennes se déclarèrent insatisfaites d'une certaine conception féministe de l'éthique, qui se résumait alors à dire : « Ajoutez le mot "femmes" et mélangez ! » Nombre d'idéaux moraux, de concepts et de théories acceptés leur semblèrent être en fait déformés par le point de vue masculin ; de là, la nécessité

à leurs yeux de repenser la théorie morale et d'inverser le projet précédent : ce n'était pas à la philosophie de venir en aide au féminisme, mais plutôt au féminisme de venir en aide à la philosophie.

L'idée selon laquelle la philosophie morale occidentale était elle-même masculine a été encouragée par l'émergence de théories féministes qui mettaient l'accent sur les différences, et non sur les similitudes, entre les femmes et les hommes. En France, ces thèses ont été formulées par Annie Leclerc (1974), Hélène Cixous (1975), Luce Irigaray (1977 et 1984) et Julia Kristeva (1977). Aux États-Unis, ce sont surtout des psychologues comme Carol Gilligan (1982), Jean Baker Miller (1976) et Nancy Chodorow (1978) qui ont démontré que la perspective morale des femmes différait systématiquement de celle des hommes. À la suite de ces auteurs plusieurs courants au sein de l'éthique féministe entreprirent de réévaluer le fait féminin. En pratique, on s'intéressa à la manière dont les normes morales et les politiques des pouvoirs publics pouvaient prendre en compte ce que l'on considérait dorénavant comme relevant de la nature particulière de la femme ; en théorie, on entreprit de définir une sensibilité morale que l'on croyait être spécifique aux femmes.

Bien que la valorisation du féminin en éthique féministe relève aujourd'hui souvent de l'orthodoxie, elle demeure en fait controversée. Certaines philosophes féministes tentent de se réapproprier les théories morales classiques en les débarrassant des éléments exprimant une distorsion en défaveur des femmes ; d'autres rejettent les valeurs associées au féminin, ou critiquent la notion même de valeurs sexuées. Il en résulte un vaste débat chez les féministes contemporaines sur des questions d'éthique à la fois pratique et théorique.

Les critiques féministes de la philosophie morale occidentale

Les théories féministes contemporaines reprochent à la philosophie morale occidentale de comporter différentes formes de préjugés défavorables aux femmes : *1)* dénigrement explicite des femmes ; *2)* indifférence à l'égard des intérêts des femmes ; *3)* indifférence à l'égard des questions « féminines » ; *4)* dévaluation du féminin ; *5)* caractère normatif de l'expérience masculine.

Dénigrement explicite des femmes. La manifestation le plus fréquemment observée du caractère misogyne de la philosophie occidentale est celle du dénigrement explicite des femmes auquel se sont livrés des philosophes aussi reconnus qu'Aristote (*Politiques*, livre 1), Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, t. 1), Rousseau (*Émile)*, Kant (*Sur la distinction entre le beau et le sublime)*, Hegel (*Philosophie du droit)* et Sartre (*L'Être et le Néant)*. Appartenant à une tradition qui a toujours considéré la rationalité comme étant la principale caractéristique de l'être humain, ces philosophes affirment que la capacité de raisonnement de la femme est différente et inférieure à celle de l'homme ; ils en concluent que les femmes sont inaptes à l'autonomie morale et que leur mérite consiste à exercer les vertus « féminines » que sont l'obéissance, le silence et la fidélité. C'est pourquoi les femmes doivent être exclues de la vie publique – y compris de la philosophie – et accepter un rôle subordonné dans la vie privée.

Indifférence à l'égard des intérêts des femmes. De nombreuses féministes estiment que, dans la plupart des discussions philosophiques en éthique appliquée, les femmes sont souvent traitées comme moyens de promouvoir les intérêts des hommes ou des institutions dominées par des intérêts masculins, telles que la famille ou l'État (Okin, 1979 ; Sherwin, 1993). Historiquement, cette indifférence à l'égard des intérêts des femmes s'explique par la dévalorisation philosophique des femmes ; à l'époque contemporaine, elle résulte parfois simplement d'une négligence de la part des philosophes, qui sont majoritairement des hommes.

Indifférence à l'égard des questions « féminines ». La philosophie morale moderne – contrairement à la philosophie ancienne – s'est peu penchée sur les questions qui intéressent plus particulièrement les femmes, surtout celles qui ont trait à la sexualité et à la vie domestique, généralement conçues comme relevant d'une sphère privée qui serait extérieure au domaine de la justice. Des philosophes tels qu'Aristote, Hegel et Marx, qui accordaient pourtant une certaine importance éthique au foyer (*oikos* / οἶκος), décrivent ce dernier comme un lieu où les excellences les plus pleinement humaines ne sont pas en mesure de se réaliser.

Dévaluation du féminin. De nombreuses féministes soutiennent que la tradition occidentale interprète la réalité à travers des dichotomies conceptuelles telles que culture/ nature, transcendance/immanence, universel/ particulier, esprit/ corps, raison/émotion, public/privé. En associant le terme le plus valorisé à la masculinité et le terme le moins valorisé à la féminité, cette tradition inscrit l'hostilité culturelle à l'égard des femmes dans la nature des choses. Le fait de conceptualiser la réalité comme sexuée signifie également que les femmes n'atteignent l'excellence morale la plus élevée que lorsqu'elles acquièrent les caractéristiques qui sont définies comme masculines et qu'elles rejettent ce qui est culturellement défini comme féminin (Le Dœuff, 1989). Les quelques philosophes classiques qui se sont élevés contre la subordination des femmes estimaient tous que celles-ci devaient ressembler davantage aux hommes.

Le caractère normatif de l'expérience masculine. Le fait que, de façon générale, les femmes aient été en partie exclues de la pratique de la philosophie

aurait favorisé, selon certains, l'hégémonie des perspectives reflétant une expérience morale spécifiquement masculine. Ainsi, la place centrale que la philosophie morale moderne accorde à des valeurs telles que le respect, l'autonomie, l'égalité et l'impartialité reposerait sur une conception de la nature humaine qui représente les individus comme étant essentiellement séparés les uns des autres, et possédant des appétits insatiables et des intérêts généralement conflictuels. Or cette conception refléterait en fait l'expérience masculine de la compétitivité au sein des relations commerciales. Les théories morales contractualistes et utilitaristes sont ainsi souvent perçues comme une forme de concrétisation des archétypes de la pensée masculine. La philosophie morale occidentale a marginalisé et parfois même condamné des valeurs telles que la responsabilité et la sollicitude à l'égard de personnes particulières, valeurs qui présupposent que l'on conçoive les êtres humains comme des êtres interdépendants, contraints et inégaux. Or, selon de nombreuses féministes, cette conception traduit l'expérience qu'ont les femmes du soin et de l'éducation de leurs enfants.

Nouvelles orientations de l'éthique féministe

L'éthique féministe contemporaine tente actuellement de remédier, par diverses approches, aux déficiences constatées au sein du courant dominant de la philosophie morale. Bien que le féminisme occidental ait eu recours, à l'origine, à la vision morale et aux catégories conceptuelles des pensées issues des Lumières européennes, les tendances récentes de l'éthique féministe cherchent plutôt à s'approprier des traditions philosophiques qui contestent la pensée morale de l'Aufklärung. Ces traditions incluent l'éthique aristotélicienne de la vertu, le marxisme, la psychanalyse, le pragmatisme, le communautarisme et le postmodernisme.

Repenser la subjectivité morale. La première réaction des féministes devant le mépris qu'affiche la philosophie occidentale à l'égard de la subjectivité morale des femmes a été d'insister sur l'aptitude de celles-ci à l'autonomie morale et à la rationalité. Mais les féministes n'ont guère tardé à remettre en cause les concepts dominants d'autonomie, de rationalité, et même de subjectivité. En ce qui a trait à l'autonomie, par exemple, la réflexion féministe sur la façon dont les femmes se prêtent à la domination masculine, et, par voie de conséquence, sur la construction sociale de personnalités sexuées, a permis de comprendre les multiples façons dont le choix pouvait être socialisé et le consentement manipulé (MacKinnon, 1987 ; Meyers, 1989). Les féministes reprochent à une grande partie de la philosophie morale de ne pas reconnaître le fait que l'autonomie ne peut être considérée comme un acquis, mais plutôt comme un accomplissement nécessitant des conditions matérielles et sociales complexes.

Les conceptions de la subjectivité morale qui privilégient l'autonomie sont l'expression caractéristique des Lumières européennes, car elles sont issues du modèle cartésien du moi. Selon cette conception, le moi est désincarné, asocial, unifié, rationnel, et essentiellement semblable à tous les autres moi. Les féministes se sont inspirées des traditions qui contestent cette conception du moi, telles que le marxisme, la psychanalyse, le communautarisme et le postmodernisme. Mais elles ont aussi montré plus particulièrement comment la notion de sujet – au sens des Lumières – reflète l'expérience masculine, ou du moins favorise les intérêts masculins.

L'insatisfaction des féministes à l'égard de la conception rationaliste de la subjectivité morale propre aux Lumières est issue en partie de l'intérêt qu'elles portent au corps, dans lequel les féministes voient souvent la clef de la subordination féminine. Certaines affirment que cette subordination est perpétuée par le contrôle qu'exercent les hommes sur le corps des femmes, et plus particulièrement sur leurs capacités sexuelles et procréatrices, ce qui s'exprime par le fait que les femmes ont traditionnellement été vouées à la préservation du corps et à la reproduction. Selon ces féministes, l'association symbolique propre à la philosophie occidentale entre les femmes et le corps ne reflète pas simplement ces arrangements sociaux inégalitaires, mais elle les renforce et leur procure en outre des justifications.

La réflexion philosophique qui prend le corps comme point de départ a tendance à éclairer des aspects de la nature humaine tout à fait différents de ceux mis en lumière par le cartésianisme : l'inscription dans le temps et dans l'espace, plutôt que le détachement par rapport à ces facteurs ; la croissance et le vieillissement, plutôt que l'immuabilité ; la particularité plutôt que l'universalité, et la dimension sociale plutôt que l'isolation du moi. Cette attention portée aux différentes façons dont l'être humain s'inscrit dans une situation n'est pas sans conséquence sur la psychologie morale. Dans la mesure où leur identité est constituée par des relations sociales spécifiques (qui sont déterminées au moins en partie par la signification sociale donnée à des caractéristiques corporelles telles que l'âge, le sexe ou le fait d'être parent), les sujets moraux ainsi situés sont plus susceptibles d'être touchés par des considérations fondées sur des attachements particuliers que par une préoccupation abstraite pour le devoir, et sont alors plus sensibles à la sollicitude qu'au respect, à la responsabilité qu'au droit. La réflexion morale sur les implications de ce type d'attachements révèle que l'inégalité, la dépendance ou l'interdépendance, la spécificité, l'ancrage social et l'appartenance à une communauté historique doivent être reconnus comme des caractéristiques permanentes de la vie humaine en société, et qu'ils suscitent des problèmes éthiques qui ne peuvent être résolus de

manière adéquate par des théories s'attachant exclusivement aux notions d'égalité, d'autonomie, de généralité, d'individus isolés, de communautés idéales ou de condition humaine universelle.

Certaines féministes soutiennent que les conceptions féminines préphilosophiques du moi et de la moralité diffèrent des conceptions dominantes du fait qu'elles accordent une place centrale au premier ensemble de caractéristiques justement évoqué. Bien que certaines théoriciennes féministes aient proposé des arguments analogues à partir de la notion néo-marxiste de point de vue épistémologique féministe, ces thèses sont surtout connues pour les conséquences qu'elles entraînent pour la psychologie, plus spécialement sous la forme qu'elles ont prise dans le travail de Carol Gilligan. Cette dernière affirme que les femmes et les jeunes filles ont tendance à se considérer comme étant liées aux autres et à craindre l'isolement ou l'abandon, à la différence des hommes, qui ont le sentiment de vivre comme séparés des autres, et qui craignent les liens affectifs et l'intimité. Cette conception d'un moi relationnel qui serait propre aux femmes entraîne chez celles-ci des préoccupations morales différentes ; elle les amène, entre autres, à interpréter les dilemmes moraux comme des conflits de responsabilités plutôt que de droits, à résoudre ces dilemmes de manière à restaurer et à renforcer les relations avec autrui, à pratiquer une sollicitude positive plutôt qu'une non-intervention respectueuse, et à donner la priorité aux valeurs personnelles de sollicitude, de confiance, d'attention et d'amour pour des êtres particuliers plutôt qu'aux principes impersonnels d'égalité, de respect, de droits et de justice. Selon la formulation de Carol Gilligan, les femmes rejettent l'éthique de la justice en faveur de l'éthique de la sollicitude.

De nombreuses philosophes féministes ont adopté cette conception dite féminine du moi et affirmé que, du point de vue empirique, une conception relationnelle de la subjectivité morale n'est pas seulement plus adéquate qu'un modèle « atomiste », mais qu'elle propose en outre une éthique plus acceptable (Whitbeck, 1983 ; Benhabib, 1986). Influencées par la déconstruction postmoderne de la notion de sujet rationnel, unifié et cohérent, d'autres féministes conçoivent plutôt la subjectivité comme fragmentée, multiple, et construite de manière discursive. Ce type de conception semble toutefois menacer toute notion d'éthique qui dépasserait le cadre d'une convention contingente propre à une culture, rendant ainsi problématique la définition même de cette conception en tant que refus féministe de la domination masculine. Le féminisme occidental est lui-même issu des Lumières européennes, et il reste à déterminer dans quelle mesure l'éthique féministe peut se départir de la conception rationaliste de l'action morale et politique qui en découle.

Approfondir la compréhension morale. Les féministes tentent de remédier à l'indifférence de la philosophie morale à l'égard des intérêts des femmes en intervenant justement au nom de ceux-ci dans de nombreux débats en éthique appliquée. Dans les discussions sur l'avortement, par exemple, les féministes tentent d'élargir la perspective de la philosophie – presque exclusivement centrée sur le fœtus – en insistant non seulement sur le fait qu'une femme enceinte est plus que le simple contenant ou le simple environnement de son fœtus, mais en attirant également l'attention sur les circonstances sociales dans lesquelles surviennent les grossesses non désirées, et sur les raisons pour lesquelles les femmes veulent si souvent y mettre fin.

La participation féministe à l'éthique appliquée s'est révélée être éclairante à plus d'un égard, notamment par la démonstration du fait que de nombreux problèmes apparemment non sexués revêtent en fait une dimension sexuée ; en effet, des questions qui passaient pour être neutres, telles que la guerre, la paix et la famine, comportent généralement des dimensions particulières pour les femmes. Celles-ci souffrent souvent plus que les hommes des guerres et de la famine, non seulement parce qu'elles sont plus vulnérables et qu'elles reçoivent une moindre part de la nourriture disponible en temps de crise, mais aussi parce que, même en temps apparemment normal, elles souffrent de manière disproportionnée des dépenses militaires qui drainent l'argent des services sociaux, tout en étant les dernières à tirer bénéfice des possibilités d'emploi dans l'armée et dans les industries militaires.

Bien que les premières interventions féministes en éthique appliquée aient souvent avancé des généralisations injustifiées sur les femmes en général, les contributions plus récentes soulignent qu'il n'existe rien de tel que la femme (ou l'homme) en soi, mais uniquement des femmes (et des hommes) de certains groupes d'âges, ethnies, classes sociales, sexualités, etc., de sorte que les questions relatives au sexe entraînent souvent des questions à l'égard des autres catégories sociologiques. Les récents débats féministes sur les aspects sexués de ce que l'on nomme la maternité par substitution ont ainsi mis au jour le caractère normatif de l'hétérosexualité et démontré que cette controverse implique également des questions de race, de classe et de handicaps. En attirant l'attention sur certaines dimensions de l'éthique appliquée ignorées jusqu'alors, la participation des féministes à ces questions a donc enrichi la philosophie morale.

Étendre le domaine de la philosophie morale. Reprenant le slogan des années 1960, « le privé est politique », les féministes remettent aujourd'hui en cause l'exclusion de certaines questions du champ de la philosophie morale, exclusion qui repose sur une division conceptuelle de la vie sociale entre le public et le privé. Elles soulignent ainsi la dimen-

sion sexuée de la dichotomie public/privé et observent que les femmes ont été traditionnellement exclues de ce qui est conçu comme relevant de la sphère publique, se trouvant ainsi reléguées à ce qui est défini comme relevant de la sphère privée ; le foyer est ainsi symboliquement associé au féminin alors que le modèle du chef de famille est masculin. Les féministes affirment que la marginalisation philosophique de la sphère domestique n'est pas seulement arbitraire, mais qu'elle favorise en outre les intérêts masculins ; en privant les femmes des ressources conceptuelles qui permettent de contester la justice de la division du travail au sein du foyer, cette marginalisation amoindrit l'importance économique et la créativité du travail domestique des femmes, et occulte, voire légitime, l'exploitation des femmes et des jeunes filles au sein du foyer.

L'organisation de la sphère domestique n'est pas le seul aspect de la vie sociale que les féministes ont tenté récemment de problématiser. Parmi les autres aspects de la vie sociale, on retrouve notamment : la sexualité, de même que l'hétérosexualité obligatoire, et le viol ; les modes de représentation, dont les mass media et la représentation pornographique des femmes ; la présentation de soi, dont l'image du corps et la mode ; le rôle du langage dans le renforcement de la subordination des femmes et dans son expression.

Même lorsqu'elles soulèvent des problèmes relatifs à la question des sexes dans le champ de philosophie morale, les féministes contestent la notion de « questions féminines ». Elles refusent ainsi l'idée selon laquelle certaines questions concerneraient exclusivement les femmes, ou qu'il y aurait quelque chose de naturel ou d'inévitable dans l'intérêt que les femmes portent à ces questions. Elles soutiennent plutôt que, si les femmes manifestent effectivement davantage d'intérêt que les hommes pour les relations personnelles et moins pour la justice internationale, il n'est guère probable que ce soit l'expression d'une prédisposition intérieure des femmes, mais plutôt le résultat du confinement à ce domaine de la vie – et de la responsabilité qui y est associée – qui leur est culturellement assigné, et de leur exclusion relative de l'autre domaine.

Les féministes reconnaissent de plus en plus que les problèmes « de femmes » dans le domaine moral et public ne peuvent être séparés des problèmes « d'hommes », et encore moins des problèmes « humains » en général. Les questions généralement classées comme étant « féminines » concernent en fait autant les hommes, puisque la vie des hommes et celle des femmes sont toujours imbriquées l'une dans l'autre. Le fait de savoir, par exemple, s'il est possible de faire garder les enfants ou d'interrompre une grossesse affecte autant la vie des hommes que celle des femmes. De même, les hommes sont autant impliqués dans le domaine privé des relations domestiques, sexuelles et « personnelles » que les femmes le sont dans celui, « public », de l'économie, de la science et même de l'armée, même si le domaine privé est symboliquement présenté comme relevant du féminin et le domaine public comme relevant du masculin.

L'éthique appliquée féministe ne saurait donc être identifiée à un sous-ensemble restreint de questions morales, bien au contraire. Les féministes ont, en effet, non seulement révélé les aspects sexués des questions morales reconnues, mais elles ont aussi identifié des questions éthiques demeurées jusque-là inaperçues. L'éthique féministe a ainsi élargi et approfondi un grand nombre de débats en morale.

Repenser le féminin. L'une des réactions des féministes à l'égard du fait que la philosophie occidentale dévalorise ce qu'elle associe au féminin consiste à lutter pour la revalorisation de ce dernier. On considère parfois que l'éthique féministe octroie une priorité morale à ce qui est culturellement associé au féminin, en mettant l'accent, par exemple, sur le particulier plutôt que sur l'universel, sur le corps plutôt que sur l'esprit, sur le privé plutôt que sur le public, ou encore sur les sentiments plutôt que sur la raison.

Or, interpréter l'éthique féministe dans le sens d'une revalorisation du féminin pose problème pour un certain nombre de raisons, la première étant que les termes « féminin » et « masculin » sont tous deux polyvalents. Chacun peut en effet désigner un certain nombre de caractéristiques empiriques des hommes ou des femmes, d'idéaux sociaux propres aux hommes ou aux femmes, ou de valeurs ou attributs culturellement rattachés à la masculinité ou à la féminité. Une chose peut être masculine ou féminine en un ou plusieurs de ces sens-là, et non dans certains des autres sens. La chasteté, par exemple, peut être un idéal social attribué aux femmes, sans considération pour le comportement réel de celles-ci, et ce, même lorsque les femmes sont culturellement associées à la licence sexuelle. En outre, même si l'on précise clairement ce qu'on entend par « féminin », le référent variera, puisque les conceptions de la masculinité et de la féminité changent selon les cultures, voire au sein d'une même société, selon les classes, les castes, les races et les ethnies. Tous les efforts de valorisation du féminin en viennent ainsi inévitablement à privilégier les caractéristiques ou les idéaux associés à un groupe de femmes, faisant de celui-ci le paradigme de la féminité.

L'éthique féministe implique inévitablement une réévaluation des interprétations culturelles du féminin, mais elle ne peut jamais se contenter simplement de valoriser le féminin en tant que tel. Le fait de sélectionner une conception du féminin de préférence à d'autres exige nécessairement de recourir à des critères autres que le sexe, de telle sorte que le féminin se trouve valorisé non pour lui-même, mais pour d'autres raisons. Certaines

féministes condamnent ainsi toute conception spécifique, voire toute conception du féminin, en soulignant que de telles conceptions défendent des valeurs qui ne concernent que des sous-groupes ; d'autres défendent l'idée de la nécessité d'une abolition radicale des métaphores et des normes sexuées, car celles-ci réifient les préjugés culturels et imposent des contraintes à l'individualité des hommes et des femmes (Wittig, 1969 et 1981 ; Okin, 1979).

L'éthique selon la perspective des femmes. Reprochant à la philosophie morale occidentale de considérer l'expérience masculine comme normative, certaines éthiques féministes ont tenté de prendre pour point de départ l'expérience féminine. L'exemple le plus connu à cet égard est celui de l'éthique de la sollicitude *(ethics of care),* qui formule une perspective morale censée être fondée sur une expérience qui serait propre aux femmes, consistant à prodiguer des soins à des individus particuliers (Gilligan, 1982 ; Noddings, 1984). Parmi les philosophes qui plaident en faveur de l'éthique de la sollicitude, certaines mettent avant tout l'accent sur la perspective morale spécifique qu'entraînent les différentes pratiques associées à la maternité (Held, 1993 ; Ruddick, 1989). Bien que les tentatives d'élaborer une éthique à partir de l'expérience des femmes soient généralement associées à l'éthique de la sollicitude, certaines féministes refusent d'accorder une telle importance à la maternité et aux soins des enfants, et tentent alors de formuler une éthique qui s'appuie sur d'autres facettes de l'expérience morale des femmes. Sarah Lucia Hoagland (1988), par exemple, tente de dégager de nouvelles valeurs morales d'une réflexion sur la vie des lesbiennes.

La volonté de formuler une éthique à partir de l'expérience morale reflète la conviction propre au naturalisme selon laquelle les idéaux philosophiques doivent être empiriquement accessibles. Appliqué à l'épistémologie morale, le naturalisme implique que les divergences apparentes entre la théorie éthique et la pratique morale ne peuvent pas être rejetées par les théoriciens de la morale comme autant d'éléments non pertinents. En outre, la perspective féministe semble attirer l'attention sur l'expérience morale spécifique des femmes en vue de faire admettre leur aptitude – jusqu'ici dévalorisée – à être des agents moraux, et d'abolir les stéréotypes traditionnels qui assimilent les femmes à des enfants ou les déclarent être plus proches de la nature.

Mais le naturalisme en matière d'éthique comporte des dangers caractéristiques pour la morale. Le conventionnalisme en est un, qui considère que les valeurs reçues et les modes de pensée admis se justifient d'eux-mêmes. Le relativisme en est un autre – lié au conventionnalisme –, qui pose que ce qui est moralement permis varie d'une communauté morale à l'autre. Le conventionnalisme et le relativisme se révèlent être tous deux problématiques pour le point de vue féministe, car ils sont en conflit avec la position morale du féminisme, qui s'oppose sans compromis à toutes les formes de domination masculine.

Le fait de déduire une théorie éthique de l'expérience morale présente également des problèmes d'ordre méthodologique, en partie parce que le terme « expérience morale » est si large qu'on ne sait comment l'analyser, et en partie parce qu'il est bien connu que ce que les personnes disent de la moralité ne guide pas toujours leurs actions. Il est particulièrement difficile de trouver une validation empirique qui confirme les généralisations relatives à l'expérience morale de groupes hétérogènes considérables, tels que les femmes ou les lesbiennes, même si ces généralisations sont le fait de philosophes qui sont elles-mêmes femmes ou lesbiennes.

L'éthique de la sollicitude. Des problèmes méthodologiques se révèlent dans nombre de débats féministes qui portent sur la manière dont il convient de caractériser l'expérience morale des femmes. Ces problèmes se posent de façon particulièrement évidente dans les discussions sur l'éthique de la sollicitude. Les philosophes qui défendent cette position éthique affirment que les expériences dites féminines, telles que les soins prodigués à autrui et les expériences liées au fait d'être mère, promeuvent des valeurs différentes de celles qui dominent dans l'éthique de la justice. Elles estiment, en outre, que ces expériences encouragent la formation de concepts du moi et de la moralité différents des concepts traditionnels, et qu'elles favorisent un mode de pensée morale qui repose sur la perception morale empathique de situations particulières au lieu de recourir à des principes généraux. Or, toute position revendiquant des différences systématiques entre la pensée morale des hommes et des femmes est irrecevable *a priori*, dans la mesure où les situations que vivent tant les femmes que les hommes dans les sociétés contemporaines occidentales varient énormément selon la classe, la race, le groupe ethnique, et même les générations, ce qui nous donne des raisons de douter que toutes les femmes, sinon la majorité d'entre elles, partagent *une* perspective morale différente de celle de tous les hommes, voire la majorité d'entre eux. Les recherches menées sur la validité empirique des thèses en faveur de l'éthique de la sollicitude ont d'ailleurs rarement réussi à confirmer l'existence d'un lien entre le sexe et la sollicitude ; à niveau d'études et de statuts professionnels équivalents, les femmes obtiennent sensiblement les mêmes résultats que les hommes aux tests de développement moral, plus spécialement en ce qui concerne la justice. Ce qui a pour conséquence que des femmes travaillant au foyer sont les principales représentantes féminines auxquelles renvoie le point de vue de la sollicitude. En outre, on a trouvé de nombreux exemples d'hommes et de femmes

dont la pensée est empreinte d'un souci pour autrui.

Les philosophes qui défendent actuellement l'éthique de la sollicitude ne refusent pas d'admettre que certaines femmes pensent en termes de justice et certains hommes en termes de sollicitude, mais elles associent néanmoins cette attitude aux femmes, puisque la perspective de la sollicitude émerge, selon ces philosophes, de formes de socialisation et de pratique qui sont, dans le monde occidental, essentiellement féminines, telles que : élever les enfants, s'occuper des personnes âgées, entretenir un climat familial solidaire, et prodiguer des soins. Marilyn Friedman suggère pour sa part que l'éthique de la sollicitude est féminine en un sens moins empirique que symbolique ou normatif, car cette éthique exprime des attentes culturelles à l'égard des femmes : celles-ci doivent être plus empathiques, altruistes, protectrices et sensibles que les hommes (1993, p. 123-124).

Joan C. Tronto (1993) déclare, quant à elle, que l'éthique de la sollicitude n'est pas seulement associée au sexe, mais également à la race et à la classe. Elle relie la perspective morale de la sollicitude aux tâches de nettoyage liées aux fonctions corporelles, tâches qui, dans l'histoire occidentale, sont principalement reléguées aux femmes, mais pas à toutes les femmes, ni exclusivement à elles ; en effet, ce type de tâche n'est pas seulement effectué par les femmes, mais aussi par les classes ouvrières, et, dans la plupart des pays occidentaux, par les gens de couleur en particulier. Une telle analyse de la genèse sociale de la pensée de la sollicitude coïncide tout à fait avec l'argument de Lawrence Blum (1982) selon lequel l'éthique de la justice exprime une perspective juridico-administrative qui est, de fait, masculine, mais qui reflète spécifiquement les préoccupations masculines des hommes exerçant des professions libérales. Les arguments de Tronto et de Blum suggèrent que l'éthique de la justice et l'éthique de la sollicitude dépendent toutes deux des déterminations liées au sexe, à la race et à la classe.

Le fait que l'éthique de la sollicitude soit *féminine*, en un certain sens, n'en fait pas pour autant une éthique *féministe*, puisque le féminisme rejette souvent la notion de féminin. Une éthique qui voudrait être appropriée au féminisme devrait, entre autres, fournir des ressources conceptuelles adéquates pour critiquer la domination masculine dans la vie publique comme dans la vie privée. Or, certaines féministes doutent du fait que l'éthique de la sollicitude soit en mesure d'accomplir cette tâche.

Un certain nombre de philosophes féministes reprochent à l'éthique de la sollicitude de ne pas s'intéresser suffisamment au défaut moral typiquement féminin que constitue le sacrifice de soi. Certaines féministes ont ainsi décrit la sollicitude comme une morale d'esclaves (Card, 1990), en soulignant le fait que la sollicitude prodiguée à une personne qui vous exploite, par exemple, relève de la pathologie morale plutôt que de la vertu ; elles remarquent aussi que la justification que donne Noddings à la responsabilité de prendre soin de soi est uniquement instrumentale, puisqu'il s'agit seulement de préserver sa capacité à aider les autres.

D'autres problèmes résultent du fait que l'éthique de la sollicitude s'intéresse de façon caractéristique aux spécificités de situations limitées, et notamment aux besoins d'individus particuliers. Selon la perspective des théoriciennes de la sollicitude, les situations moralement problématiques impliquent généralement très peu d'individus et requièrent que l'agent réponde avec empathie et sollicitude aux autres êtres humains, tels qu'ils sont perçus dans leur particularité concrète. Il reste à déterminer comment ce modèle de rationalité morale peut éviter la partialité en faveur des individus particuliers connus par l'agent, et comment il peut être appliqué à des problèmes sociaux de grande ampleur ou plus généraux. Cibler son attention sur la sollicitude incite à prendre conscience de la complexité morale et de la responsabilité individuelle – ce qui est une bonne chose. En revanche, il se pourrait qu'elle nuise à la perception des macro-situations qui créent le contexte des rencontres individuelles. Elle peut favoriser, par exemple, la perception de comportements insensibles ou brutaux de la part des individus, mais détourner l'attention morale des structures sociales de privilège qui légitiment ce type de comportement. De manière analogue, le fait de répondre aux besoins immédiats de nourriture, d'abri, de confort ou de compagnie qu'éprouve un individu peut détourner la réflexion morale des structures qui créent ces besoins ou les laissent insatisfaits. Cette attitude peut toutefois ainsi inciter à répondre aux problèmes moraux par des stratégies de fortune ou de travail social au lieu de tenter de les résoudre de manière institutionnelle, ou même d'éviter qu'ils surviennent en instaurant des changements sociaux.

L'éthique de la sollicitude soulève un dernier problème : elle n'indique pas comment déterminer les réactions de sollicitude qui sont moralement adéquates. Les théoriciennes de la sollicitude considèrent souvent qu'une perception fondée sur la sollicitude se justifie d'elle-même ou, du moins, qu'on peut faire appel au couple aidant-aidé(e) pour identifier la forme appropriée de sollicitude. Cette supposition est toutefois manifestement injustifiée ; les comportements moralement inappropriés qui sont souvent justifiés au nom de la sollicitude par les agents et ceux qui en bénéficient incluent notamment l'indulgence excessive ou la « gâterie », la dépendance mutuelle, et même la violence domestique et l'inceste. Il est possible que la tradition de l'éthique de la sollicitude comporte les ressources conceptuelles qui pourraient servir à distinguer une sollicitude appropriée d'une sollici-

tude non appropriée, mais elle n'a pas réussi, à ce jour, à expliquer de façon convaincante le principe de la justification morale.

La volonté d'élaborer une éthique conçue à partir de la perspective des femmes se révèle problématique à la fois dans son principe méthodologique et dans sa pratique morale. Mais elle a néanmoins mis au jour un certain nombre de dogmes et de points passés sous silence dans la théorie morale occidentale, dogmes qui peuvent en grande partie être attribués au fait que l'expérience et les préoccupations des femmes ont été traditionnellement exclues de la philosophie morale.

Le dialogue continu entre les éthiques féministes et non féministes s'est révélé jusqu'ici extrêmement fécond. Le féminisme a soulevé des questions d'une importance capitale pour la théorie morale, tout en enrichissant et en élargissant nombre de débats en éthique appliquée.

▶ BEAUVOIR S. DE, *Le Deuxième Sexe* (1949), Paris, Gallimard, 1961. — BENHABIB S., « The generalized other and the concrete other : The Kohlberg-Gilligan controversy and feminist theory », *Praxis International*, 5/4, janv. 1986, p. 402-424. — BLUM L., « Kant's and Hegel's moral rationalism : A feminist perspective », *Canadian Journal of Philosophy*, 13, n° 2, juin 1982, 287-302. — BRENNAN S. éd., *Feminist moral philosophy*, Calgary, Univ. of Calgary Press, 2002. — CARD C., « Gender and moral luck », *in* FLANAGAN O. & OKSENBERG RORTY éd., *Identity, Character and Morality*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1990. — CHODOROW N., *The Reproduction of Mothering : Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, Univ. of California Press, 1978. — CIXOUS H., « Le rire de la Méduse », *L'Arc*, 1975, p. 39-54. — DAVID-MÉNARD M., FRAISSE G. & TORT M. éd., *Exercices du savoir et différence des sexes*, Paris, L'Harmattan, 1991. — ENGELS F., *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, trad. J. Stern, Paris, Éditions sociales, 1974 (trad. de *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 1884). — FIORE R. N. & NELSON H. L. éd., *Recognition, responsibility, and rights : Feminist ethics and social theory*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 2003. — FRAISSE G., *La Raison des femmes*, Paris, Plon, 1992. — FRIEDMAN M., *What are Friends for ? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*, Ithaca / Londres, Cornell Univ. Press, 1993. — GILLIGAN C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1982 (trad. fr., *Une si grande différence*, Paris, Flammarion, 1986). — HELD V., *Feminist Morality : Transforming Culture, Society and Politics*, Chicago, Univ. Press, 1993 ; *Justice and Care*, Boulder, Westview Press, 1995. — HOAGLAND S. L., *Lesbian Ethics : Toward New Value*, Palo Alto (Cal.), Institute of Lesbian Studies, 1988. — HOOKS B., *Reel to Real : Race, Sex and Class at the Movies*, Londres, Routledge, 1996. — IRIGARAY L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977 ; *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984. — KRISTEVA J., « Hérétique de l'amour », *Tel Quel*, numéro spéc. « Recherches féminines », hiver 1977, 74, p. 30-49. — LECLERC A., *Parole de femme*, Paris, Grasset, 1974. — LE DŒUFF M., *L'Étude et le Rouet*, Paris, Le Seuil, 1989. — MACKINNON C., *Feminism Unmodified : Discourse on Life and Law*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1987. — MEYERS D. T., *Self, Society and Personal Choice*, New York, Columbia Univ. Press, 1989. — MILL J. S., *The Subjection of Women* (1869), Arlington Heights (Ill.), Harlan Davidson, 1980 (trad. fr. M. E. Cazelles, *De l'assujettissement des femmes*, Paris, Avatar, 1992). — MILLER J. B., *Towards a New Psychology of Women*, Boston, Beacon Press, 1976. — NODDINGS N., *Caring : A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, Univ. of California Press, 1984. — ODDEY A., *Performing Women*, Londres, Macmillan, 1999. — OKIN S., *Women in Western Political Thought*, Princeton, Univ. Press, 1979. — PLATON, *La République*, trad. fr. R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966. — RUDDICK S., *Maternal Thinking : Toward a Politics of Peace*, Boston, Beacon Press, 1989. — SCHULENBURG J. T., *Forgetful of their Sex*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1998. — SHERWIN S., *No Longer Patient : Feminist Ethics and Health Care*, New York, Routledge, 1993. — STERBA J. P. éd., *Ethics : Classical Western texts in feminist and multicultural perspectives*, New York, Oxford Univ. Press, 2000. — TRONTO J. C., *Moral Boundaries : A Political Argument for an Ethics of Care*, New York, Routledge, 1993. — TUANA N. & TONG R., *Feminism and Philosophy*, Boulder, Westview Press, 1995. — WHITBECK C., « A different reality : feminist ontology », *in* GOULD C. C. éd., *Beyond Domination*, Totowa (NJ), Rowman & Littlefield, 1983, p. 64-88. — WITTIG M., *Les Guerrillères*, Paris, Minuit, 1969 ; « One is not born a woman », *Feminist Issues*, 1-2, hiver 1981. — WOLF S. M., *Feminism and Bioethics*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1996. — WOLLSTONECRAFT M., *A Vindication of the Rights of Women* (1792), Londres, Dent, 1965 (trad. fr. M.-F. Cachin, *Défense des droits des femmes*, Paris, Payot, 1976). — WOOD J. T., *Gendered Relationships*, Mayfield, Houghton Mifflin, 1996.

Alison M. JAGGAR

→ *Amour, Anarchisme ; Aristote ; Avortement ; Catholicisme contemporain, Dignité ; Discrimination sexuelle ; Don ; Environnement ; Liens privés ; Maternité ; Mill ; Psychologie morale, Relations interpersonnelles ; Théologie morale.*

FICHTE Johann Gottlieb, 1762-1814

Fichte naît en 1762 dans une famille pauvre, mais son intelligence précoce est remarquée par un riche philanthrope qui lui ouvre l'accès à d'excellentes études. Il choisit la théologie pour devenir pasteur ; mais son tempérament indocile le fait renoncer. Dans une situation précaire après la mort de son protecteur, il sollicite Kant qui le recommande à son éditeur. On croit devoir à Kant la publication anonyme de l'*Essai d'une critique de toute révélation* en 1792. Ce malentendu flatteur donne à Fichte l'impulsion d'une glorieuse mais brève carrière à Iéna : nommé professeur en 1794, il est accusé d'athéisme en 1799 et part à Berlin. Il s'y rend célèbre en 1807 avec ses *Discours à la nation allemande*, mais des conflits avec les étudiants l'affaiblissent par la suite. Son rayonnement intellectuel supplanté par ceux de Schelling puis de Hegel, il meurt en 1814 dans l'indifférence générale.

En l'accusant d'athéisme, on a visé surtout le « démocrate » rallié à l'esprit de la Révolution française ; mais l'attaque dénonce aussi les conséquences religieuses de sa morale. On croit pouvoir

lui reprocher, telle qu'elle s'est construite entre les *Principes de la doctrine de la science* de 1794 et le *Système de l'éthique* de 1798, le projet d'une sécularisation intégrale du religieux. L'éthique réduirait l'unité divine du suprasensible à un idéal intersubjectif, le monde moral de la « communion des saints » nous destinant à œuvrer ensemble ici-bas pour notre émancipation infinie (« devenir libre, c'est le Ciel ») ; le progrès de l'Histoire est alors entendu comme sens dernier de l'existence. Cette morale consacre le primat kantien de la raison pratique, mais en *temporalisant* la liberté, véritable transcendance immanente devant se destiner à construire indéfiniment le monde humain de la culture au sein du monde sensible.

La morale constitue alors le point culminant du système de Fichte. Elle en referme aussi le cercle en donnant l'ultime signification critique de son premier principe, l'autoposition absolue du Moi : l'idéal inaccessible d'autonomie absolue à l'horizon de l'exigence morale. En cette radicalité, l'éthique de Fichte atteint son apogée. L'articulation avec la période antérieure (1790-1793) est transparente : s'y joue le rapport à l'orthodoxie kantienne. Mais la défense contre l'accusation d'athéisme entame une troisième période (1799-1813) controversée : évolution réformiste, comme l'a toujours prétendu Fichte, ou révolution ? La question divise encore les interprètes.

La période « précritique » de l'éthique fichtéenne (1790-1793)

L'accusation d'athéisme renvoie à la double motivation de l'entrée de Fichte en philosophie morale : sa vocation pastorale initiale qui l'a conduit à une interprétation éthique du noyau du christianisme ; le « choc » de la *Critique de la raison pratique*, lue à l'été 1790, qui lui semble permettre l'affirmation de la liberté humaine malgré le déterminisme du monde sensible. Mais précisément, du commentaire partiel de la *Critique de la faculté de juger*, rédigé en 1790-1791, jusqu'aux *Contributions destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française* (1793), Fichte maintient la solution dualiste que donne Kant à la troisième antinomie dans sa *Critique de la raison pure*, séparant le point de vue, purement nouménal, duquel l'homme peut se penser comme libre et responsable de ses actions, du point de vue temporel duquel il doit les juger soumises au déterminisme phénoménal. Il s'en tient donc aussi à la phénoménologie *purement réfléchissante* de la liberté élaborée par Kant dans sa troisième *Critique*, en même temps que l'esthétique et la téléologie naturelle-providentielle. Même si les *Contributions* de 1793, centrées sur la question d'un *juste* droit politique, esquissent une philosophie *pratique*, antiprovidentialiste, de l'Histoire, elles prônent un moralisme anarchisant. Car le dualisme kantien vient radicaliser un individualisme d'inspiration libérale : l'autonomie rationnelle de la volonté exclut la légitimité de la contrainte étatique supposée vouée à l'arbitraire passionnel. La *Critique de toute révélation* esquisse cependant déjà quelques infidélités à l'éthique de Kant – ainsi une réévaluation du mal radical (cf. le § 8). Fichte substitue à la *positivité* d'une tentation *subversive*, la *neutralisation* du « bien-*agir* » moral par le laisser-aller à l'*inertie* de la paresse naturelle, tendance hédoniste visant au seul bien-*être*. Cette théorie du mal ne variera pas, même quand l'*Éthique* de 1798 met en avant notre finitude intersubjective et non seulement naturelle.

Le primat de l'intersubjectivité historique et la rupture avec le dualisme et le formalisme kantiens (1794-1798)

Fichte va se donner les moyens d'une morale pleinement originale en s'engageant en 1794 dans la refondation et la reconstruction du criticisme comme « système de la liberté ». Fidèle au primat de la raison pratique, il veut concevoir celle-ci, dès ses *Conférences sur la destination du savant* (1794), comme historiquement déterminante. Ainsi perçoit-il désormais les incapacités du dualisme kantien et de la réconciliation seulement régulatrice. Deux difficultés, théorique et pratique, conduisent à une nouvelle phénoménologie de la liberté humaine à travers le thème de l'intersubjectivité constitutive. « Pas de Toi, pas de Moi », annoncent les *Principes* de 1794, renvoyant ainsi la possibilité de la conscience en général à la condition d'une originelle reconnaissance d'autrui. Or Fichte considère, à partir des *Conférences* de 1794 (conférence II), que la téléologie réfléchissante de Kant n'opère pas une fondation transcendantale satisfaisante d'autrui, autrui n'étant pas un simple vivant parmi les autres. Il faut pourtant comprendre comment en droit nous pouvons distinguer parmi les phénomènes ces « plus que vivants » auxquels nous accordons la dignité de *sujets* libres et responsables, ayant des droits et des devoirs. Le *Fondement du droit naturel* (sect. I, § 3) déduit en 1796 la reconnaissance d'autrui comme condition de possibilité de la subjectivité, et en détermine le statut transcendantal propre. Il faut, pour que je m'éveille à la conscience, qu'autrui exerce en ma direction des sollicitations communicationnelles, m'adresse des signes intentionnels pour me déterminer à me déterminer moi-même, et se manifeste comme liberté *visant ma propre liberté à éveiller*. Or les phénomènes-signes doivent, pour être compris, être jugés tels *« qu'ils n'étaient possibles que [produits] d'après un concept forgé antérieurement »* (causalité finale), et non seulement *comme si* – analogie purement réfléchissante – ils l'avaient été ainsi. Le principe téléologique devient principe déterminant-constitutif pour la possibilité de l'expérience d'autrui-sujet, au-delà de son usage purement réfléchissant-régulateur pour l'expérience du vivant. À partir des manifestations signifiantes de la subjectivité humaine pensées comme *déterminations à*

l'autodétermination, Fichte dépasse donc le dualisme kantien de la liberté nouménale et du déterminisme phénoménal mécanique. L'enjeu pratique n'est pas seulement juridico-politique – nécessité transcendantale d'une limitation réciproque des libertés. Cette innovation prépare et fonde la possibilité d'une éthique de l'engagement historique, chacun coresponsable avec autrui, et face à lui, du devenir de ce monde. Elle conduit aussi déjà à faire de l'État, comme garantie de la coexistence pacifique, une condition seulement négative, mais nécessaire, à la possibilité du progrès moral, engageant au-delà la libre résolution de chacun. L'État doit cependant garantir à tous ses citoyens le droit *réel* de vivre de leur travail. Fichte ne verra finalement d'autre solution à ce problème que celle, peu convaincante, de l'*État commercial fermé* (1800), défendant une stricte autarcie économique. Reste toutefois remarquable la visée d'une synthèse *politique* prenant radicalement en charge l'exigence « morale » de la justice sociale, comme égalisation réelle des chances *entre les libres individualités*. Car la participation citoyenne à la solidarité dans l'État social ouvre bien sur une liberté individuelle qui peut et doit moralement, dans la fraternité de la reconnaissance mutuelle, favoriser l'égalité au-delà des limites des moyens d'action de l'État.

Pour édifier cette morale validant désormais le droit politique, les *Principes* de 1794 inaugurent la « Fondation du savoir pratique » (3e partie, § 5-11) par la Dialectique transcendantale de la raison éthique. Une telle fondation résout l'antinomie entre l'infinitude du Moi en tant qu'il se pose lui-même, et sa finitude en tant qu'il s'oppose au Non-Moi, réconciliées synthétiquement dans l'idée de l'« effort » – simple idéalité transcendantale en ce sens – comme *exigence* absolue de l'autonomie parfaite inaccessible. Ainsi Fichte opère-t-il une première déduction de l'« impératif catégorique », que Kant s'était contenté de poser comme « *fait* de Raison ». Le début de l'*Éthique* de 1798 remontera à ce même *concept pur* fondamental par une Analytique transcendantale (chap. I). Tout vouloir, par quoi nous nous obligeons à tirer l'être vers un *devoir-être*, est implicitement « habité » du désir d'abolir le non-moi, c'est-à-dire par une « tendance pure vers l'autonomie absolue » correspondant à l'« effort » de 1794.

Pour passer de ce *concept pur* fondamental de la raison éthique au *principe* d'une éthique « concrète », il faut le relier aux conditions de l'expérience pratique possible. Fichte va réellement *temporaliser* le concept de la tendance pure et son Idéal transcendantal, pour obtenir une « tendance morale » déterminant un but moral dernier *existentiel*. C'est la déduction des conditions transcendantales réelles de la volonté (*Système de l'éthique*, 1798, § 4-9) qui lui permet d'aboutir à ce véritable *schématisme éthique* (§ 11-12). Il faut synthétiser la tendance pure *et la tendance naturelle* (comme tendance à exercer de la causalité dans le monde sensible et naturellement déterminée par la seule recherche du bien-être). La solution produit le schème d'une causalité indéfiniment relancée de but fini en but fini et tendue vers l'asymptote de l'autonomie absolue. Subsumant l'ultime condition transcendantale réelle de la subjectivité déduite dès 1796, à savoir l'intersubjectivité (*ibid.*, § 18), Fichte peut parfaire ce schème. Il devient une *destination à l'intersubjectivité*, comme travail infini de tous pour parfaire leur moralité dans la solidarité même de l'effort dépassant indéfiniment les servitudes du non-moi. Le but moral dernier n'a donc de sens qu'à *postuler* l'infinité du genre humain – version sécularisée du postulat kantien de l'immortalité de l'âme.

Ainsi le principe fichtéen de la raison pratique, déterminant un *objet* du vouloir comme loi de la liberté, est un principe « matériel » au sens que Kant croyait avoir définitivement réfuté au début de sa deuxième *Critique* (Analytique de la raison pure pratique, théorèmes I et II). Mais Fichte échappe à cette argumentation. En effet, pris au sens d'une création à continuer indéfiniment, et non au sens d'un *état à atteindre*, son principe n'est pas réductible à un eudémonisme. Refusant lui aussi un tel principe eudémoniste, Fichte peut donc toutefois sans contradiction relativiser le principe, purement formel, de Kant. L'universalisation non contradictoire de la maxime est certes négativement nécessaire à titre *heuristique* – on ne peut prétendre *devoir* faire quelque chose, sans implicitement prétendre que tous à notre place devraient agir de la même manière –, mais incapable de fonder *constitutivement* la moralité d'un projet (cf. *Éthique*, 1798, § 18, sous-§ 5, *a*). Ainsi Fichte prévenait et même anticipait, mais d'un point de vue toujours criticiste, les objections que Hegel estimera devoir adresser indistinctement à sa « vision morale du monde » ou à celle de Kant, négligeant leur profonde différence.

Fichte construit donc sur ces fondations une éthique concrète sans solution de continuité. La moralité subjective peut se résumer au devoir de n'agir jamais que selon notre intime conviction de faire notre devoir. La déduction des contenus de ce devoir – autant qu'elle est possible *a priori* – est déterminée par l'exigence de résoudre une antinomie entre *conviction* personnelle et *responsabilité* sociale, intersubjective. La synthèse prend d'abord la forme d'une philosophie pratique de l'Histoire dépassant l'antinomie entre la liberté humaine et une « prédestination » par laquelle Fichte entend l'ensemble des déterminations de notre existence qui résultent des actions libres *des autres* (*ibid.*, § 18, sous-§ 3, *h*). Ensuite il ne sacrifie pas l'individu sur l'autel de la communauté. L'exigence ultime de l'intersubjectivité implique idéalement l'accord de tous sur les fins bonnes. Un tel principe suppose la participation à une *Église* pour faire progresser ensemble, dans le dialogue, un symbole social exprimant les valeurs fondamenta-

les reconnues par l'ensemble de la communauté (*ibid.*, § 18, sous-§ 5). Cette exigence d'une réforme perpétuelle du symbole, quelle qu'en soit la lettre, légitime l'*esprit* du protestantisme, seul apte à animer la religion d'un peuple libre. Mais la libre intersubjectivité éthique a donc encore comme condition, déjà posée dans le *Droit naturel*, la garantie par l'État d'une coexistence pacifiée. L'*Éthique* ajoute la notion d'État « de nécessité » *(Notstaat, ibid.)*. Par opposition à l'État « pleinement conforme à la raison et au droit » défini dans le *Droit naturel*, Fichte pense ainsi l'impératif d'instituer un État aussi juste que possible dans des circonstances où on ne pourrait envisager immédiatement le passage à cette perfection. Il établit donc l'exigence d'une *médiation stratégique* entre l'idéal et le réel.

Cependant l'Église et l'État mettent en avant la responsabilité sociale, semblant contrarier l'exigence pour chacun d'agir toujours selon sa conviction (éthico-politique en particulier). La vraie synthèse des impératifs sociaux et personnels conduit à exiger un Public savant (*ibid.*, § 18, sous-§ 5, *f*), espace non institutionnalisé d'intersubjectivité critique absolument libre pour quiconque ne se satisferait pas des consensus politiques ou strictement éthiques. Loin de contredire l'obligation sociale – toute action engageant la communauté devant rester conforme aux lois –, la participation aux débats du Public savant, indispensable à la *culture* des convictions, constitue même un devoir pour ceux qui exercent les plus hautes responsabilités religieuses ou politiques. Ils doivent en effet *guider* le progrès des « convictions communes ».

La conversion à une morale spiritualiste et son dépassement par la religion (1799-1813)

Pourtant cette philosophie morale laisse aussi apparaître la tentation « religieuse » *transcendante*, à laquelle Fichte cède à partir de 1799, de dépasser une compréhension de la liberté humaine qui la vouerait à cette finitude historique radicale. Même si la moralité, « objective », de l'*action*, est nécessairement liée à la moralité, « subjective », de l'*intention*, l'*Éthique* de 1798 convertit déjà celle-ci en un absolu transcendant (§ 15). La moralité exigerait la prétention à l'*infaillible* connaissance de notre devoir et à la parfaite *transparence* à nous-même de notre pur mobile. Devant ainsi tenir sa conviction pour immuable, le moi fini moral accéderait à un absolu supratemporel, rejoignant le « moi pur ». Or, dès 1799 dans les textes où il se défend contre l'accusation d'athéisme, Fichte autonomise cette « moralité pure », identifiée à la *religiosité*, en l'élevant désormais au-dessus de la moralité séculière attachée à notre destination historique (cf. l'*Appel au public contre l'accusation d'athéisme*). Par nos intentions pures, nous contribuons tous à créer un monde moral suprasensible, auquel nous participons comme à un monde nouveau d'éternité spirituelle ouverte en cette vie, au-delà du monde sensible et de l'existence corporelle que nous y menons ; par ailleurs, nous devons considérer nos actions « concrètes » que comme *moyens* d'élévation spirituelle, sans lier leur valeur à l'efficacité historique. Celle-ci repose désormais sur le *postulat* d'un relais de la liberté humaine par une grâce providentielle. Apparaît d'ailleurs l'idée d'un « plan moral du monde » *(Weltplan)*, qui oscillera toujours entre une signification providentialiste, et celle d'un progrès historique *idéal* dont la réalisation dépendrait intégralement de la liberté humaine. Sans doute la « pure moralité » reste le summum ; mais elle ne consacre plus le primat du *pratique*. Désormais, Fichte y insiste lui-même, « Fiat justitia et pereat mundus ». D'ailleurs la *Destination de l'homme* (1800) conteste (au livre III, Croyance) le sens temporellement infini donné au but éthique « terrestre » jusqu'en 1798. La « moralité pure » représente donc la participation à un but plus élevé, « supraterrestre », seul adéquat à l'infinité de la liberté.

L'*Initiation à la vie bienheureuse* (1806) distingue toujours (conférence V) cette « moralité supérieure » de la « moralité inférieure » à laquelle s'arrêtait l'*Éthique* de 1798 ; mais là n'est plus la « vraie religiosité ». Déjà *Le Caractère de l'époque actuelle* (1804-1805) relativise cet « absolu » moral provisoire (leçon XVI). Car, si la moralité pure se veut détachée de ses conséquences temporelles, elle reste *obéissance* à la loi de la liberté comme *impératif catégorique*, supposant encore une résistance aux *tentations* sensibles. La véritable religiosité devient ainsi, au-delà de l'héroïsme de la « moralité pure », l'*amour* irrésistible de la loi de la liberté, sorte de *nécessité* intérieure. La religion elle-même est encore dépassée par la philosophie. La *Sittenlehre* de 1812 réexpose la morale conformément à l'*Initiation* de 1806, c'est-à-dire en articulant sa dimension temporelle (« inférieure ») et sa dimension spirituelle (« supérieure »), l'ensemble restant subordonné à la religion. Pour l'éthique séculière, cette ultime période est aussi celle où l'État, seulement condition négative de la moralité en 1796-1798, est appelé à une mission d'éducation morale du peuple (*Discours à la nation allemande*, 1807).

Les *Principes* et les *Conférences* de 1794 promettaient une synthèse pratique de l'infinitude et de la finitude du Moi, « raisonnable mais fini, sensible mais libre ». Dès l'*Éthique* de 1798 apparurent les conditions d'une possible radicalisation de l'infinitude ; dans cette direction, Fichte aura donc promu une morale transcendante, finalement supplantée par la spiritualité religieuse et spéculative, transférant le primat du pratique au théorétique.

● *Versuch eines erklärenden Auszugs aux Kants Kritik der Urteilskraft (Essai d'un abrégé explicatif de la Critique de la faculté de juger de Kant)*, 1790, *Gesamtausgabe*, II (Nachlaß), vol. 1, Stuttgart, R. Lauth & H. Jacob). — *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (Königsberg, 1792), trad. fr. J.-C. Goddard, *Essai d'une critique de toute révélation*, Paris, Vrin, 1988. — *Beiträge zur Berichtigung der Urteile*

des Publikums über die französische Revolution (1793), trad. fr. J. Barni, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, Paris, Payot, 2ᵉ éd., 1974. — « Rezension von Creuzers *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens* » (Iéna, 1793), trad. fr. I. Fogiel-Thomas. « Recension des *Considérations sceptiques sur la liberté de la volonté* de Creuzer », *Cahiers philosophiques*, sept. 1989, n° 40, p. 77-82. — *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (Iéna, 1794), trad. fr. J.-L. Vieillard-Baron, *Conférences sur la destination du savant*, Paris, Vrin, 2ᵉ éd., 1980. — *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Iéna et Leipzig, 1794-1795), trad. fr. A. Philonenko, *Les Principes de la doctrine de la science*, in *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 2ᵉ éd., 1980. — *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (Weimar, 1794 et 2ᵉ éd. remaniée, Iéna et Leipzig, 1798), trad. fr. L. Ferry & A. Renaut, *Sur le concept de la doctrine de la science ou de ce que l'on appelle philosophie*, in *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, Paris, Vrin, 1984. — *Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre* (Iéna, 1796-1797), trad. fr. A. Renaut, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1984. — *Erste...* (und) *Zweite Einleitung(en) zu der Wissenschaftslehre* (Iéna, 1797), trad. fr. A. Philonenko, *Première et Seconde Introductions à la doctrine de la science (1797)*, in *Œuvres choisies..., op. cit.* — *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (cours à Iéna, reconstitué d'après des notes d'étudiants (1798), trad. fr. I. Radrizzani, *La Doctrine de la science Nova Methodo,* Lausanne, L'Age d'Homme, 1989. — *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (Iéna, 1798), trad. fr. P. Naulin, *Le Système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1986. — *Ascetik als Anhang zur Moral* (Iéna, 1798), trad. fr. J.-C. Merle, *L'Ascétique comme supplément à la morale*, in *Opuscules de politique et de morale (1795-1811)*, Caen, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, 1989. — *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung* (Iéna et Leipzig, 1799), trad. fr. A. Philonenko, *Sur le fondement de notre croyance en une divine Providence*, in *Doctrine de la science 1801-1802 et textes annexes*, t. 2, Paris, Vrin, 1987. — *Ankündigung [der Appellation an das Publikum]* (Iéna, 1799), trad. fr. J.-C. Goddard, *Appel au public contre l'accusation d'athéisme*, in *Querelle de l'athéisme (suivie de divers textes sur la religion)*, Paris, Vrin, 1993. — *Die Bestimmung des Menschen* (Berlin, 1800), trad. fr. M. Molitor, *La Destination de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1942 ; trad. fr. J.-C. Goddard, *La Destination de l'homme,* Paris, Flammarion « GF », 1995. — *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Berlin, conférences prononcées en 1804-1805), trad. fr. I. Radrizzani, *Le Caractère de l'époque actuelle*, Paris, Vrin, 1990. — *Die Anweisung zum seligen Leben* (Berlin, 1806), trad. fr. M. Rouché, *Initiation à la vie bienheureuse*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944. — *Die Republik der Deutschen, zum Anfang des zweiundzwanzigsten Jahrhunderts, unter ihrem fünften Reichsvogte* (Berlin, 1807), trad. fr. J.-C. Merle, *La République des Allemands au début du XXIIᵉ s. sous son cinquième gouverneur d'empire*, in *Opuscules..., op. cit.*, p. 49-62. — *Reden an die Deutsche Nation* (prononcés à Berlin en 1807-1808), trad. fr. A. Renaut, *Discours à la nation allemande*, Paris, Imprimerie nationale, 1992. — *Das System der Sittenlehre (1812)* (*Le Système de l'Éthique de 1812,* publ. posthume, Bonn, 1835), rééd. in *Fichtes Werke*, vol. XI, Berlin, de Gruyter, 1971.

► DÜSING E., « Anerkennung und Bildung des Selbstbewußtseins. Zum Problem der Intersubjektivität in Fichtes Idealismus der Freiheit », *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 20, 1988, 131-151 ; « Individualität und Person in Fichtes frühere Ethik und Rechtslehre », *Fichte Studien*, 3, 1991, 29-50. — GODDARD J.-Ch. dir., *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000. — GUÉROULT M., *L'Évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, Strasbourg, Les Belles Lettres, 1930 ; *Études sur Fichte*, Paris/Hildesheim, Aubier-Montaigne/Olms, 1974. — GURVITCH G., *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, Mohr, 1924. — HOHLER T. P., *Imagination and Reflection : Intersubjectivity. Fichte's Grundlage of 1794,* La Haye, Martinus Nijhoff, 1982. — LAUTH R., *Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987 ; « Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte », *Archives de philosophie*, juill.-déc. 1962, 325-344. — LÉON X., *La Philosophie de Fichte*, Paris, Alcan, 1902 ; *Fichte et son temps*, 2 t. en 3 vol., Paris, Colin, 1922-1927. — NAULIN P., « Philosophie et communication chez Fichte », *Archives de philosophie*, 1965, t. 28, cahier 1, 410-441. — PHILONENKO A., *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 2ᵉ éd., 1980 ; *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 2ᵉ éd., 1976 ; *L'Œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984. — RADRIZZANI I., *Vers la Fondation de l'intersubjectivité chez Fichte (Des Principes à la Nova Methodo)*, Paris, Vrin, 1993. — RENAUT A., *Le Système du droit (Philosophie et droit dans la pensée de Fichte)*, Paris, PUF, 1986. SEDGWICK S. éd., *The reception of Kant's critical philosophy : Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2000. — WOLFGANG J., *Fichte - Sein und Reflexion-Grundlagen der kritischen Vernunft,* Berlin, de Gruyter, 1970.

Stéphane AUDONNET

→ *Autonomie ; Autrui ; Droits ; Hegel ; Individu ; Kant ; Schelling ; Sens moral ; Weber.*

FINANCE

L'éthique financière

L'éthique financière prend corps en Occident à la fin des années 1970, avec l'explosion des instruments et des marchés financiers. Les entreprises sont désormais contraintes de rendre les actifs de plus en plus productifs ; le système des *stocks options* généralise l'indexation des rémunérations sur la capacité des acteurs les plus hauts placés à créer de la valeur financière ; la *corporate gouvernance* instaure le gouvernement de l'entreprise par le contrôle des actionnaires. Le décalage croissant entre l'économie et la finance corrélé à la financiarisation de l'économie fait apparaître le besoin d'une éthique spécifiquement financière, et pas seulement économique, comme si, précisément, ce double phénomène constituait le défaut, voire le vice, auquel l'éthique financière devait porter remède. En 1991, la commission Cadbury propose l'instauration d'un code de bonne conduite qui attribue aux commissaires aux comptes un rôle essentiel. Dans les universités américaines, l'éthique financière commence à être étudiée dans les années 1970 ; dans la pratique, les pays démocratiques mettent en place des comités d'éthique et des autorités de tutelle sur le modèle de la *Security*

Exchange Committee dont les pouvoirs s'accroissent régulièrement. Ainsi, en octobre 1999, la *Commission des Opérations de Bourse* (COB, créée en 1967) sanctionne pour la première fois une information financière inexacte diffusée sur Internet ; les entreprises sont de plus en plus nombreuses à se doter de codes de bonne conduite et de chartes d'éthique tandis que les institutions financières recrutent des déontologues chargés de trancher les cas de conflit d'intérêt.

La notion d'éthique financière est traversée par plusieurs tensions. D'abord, elle se situe en amont de la morale, elle est plus théorique et, en même temps, elle se prête davantage aux applications pratiques. Elle postule en effet une jonction entre le savoir et l'action, entre l'entendement et la volonté. Ensuite, elle est affaire de conscience, et en même temps elle est objectivée et institutionnalisée. Surtout, elle entend faire coïncider deux univers longtemps jugés incompatibles : celui de la morale et celui du profit. L'expression dément le préjugé selon lequel les activités financières excluraient la possibilité de toute éthique. La Torah, la Politique d'Aristote, l'Évangile, le Coran condamnent le prêt d'argent rémunéré. En mettant en évidence le lien entre l'éthique protestante et le capitalisme, Max Weber a eu une part active dans la justification d'un rapprochement entre l'éthique et la finance. L'éthique financière désigne un ensemble de vertus, dont la liste et la hiérarchie sont variables, et la présence souhaitée dans les activités financières. On trouve ainsi, sur le même plan : la loyauté, la justice, la fiabilité, la qualité, la priorité accordée au client, la responsabilité vis-à-vis de la collectivité. « La science du management et de l'éthique » désigne également une sorte de prudence aristotélicienne qui conjoint la sagesse et l'intelligence de la stratégie. Deux traits principaux résument cet enchevêtrement de professions de foi. Tout d'abord, l'éthique financière est indissolublement liée à l'excellence d'une compétence professionnelle. Elle se traduit en technique de bonne gestion. Elle suppose en effet le recours à des instruments de couverture de risque de taux et de change de plus en plus sophistiqués et aux moyens les plus performants de transferts de fonds. Le véritable professionnalisme est nécessairement éthique, et l'éthique passe par le professionnalisme, tous deux visant à établir la confiance. S'il fallait résumer en une seule toutes les caractéristiques de l'éthique financière, nous proposerions celle de la transparence, qui représente à la fois un objectif visé par l'éthique et un moyen préconisé pour l'atteindre. La transparence apparaît comme le commun dénominateur de toutes les qualités évoquées et requises pour établir des relations de confiance entre les acteurs. Sur les marchés financiers la valeur actionnariale a le statut d'une véritable représentation de l'entreprise ; elle est à la fois information ponctuelle et potentielle. Le rôle des agences d'évaluation est crucial. C'est ainsi qu'est censée se réduire la dissociation entre l'image externe (perçue par les tiers) et l'image interne (comptes de résultats de l'activité de l'entreprise). Mais, à supposer que la volonté de transparence existe à tous les niveaux, elle doit être construite par le calcul mathématique des risques tel que celui qu'exprime, par exemple, la *value at risk* (VAR) qui désigne le niveau de perte que l'on peut faire avec un certain niveau de probabilité. La gestion des risques à travers les mécanismes de taux et de couvertures évoluant dans le sens d'une sophistication croissante, l'éthique financière est un calcul qui, à son tour, a lui-même un coût. Il y a une spirale ascendante de la mathématisation et de la financiarisation. Par exemple, en 1999, l'équipe de contrôle de risques de la banque Paribas à Londres employait cinquante personnes. Les banques sont de plus en plus contraintes vis-à-vis du public de soutenir un important effort de transparence pour éviter la décote. L'exactitude du calcul des risques est déterminant : le montant et l'emploi des fonds propres sont directement liés à la *value at risk*. Or, le calcul de la VAR est lui-même fonction de la collecte des données ; et la définition cohérente de la mesure du risque est à son tour fonction de l'axiomatique retenue ; sont mis en place des tests de contrôle de la fiabilité de cette définition qui posent des problèmes statistiques et économétriques. De plus, le choix des instruments mathématiques retenus pour calculer les indicateurs de risques ne peut être que subjectif. L'éthique financière est ainsi à la fois précise et aléatoire. Paradoxalement, l'ésotérisme résultant de la multiplication des sigles contredit le projet même de trans- parence. Enfin, l'obligation de transparence conduit ceux qui y sont assujettis à livrer les informations financières sur un mode continu, ce qui rend indéterminée l'identification d'un état donné de l'institution financière.

Certains vont jusqu'à affirmer que l'éthique financière constitue le fondement des affaires, voire « la clé de la réussite », comme si toute adhésion authentique à l'éthique financière devait en radicaliser la thèse. Cette dernière est alors synonyme d'une réforme intellectuelle et morale si globale que ses thuriféraires la comparent parfois à une révolution copernicienne au terme de laquelle l'entreprise devient citoyenne en un double sens : en tant qu'elle est au service de la collectivité et en tant qu'elle est un modèle réduit de démocratie. En ce sens, sont précisément qualifiés d' « éthiques » les placements qui, au nom du respect de l'homme, excluent certains domaines tels que, entre autres, tabac, armement, travail des enfants. L'exercice de ce choix est lui-même subordonné à l'exactitude de l'information financière et entraîne l'intervention d'agences d'évaluation de plus en plus professionnalisées. Les placements éthiques représentent plus de 10 % des placements aux États-Unis et au Royaume-Uni et sont en augmentation constante. Ces produits « éthiques » ne doivent pas être confondus avec des produits dits

« solidaires » ou « de partage » où le souscripteur décide d'affecter une partie d'un revenu financier à des œuvres d'intérêt général, comme l'investissement dans le Tiers Monde ou la lutte contre la pauvreté. Si les rendements des placements solidaires sont peu rentables, ceux des placements éthiques sont parfois supérieurs aux placements non éthiques. Conciliant l'éthique et la solidarité, la qualification d'équitable est, elle, revendiquée pour leurs produits par des producteurs qui s'engagent à respecter un certain nombre de conditions sociales et commerciales. *Économiquement correct* rime alors avec *socialement responsable*. Par exemple, en 1988, aux Pays-Bas, l'organisation indépendante Max Havelaar propose un modèle concret de commerce équitable. En créant son label, cette coopérative offrait au consommateur la garantie d'une denrée produite et vendue dans des conditions commerciales et sociales correctes. L'obtention du label répond à des conditions précises, tous les acteurs de la filière s'engageant à respecter quatre critères : limiter le nombre des intermédiaires, acheter à un prix « équitable » quelles que soient les fluctuations du cours, établir entre partenaires des relations contractuelles à long terme en assurant aux producteurs un préfinancement partiel, assurer le fonctionnement démocratique des coopératives homologuées en respectant la liberté d'expression de chaque membre et une répartition équitable des revenus.

Dans la langue française, l'« éthique » ne relève ni du droit ni de la déontologie, cette dernière étant entendue comme l'ensemble des règles qu'une profession se fixe à elle-même, leur non-observation étant sanctionnée par l'exclusion de la profession. Mais en anglais le terme *ethics* recouvre aussi la déontologie. Il paraît néanmoins fécond de privilégier l'existence d'une distinction entre la déontologie financière et l'éthique financière. En effet, dès lors qu'on est pourvu d'un système juridique adéquat et d'une déontologie, la question se pose de savoir à quoi peut servir l'éthique ? Les réponses font valoir qu'en matière financière la réglementation juridique rencontrerait des limites : d'une part, les règles juridiques écrites et stables seraient facilement contournées et l'action de l'éthique serait plus efficace ; d'autre part, la volatilité propre à la finance s'accommoderait mal de règles juridiques trop peu mobiles. Par rapport au droit et à la déontologie, l'éthique présenterait l'avantage de la souplesse. S'inscrivant dans les lacunes constitutives de l'une et de l'autre, elle viendrait compenser leurs impuissances. On pourrait ici émettre l'hypothèse que le triomphe du positivisme juridique a coupé le droit des sources morales qui le rendent vivant, et que l'exigence d'éthique financière représente un remède à cet assèchement. Mais surtout le réquisit de transparence s'inscrit davantage dans les exigences d'une éthique que dans celles de la déontologie traditionnelle, organisée autour de la règle du secret et de la confidentialité.

L'éthique financière est un processus de légitimation des activités et des finalités financières. De même que la financiarisation de l'économie ramène la valeur économique à la valeur actionnariale, de même l'apparition d'une éthique financière correspond à une financiarisation de l'éthique consistant à optimiser la gestion des ressources que l'on a à sa disposition. C'est le stade ultime de la levée de l'interdiction du prêt à intérêt qui la retourne en son contraire au point d'en faire une obligation implicite. C'est également le dépassement de la distinction kantienne entre l'acte accompli par devoir et l'acte accompli conformément au devoir, suspect d'être accompli par intérêt et donc dénué de caractère moral. L'éthique se trouve libérée de l'obligation – potentiellement douloureuse – de désintéressement à laquelle l'exigence kantienne l'avait condamnée et, de ce fait, le kantisme se voit réinterprété en un sens plus large (Norman E. Bowie, *Business Ethics, A Kantian Perspective*). Ce dépassement a pour effet de renouveler et de multiplier les questions adressées à la philosophie morale autant qu'à la religion. Par exemple, la notion d'honnêteté n'est plus qu'un critère parmi d'autres. Certains philosophes s'efforcent de concilier les points de vue kantien et utilitariste, tandis que d'autres (Scott B. Rae & Kerman L. Wong) vont jusqu'à soutenir que seul le cadre judéo-chrétien permet de penser l'éthique des affaires dans sa richesse et sa complexité : au-delà de la simple – et simpliste – notion d'intégrité.

▶ BOWIE N. E., *Business Ethics, A Kantian Perspective*, Malden Massachusetts, Blackwell Publishers Inc., 1999. — CANTO-SPERBER M., COHEN E. & IZRAËLEWICZ E., « Le pacte de la transparence ; acteurs et éthique de l'information financière », *Les Cahiers Ernst and Young*, Éd. De La Martinière, 2003. — COLEMAN, LEIPZIGER & MAC INTOSH G., *Developing corporate citizenship*, Pearson Professional Education, 2002. — DAIGNE J.-F., *L'Éthique financière*, Paris, PUF, 1991. — KAPLAN R. S., *Balanced Score Card*, Paris, Éd. d'Organisation, 1998. — LANDIER H., *Management : une éthique de l'entreprise, condition de la réussite*, Paris, NCS, 1989. — MACINTYRE A., *After Virtue*, South Bend, Ind., University of Notre Dame Press, 1981 (trad. fr., PUF, 1994). — MÉRIEUX A. dir., *Rapport moral sur l'argent dans le monde en 2002*, Paris, Éd. Association d'éthique financière. — NOVAK M., *This Hemispher of Liberty*, Washington DC, AEI Press, 1992. — NUSSBAUM M. C. & SEN A. (éd.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993. — RAE S. B. & WONG K. L., *Beyond Integrity, a Judeo-Christian Approach to Business Ethics*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1996. — REICHHELD F. F., *The Loyalty Effect*, Boston, Harvard Business School Press, 1996. — SOLOMON R. K. & HANSOM C. R., *La Morale en affaire, clé de la réussite*, Paris, Éd. d'Organisation, 1989. — WERHANE P. H., *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism*, Oxford Univ. Press, 1991. — WUTHNOW R., *God and Mammon in America*, New York, Free Press, 1994.

Dominique TERRÉ

→ *Affaires ; Économie ; Professionnelle (Éthique).*

FINS

Les fins et les moyens

La vie morale implique que nos actions soient accompagnées, d'une part, d'une conscience normative, qui permet de les évaluer selon le bien et le mal, d'autre part, de la représentation d'une fin de l'action, qui permet de déterminer en vue de quoi on agit et on vit, c'est-à-dire ce qu'on prend pour le terme achevé de l'existence à atteindre. Car un agent ne cherche pas seulement à bien faire parce qu'il est soumis, passivement, à une nature qui l'incline ou à une volonté extérieure qui le contraint, mais parce qu'à travers le choix libre de telle ou telle action, il veut atteindre une certaine forme de vie qu'il juge suprêmement désirable. Si l'on est soucieux de bien faire à chaque instant, les différents actes doivent encore conduire, à travers la durée, vers une certaine perfection qui correspondrait à l'atteinte d'un bien absolu et qui conférerait une plénitude d'être, un contentement permanent et indépassable. Cette fin dernière conditionne donc l'action présente parce qu'elle constitue la véritable raison d'être de nos choix, la source première des motivations de toute vie active. Reste alors à déterminer la nature de ce bien ultime, entendu comme fin, et à choisir les voies pratiques qui nous permettent d'y parvenir.

La problématique des fins

Pour les philosophes grecs déjà, l'homme se détermine, par son désir, par sa volonté ou par sa raison, en chacune de ses actions, à agir en vue de ce qui est bien. Mais une action est tenue, usuellement, pour bonne (*eupraxia* / εὐπραξύα), soit d'un point de vue simplement technique, si une fin pragmatique quelconque (jouer, construire, voire tuer) est atteinte par le choix d'un moyen efficace (est dite « bien faite », l'action qui réussit), soit d'un point de vue éthique, si des moyens pratiques sont mis au service d'une fin, dotée d'une valeur en elle-même bonne (l'action est alors aussi morale). La finalité morale d'une action est relative à des points de vue différents selon que l'on considère le rapport de l'agent au temps, la nature, particulière ou générale, de l'activité, le statut, conditionné ou non, du bien recherché. La fin peut être soit proche, imminente et donc momentanée, parce qu'elle est relative au bien immédiat recherché par l'agent (le but d'un travail est de gagner de l'argent pour mieux vivre, l'intention d'un don est d'aider autrui), soit médiate, différée mais éclairant la succession de tous les actes volontaires, le but de la vie étant, par exemple, de devenir heureux, sage ou saint ; la fin peut être générale ou particulière : chaque agent recherche un bien général, propre à tout homme, quel que soit son mode de vie particulier. Il aspire à devenir un homme de bien, et pas seulement un bon soldat, un bon chef d'entreprise. Mais, concrètement, chacun s'efforce aussi de bien agir d'abord dans le cadre de son mode de vie habituel : il n'y a alors de réalisation du bien qu'à travers une œuvre (*ergon* / ἔργον) particulière, ce qui fait que l'accomplissement du bien passe, pour le médecin, par la recherche de la santé de ses patients, pour le maître, par celui de l'instruction de ses élèves, pour le soldat, par la manifestation du courage, etc. Il ne s'agit alors que d'une expression limitée, participative, du bien en soi, tel que tout homme peut le rechercher dans sa vie.

Le bien final est unique, pour être vraiment bien en soi, mais il se décline aussi au pluriel, dès lors qu'on cherche à en déterminer le contenu. Car dans notre vie, nous sommes amenés à choisir entre plusieurs valeurs qui expriment le bien véritable. Ce qui est alors tenu pour bien est pour les uns la santé, pour les autres le bien-être matériel, pour d'autres encore le pouvoir ou les honneurs. À leur tour ces valeurs permettent de développer, au long de la vie, des dispositions morales, des vertus, dont l'exercice procure un contentement de soi légitime (la recherche de la santé favorise la modération, celle de la richesse, l'économie, celle des honneurs, le courage ou l'héroïsme), mais sans constituer un bien absolu. Car ces fins, relatives, fragiles, caduques, ne sont, à certains égards, que des moyens en vue d'une fin plus haute, qui seule éclaire la raison d'être de la vie éthique et détermine la réalisation ou l'épanouissement véritable de notre nature (Aristote, *Éthique à Nicomaque,* I). On parle dans ce cas du souverain bien (*teleios agathos* / τέλειος ἀγαθός), du bien suprême *(summum bonum),* qui est relatif à une perfection accomplie, achevée, indépassable de l'ensemble de la vie. La fin des actions de notre vie consiste alors à atteindre aussi bien un état objectif de perfection qu'un état subjectif de contentement illimité (bonheur, joie, béatitude).

Il reste que même cette notion de fin ultime se révèle ambiguë, puisque, comme l'a fait remarquer E. Kant (*Critique de la raison pratique,* p. 120), elle mêle souvent un bien total *(consummatum, perfectissimum)* et un bien inconditionné, qui n'est subordonné à rien d'autre *(supremum, originarium).* Le premier sens donne, de ce fait, davantage prise aux divagations de l'imagination que le second, qui requiert l'exercice de la seule raison. C'est pourquoi la représentation claire de la fin bonne est parfois encore distinguée d'une simple visée, qui désigne alors l'objet d'un vague désir, associé à un idéal imparfaitement déterminé (rêve d'une vie idéale).

Quel qu'en soit le contenu, la représentation de la fin générale, du bien absolu à atteindre, devient une cause finale de nos actions, un motif déterminant de notre vouloir, en ce qu'elle détermine le sujet à choisir tel ou tel acte en vue de l'atteindre. Elle peut alors être interprétée soit comme une représentation seulement optative pour notre désir, soit comme une représentation impérative, en ce qu'elle nous ordonne et nous

contraint dans notre nature sensible. Mais, dans les deux cas, le sujet peut se rapporter à la fin comme à un objet qui mérite d'être recherché pour les conséquences positives qu'il entraîne, sur un plan anthropologique (un mieux-être) comme sur un plan ontologique (un plus-être). Dans cette perspective, la question des fins oblige à se demander si la représentation du bien à atteindre peut être dissociée de la recherche d'un utile propre. S'il est possible de soutenir qu'en cherchant à bien faire et à bien vivre, le sujet se soumet avant tout à un devoir inconditionnel, on peut également estimer, qu'il en attend aussi toujours une conséquence bénéfique, une satisfaction positive, liée à l'appropriation d'un objet, le bien, qui lui fait défaut. Le rapport de la volonté de l'agent à la fin donne lieu alors à des analyses divergentes, selon que l'on privilégie une approche déontologique, valorisant le devoir-être, ou une approche arétique, qui met l'accent sur le désir de possession d'un être sans défaut et sans manque. Telle est l'origine de la plupart des controverses de la philosophie morale.

La détermination de la fin suprême

Tout homme libre recherche pour lui-même une fin dernière bonne, car même s'il accomplissait des actes mauvais et malfaisants, il attendrait encore, pour lui-même, de ces actions mauvaises, un bien. La question est alors de savoir quelles fins peuvent être prises pour un bien absolu, comment fonder un choix entre elles et comment atteindre effectivement la fin suprême. De ce point de vue, les approches philosophiques s'opposent sur la primauté à accorder, d'une part, au bonheur ou à la vertu, d'autre part, au bien pour soi-même ou au juste pour la communauté des hommes vivant ensemble.

Bonheur et vertu. On s'accorde à penser, pour soi et pour autrui, que l'homme n'est pas indifférent à ce qu'il fait, mais s'efforce, au contraire, de bien faire et de bien agir, parce qu'il cherche avant tout à être heureux. Mais comment s'assurer de la valeur morale de la quête du bonheur ?

Chacun aime à suivre les impulsions de sa nature, qui lui dicte ce qui lui est propre et utile, et à en tirer des plaisirs, qui sont signes du bon accomplissement de l'ordre des choses (hédonisme). Si telle est bien la tendance spontanée de tout vivant, qui consiste, au moins, à éviter ou à fuir les excitations désagréables, on peut cependant craindre que ces plaisirs immédiats, non contrôlés par la raison, soient éphémères, variables, partiels, voire contradictoires, de sorte qu'on risque fort de ne jamais parvenir à un véritable contentement. Dans ce cas, il appartient à la réflexion raisonnée, soit, comme dans l'épicurisme, de sélectionner les plaisirs, en les réduisant aux satisfactions des besoins nécessaires, en évitant toute accumulation ou intensification inutile (Épicure, *Lettre à Ménécée*), soit, comme dans le stoïcisme, de devenir maître des passions, indifférent à leurs effets néfastes, en nous réglant sur des représentations actives et adéquates de l'ordre du monde (Épictète, *Manuel,* I à VIII). Dans les deux cas, on atteint un état de paix intérieure (*ataraxia* / ἀταραξ α), qui résulte d'une autocontrainte, d'une sculpture de soi, et qui est la sagesse même, entendue comme unité de la raison et du bonheur.

En un sens moins ascétique, le bonheur est inséparable de la vie parfaite, à condition de trouver pour toutes nos tendances naturelles une expression réglée et harmonieuse. Pour Platon déjà, parfois tenté par une dévaluation radicale de l'être sensible *(Phédon),* la vie parfaite et heureuse du sage implique la recherche d'une juste mesure (la « métrétique »), qui est fondée sur un modèle intelligible et transcendant, accessible par la connaissance dialectique du Bien en soi (*Politique,* 283 *c, République,* VI *sq.*). Pour Aristote, qui se rattache davantage à un eudémonisme raisonnable et à une conception plus immanente de la sagesse, la vie parfaite consiste, au contraire, à utiliser au mieux les dispositions innées (*exis* / ἕξις) de notre nature, en elles-mêmes bonnes, par le choix de formes moyennes (*mesotès* / μεσότης) qui évitent toute expression excessive (*hybris* / ὕβρις). C'est ainsi que l'habitude (*èthos* / ἔθος) et la prudence (*phronêsis* / φρόνησις) permettent de transformer nos tendances en vertus (*aretai* / ἀρεται), qui s'accompagnent du véritable plaisir.

D'autres approches, cependant, estiment que le bonheur ne saurait représenter le souverain bien, le bien premier ou dernier de la vie, puisqu'il ne relève que d'une fin naturelle. Comment l'homme peut-il, en effet, en faire une fin suprême, si l'on admet que la nature, corrompue par le mal (faute originelle ou péché), ne nous en livre aucun modèle et que la raison ne peut s'en donner de représentation conceptuelle, puisque ses composants sont le fruit de l'imagination de chacun (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* 2[e] section, p. 131 *sq.*). Le devoir, expression de la vie bonne, oblige dès lors à contrarier la nature défaillante par une autre source de représentation, la loi morale (révélée de manière hétéronome par Dieu ou émanant de manière autonome de notre propre raison), dont le respect nous conduit à l'accomplissement de notre perfection morale. Pour Kant, le bien absolu consiste à agir par pur devoir, qui s'impose comme un impératif catégorique, inconditionnel, indépendamment de toute motivation empirique (intérêt sensible, attente d'un salut). Le bonheur, auquel nul être sensible ne saurait cependant renoncer, n'est plus qu'un effet de la vertu, une récompense pour l'homme qui a accompli son devoir parce qu'il s'en est préalablement montré digne.

Mais la réconciliation entre vertu et bonheur, du fait de la résistance au bien de notre nature, ne saurait être espérée que dans une autre vie. Cette

représentation d'une béatitude dans la vie future, accompagnant le perfectionnement intégral de l'être, soit relève d'une simple Idée de la raison, qui joue le rôle de postulat de la raison pratique (Kant, *Critique de la raison pratique,* 1re partie, livre II, chap. IV), soit fait l'objet d'un acte de foi en une vie effective après la mort (religions monothéistes). Dans cette perspective, la quête de la sagesse cède la place devant l'attente d'un salut.

Le bien ou le juste. Si la question des fins dernières concerne d'abord le sujet individuel, il reste que celui-ci ne peut rechercher une perfection ou une plénitude d'être sans les autres, parce que la moralité se mesure d'abord à nos comportements à l'égard de nos semblables, et que nous ne pouvons rechercher une perfection sans que les autres y prennent part aussi ; car, même si nous étions mus par un pur égoïsme, nous aurions peut-être encore intérêt à ce qu'autrui participe aux mêmes valeurs, ne serait-ce que pour qu'il n'entrave pas notre recherche du bien personnel. Comment la dimension interpersonnelle de la vie vient-elle dès lors renouveler la question des fins ? L'être-ensemble ne suscite-t-il pas des fins nouvelles (charité, justice) par rapport au bien individuel ?

Le souci des autres, l'attention ou le respect qu'on leur porte participent d'un altruisme qui peut être l'effet d'une sympathie spontanée à leur égard, d'un intérêt bien calculé pour assurer notre bonheur, ou l'expression du devoir inconditionnel de la moralité (Kant). Pour certains, la forme suprême du bien consiste donc à traiter autrui comme un semblable, en lui appliquant les mêmes droits que ceux qu'ils veulent se voir appliquer à eux-mêmes. À cet égard, les morales religieuses prônent la solidarité et la fraternité universelles, qu'elles soient fondées sur un modèle cosmique (stoïcisme) ou sur la volonté personnelle d'un Dieu (christianisme). L'interprétation paulinienne du christianisme, par exemple, fait de l'amour du prochain (*agapè* / ἀγάπη) ou charité, le bien suprême de cette vie, parce qu'en aimant autrui, en lui faisant don de nos biens (matériels ou spirituels), nous prolongeons l'infinie bonté et charité que Dieu a témoignée à ses créatures, ce qui nous permet de nous assimiler davantage à Lui. Du point de vue d'une philosophie rationnelle, comme celle de Kant, l'impératif moral comporte également comme fin en soi le respect de l'humanité, ce qui oblige à traiter tout homme « en même temps toujours comme une fin et jamais seulement comme un moyen » (*Fondement...,* 2e section, p. 150).

Nos liens sociaux avec nos semblables font apparaître également de nouvelles valeurs bonnes, comme la justice. La participation à la société civile, régie par des lois, nous permet d'échapper aux seuls rapports de forces et aux conflits interindividuels qui en résultent. Chacun n'aliène sa liberté naturelle (théories du contractualisme de Hobbes, Locke, Rousseau) que s'il se voit, en échange, protégé et enrichi par des institutions juridiques et politiques (l'État), dispensatrices et garantes de la justice (indépendamment des parts variables qu'elle accorde aux principes d'égalité ou d'inégalité), qui attribue à chacun ce qui lui est dû. Si l'on admet qu'un homme juste peut vivre au milieu d'une Cité mauvaise, une Cité juste favorise, par contre, l'accomplissement de la vie bonne pour tous ses membres. La lutte pour la justice, qui va parfois jusqu'au sacrifice de soi (guerre), devient ainsi un idéal ultime pour celui qui considère le souverain bien comme inséparable de la communauté des hommes.

Enfin, à un niveau plus étendu encore, l'accomplissement moral prend en compte, au-delà de nos proches et de nos concitoyens, l'humanité tout entière. Dans ce cas, la vie morale repose sur la reconnaissance, en tout homme, d'une égale dignité et la manifestation à son égard d'un même respect, indépendamment des différences de races, de modes de vie, ou de croyances. Il existe ainsi, au principe de notre moralité, une obligation inconditionnelle de se référer à des droits universels de l'humanité, dont la mise en œuvre effective et générale permet d'espérer l'avènement futur d'une humanité qui aura atteint la plus haute perfection morale et, finalement, un bonheur suprême. Cette espérance eschatologique, qui repose sur la croyance en un progrès moral des hommes dans l'histoire, peut, soit s'appliquer à une vie surnaturelle réelle (saint Augustin, *La Cité de Dieu*), soit devenir une Idée régulatrice de l'action morale des hommes, ici et maintenant (règne des fins chez Kant), soit même devenir un modèle à réaliser historiquement (utopie, société communiste).

L'intégration de l'intersubjectivité dans la détermination des fins humaines amène dès lors à s'interroger sur les rapports d'antécédence et d'éminence entre le bien et le juste. Selon que l'on donne la primauté à l'un ou l'autre de ces principes, on va attribuer à la vie sociale et politique des valeurs morales opposées, qui sont d'ailleurs responsables de clivages idéologiques souvent très tranchés (par exemple entre libéralisme et socialisme et, de nos jours, entre libéraux et communautariens). Pour certains, le motif primordial de la vie morale réside dans l'appréhension d'un bien en soi, qui s'adresse avant tout à la volonté et à la liberté de l'agent individuel. Une morale du bien privilégie alors la réalisation de soi, indépendamment des conditions de justice objective (morale aristocratique d'un Nietzsche). Dans le meilleur des cas, il appartient seulement aux institutions sociales et politiques d'assurer un ordre juste minimal, de réaliser une concorde qui protège chacun et ne contrarie pas sa recherche individuelle de la vertu ou du bonheur. La justice, dérivée du bien, régit seulement les rapports interindividuels, en assurant aux hommes liberté et bonheur, et repose sur le seul droit, conventionnel ou instrumental,

sans que se trouve engagée la substantialité même du bien. À l'opposé, la prévalence accordée à la vie communautaire, hors de laquelle l'individu ne poursuivrait que des fins égoïstes, qui menacent de détruire l'ordre social, amène à considérer que la fin suprême de la vie morale est d'instaurer une société juste. Dans ce cas, les institutions politiques de l'État se voient chargées de poser les règles de justice, et de conduire, fût-ce de manière coercitive, à une moralité croissante de la collectivité. Dans cette perspective, le bien s'identifie au juste, et nul homme ne saurait espérer atteindre une vie bonne en dehors d'une cité juste.

L'intelligence des moyens

La vie morale ne saurait consister en une application aveugle d'une règle infaillible qui conduirait nécessairement au résultat attendu. À supposer clairement établie, pour chacun, la fin ultime de son effort vers le bien, il reste à la conscience de l'agent à trouver, pour chaque situation, la traduction concrète de cette fin. L'idéal serait, certes, de parvenir à une détermination complète de la vie morale par la raison, qui garantirait l'adéquation des moyens à la fin bonne. Bien que cette commensurabilité éthique des actions avec la rationalité apparaisse à bien des égards comme une utopie, il ne faut pas en conclure pour autant que la poursuite des fins est purement alogique, irrationnelle.

Les voies de l'échec. En effet, la philosophie morale a toujours cherché à identifier des voies négatives, qui retardent, dévient ou contrarient l'accomplissement du bien ou du juste, et qui aboutissent donc à dénaturer le projet moral, à l'exposer à l'échec.

On peut d'abord échouer dans la réalisation de son idéal par méconnaissance de la fin, par déficit du bien. Beaucoup d'actes de méchanceté ou d'injustice peuvent ainsi être mis sur le compte d'une ignorance de ce que l'on cherche à atteindre (Platon, *Protagoras,* 345 *d*). Il ne suffit pas de connaître le bien pour l'accomplir car l'insuffisante détermination du bien véritable nous expose à un tâtonnement aveugle, à des actes hasardeux, qui ne garantissent nulle effectivité morale. Cependant, même éclairé par l'idée du souverain bien, on peut défaillir parce que notre volonté manque de force pour inspirer l'action, pour s'imposer aux passions contraires. L'homme velléitaire ou la « belle âme » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit,* II, 186 *sq.*) professe, certes, ses bonnes intentions, il n'en est pas moins incapable d'imposer à ses actes le contenu de ses représentations, au point de se révéler complice passif de maux. Car vouloir le bien ne consiste pas simplement à s'abstenir de faire du mal, mais aussi à n'en être pas un témoin silencieux. C'est pourquoi l'efficience morale passe par un entraînement de la volonté (stoïcisme), une estime de soi, qui permet d'accepter l'indignité des fautes et le poids de la responsabilité et, finalement, une « générosité », marque de la liberté revendiquée (Descartes, *Les Passions de l'âme*, 153).

Inversement, le bien risque d'être parfois contrefait par excès de bien-faire. Beaucoup d'êtres sont ainsi victimes d'une assurance disproportionnée, qui leur fait croire qu'ils sont à l'abri des tentations et des fautes. La confiance excessive en sa propre sagesse peut amener à un orgueil, qui fait sous-estimer sa propre fragilité et surtout qui entraîne une certaine désinvolture à l'égard des moyens. Pascal suspecte, ainsi, le stoïcien de négliger la finitude et la misère de l'homme et de croire que la volonté peut, par elle seule, vaincre tous les obstacles qui nous séparent de la perfection. Il arrive que cette haute estime de soi, souvent illusoire et vaniteuse, conduise à des pratiques sans discernement, qui entraînent plus de méfaits que de bienfaits. Il existe des formes de charité, qui satisfont notre bonne conscience mais qui masquent le mépris d'autrui et finalement favorisent le développement d'un mal. Tel est aussi le cas d'un certain dogmatisme moral qui cultive jusqu'à la dévotion une valeur considérée comme suprême ou sacrée, ce qui peut entraîner une indifférence à l'égard d'autres valeurs, jugées secondaires. L'agent ne veut pas contrevenir aux principes qu'il a mis en avant parce qu'il veut leur conserver pureté ou innocence. Ainsi, l'invocation présomptueuse de la tolérance conduit à accepter des manifestations d'intolérance, le respect sacré de la liberté d'autrui incline à se désintéresser du mésusage qu'en fait autrui, à son propre égard ou non, jusqu'à conduire, au nom de la liberté, à la non-assistance à personne en danger. Les voies de réalisation du plus haut bien sont, à vrai dire, tortueuses, paradoxales ; c'est bien pourquoi l'idéal de justice doit souvent être corrigé par celui de l'équité (Aristote, *Éthique à Nicomaque,* V, 14), qui seul peut proportionner pour chacun ce qui lui revient (peines ou récompenses).

La dialectique des maux et des biens. Enfin on touche à la forme la plus déroutante de la vie morale quand la défense et l'illustration du bien amènent à produire, dans certaines situations, des actions manifestement contraires. Afin de hâter l'accomplissement de ce qu'il croit être le bien et le juste, l'agent recourt, par exemple, à différentes formes de violence (colère, mensonge, menace, agression, homicide) en vue d'éradiquer le mal et de préparer l'avènement du bien. Comment juger alors ce recours intentionnel, et non plus accidentel, au mal pour faire un bien ?

L'attitude d'intransigeance morale voit dans cette contradiction des moyens par rapport à la fin une défaite indubitable et inacceptable de la morale. Vivre selon le bien ne saurait autoriser aucune exception, infraction, transgression, pour quelque « bonne cause » que ce soit. Le souverain bien ne se partage pas, la vie morale est disjonc-

tive, soit absolument bonne, soit radicalement mauvaise. C'est ainsi que la charité évangélique commande l'amour illimité de ses ennemis, jusqu'à subir, dans l'impuissance, le martyre, ou que Kant récuse toute entorse à l'impératif catégorique du devoir, sous le prétexte d'éviter des conséquences inhumaines (le mensonge est immoral en toutes circonstances, même s'il aboutit à mettre autrui en danger – *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*). Cette approche, sans concession à la réalité empirique, mène à l'héroïsme moral, mais aussi, dans certains cas, au défi égocentrique, voire à l'esthétisme tragique.

L'attitude réaliste, à l'opposé, tout en mesurant la part du mal, s'en accommode, dans la mesure où, en cette vie, l'imperfection est indépassable. La réalisation de fins bonnes exige, au moins temporairement, de recourir à des actions qu'on sait mauvaises, à condition qu'elles ne soient pas déviées de leur but, ou contaminées de malveillance ou de méchanceté. Ainsi se développe une intelligence casuistique qui permet de conseiller, en fonction des circonstances particulières, de déroger à certains principes. La morale réaliste légitime aussi certaines formes de violence, dans la limite même où elles peuvent servir un bien général : recourir à la légitime défense si l'on est agressé, châtier un coupable dans le cadre de la justice pénale, tuer dans le cadre d'une guerre juste. Il n'est pas aisé cependant de distinguer toujours entre une violence ou une injustice jugée inévitable, mais se révélant aussi malfaisante et maléfique, et une violence ou une injustice souhaitable et bénéfique parce qu'elle favoriserait un bien à venir. Le réalisme peut même conduire au pragmatisme, pour qui les idéaux moraux sont compatibles avec des moyens amoraux, au pire immoraux. Pour Machiavel, les moyens dont se sert le Prince pour instaurer et maintenir une paix dans l'État ne relèvent plus de la morale mais de la seule efficacité. C'est en ce sens que la violence limitée et calculée du bon Prince se révèle plus adaptée que la violence sanguinaire du tyran (*Le Prince,* chap. VIII).

Il arrive, enfin, que l'on juge que le mal et la violence sont un moyen nécessaire pour imprimer la marque du bien dans la réalité, un lieu de passage obligé pour parvenir aux fins ultimes. Cette justification du négatif peut suivre deux types d'argumentation : dans le premier, le mal constitue la partie contrastée d'une totalité, dont la négativité est d'ailleurs souvent exagérée du fait d'une perspective unilatérale (Leibniz, *Théodicée,* I, 12 *sq.* ; III, 242 *sq.*) ; dans le second, le mal est un moment nécessaire d'un processus de progrès, dont la négativité joue le rôle d'un moteur, avant d'être absorbée dans la figure achevée qui réconcilie le mal et le bien (Hegel, *La Raison dans l'histoire,* II, 1). Le mal contribue donc à la réalisation d'un bien, comme la mort rend possible une nouvelle vie, il doit donc être ramené au projet d'ensemble d'une histoire régie par la Providence. Cette dialectique du négatif rend donc solidaires les opposés moraux et les réconcilie au terme d'une histoire où toute la perfection rationnelle sera actualisée. Outre qu'une telle conception privilégie une rationalité spéculative plutôt que le vécu existentiel, elle est exposée à des glissements sans frein qui lui permettent de justifier toutes formes de mal (justification des crimes totalitaires par un « avenir radieux »).

La vie morale oscille donc entre deux conceptions extrêmes : d'une part, la croyance angélique en un idéal infaillible (révélé ou rationnel) que l'on pourrait atteindre sans contradiction ni impureté, d'autre part, la confiance dogmatique en une utilité providentielle du mal, subi et surtout voulu, en vue de permettre l'avènement d'un monde délivré du mal. Dans les deux cas, la vie morale, qui relève d'une éthique de la conviction, par opposition à celle de responsabilité (M. Weber, *Le Savant et le Politique*), apparaît comme inspirée par une rationalité supérieure, qui garantit soit la pureté soit la purification de l'impureté. Or, si chacun croit aisément savoir quel est son bien, il lui est plus difficile de s'assurer de la valeur des moyens qui lui permettent de concrétiser cette fin. Étant donné les inégales dispositions de chacun (caractère et personnalité, éducation, milieu), qui peuvent favoriser plus ou moins la vie bonne, et la multiplicité imprévisible des situations concrètes dans lesquelles il se trouve engagé, il semble n'exister aucune technique morale infaillible pour ajuster les moyens à la fin, les décisions particulières à la fin générale. De ce point de vue, l'agir moral bute sur des imprévus, des paradoxes, voire des contradictions, qui font que la réalisation du bien suprême suppose invention, improvisation, et surtout discernement et bonnes habitudes (Aristote, *Éthique à Nicomaque,* VI, chap. IV), ce qui présuppose de dégager des préférences en fonction des obstacles qui peuvent retarder ou empêcher l'accomplissement de la fin (éthique de la responsabilité). Le propre même de la finitude humaine tient peut-être à cet écart incommensurable entre la représentation de la vie parfaite et les conditions, parfois mystérieuses, voire scandaleuses (Évangiles ; Kierkegaard, *L'Alternative,* II[e] partie), qui permettent de s'en approcher. S'il n'y a pas de vie morale sans détermination des fins, le choix des voies pour y parvenir demeure placé sous le signe permanent de la prudence, du risque et de l'échec.

● ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* Nauwelaerts, 1970. — AUGUSTIN, *La Cité de Dieu,* Paris, Le Seuil, 1994. — CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux,* Paris, Les Belles Lettres, 1955. — DESCARTES R., *Les Passions de l'âme,* Paris, Vrin, 1991. — HEGEL G. W., *La Raison dans l'histoire,* Paris, Gallimard « Idées », 1965 ; *Phénoménologie de l'esprit,* Paris, Aubier-Montaigne. — KANT E., *Critique de la raison pratique,* Paris, PUF, 1965 ; *Fondements de la métaphysique des mœurs,* Paris, Dela-

grave, 1966 ; *Sur un prétendu droit de mentir par humanité,* Paris, Vrin, 1990. — KIERKEGAARD S., *Post-scriptum, Œuvres complètes,* vol. 11, Paris, L'Orante, 1977. — LEIBNIZ, *Essais de théodicée,* Paris, Aubier-Montaigne, 1962. — MACHIAVEL, *Le Prince, Œuvres complètes,* Paris, Garnier, 1987. — MILL J. S., *L'Utilitarisme,* Paris, Flammarion, 1968. — NIETZSCHE F., *Par-delà le bien et le mal,* Paris, Hachette « Pluriel », 1987. — PASCAL, *Entretiens avec M. de Sacy, Œuvres complètes,* Paris, Le Seuil, 1963. — PLATON, *La République, Le Politique,* Paris, Les Belles Lettres. — SÉNÈQUE, *De la vie heureuse, De la brièveté de la vie,* Paris, Les Belles Lettres, 1967. — SPINOZA B., *Traité de la réforme de l'entendement,* Paris, Vrin, 1991. — THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* Paris, Le Cerf.

▶ APEL K. O., *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science,* Lille, Presses Univ., 1987. — ARENDT H., *Histoire et dialectique de la violence,* Paris, Gallimard, 1973. — ARON R., *Du mensonge à la violence,* Paris, Calmann-Lévy, 1972. — AUNE B., *Reason and Action,* Dordrecht, Reidel, 1977. — BLOCH E., *Le Principe espérance,* 3 vol., Paris, Gallimard, 1961-1991. — BORNE E., *Le Problème du mal,* Paris, PUF, 1967. — BRAND M. & WALTON D. N. éd., *Action Theory,* Dordrecht, Reidel, 1980. — BRIHAT D., *Risque et Prudence,* Paris, PUF, 1966. — CONCHE M., *Le Fondement de la morale,* Mégare, 1982. — COURT R., *Force et dérives des principes,* Paris, Méridiens-Klincksieck, 1990. — DONAGAN A., *Choice : The Essential Element in Human Action,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1987. — EVEN-GRANBOULAN G., *Action et Raison,* Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986. — FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité,* 3 : *Le Souci de soi,* Paris, Gallimard, 1984. — FREUND J., *Utopie et Violence,* Paris, Rivière, 1978. — GILSON E., *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu,* Louvain, 1952. — GRANIER J., *Penser la praxis,* Paris, PUF, 1981. — GRIMALDI N., *Le Désir et le Temps,* Paris, PUF, 1971. — HABERMAS J., *Théorie et Pratique,* Paris, Payot, 1975. — JANKÉLÉVITCH V., *Le Paradoxe de la morale,* Paris, Le Seuil « Points », 1989. — KORSGAARD C., *The Sources of normativity,* Cambridge Univ. Press, 1996. — LACROIX J., *L'Échec,* Paris, PUF, 1984. — LE SENNE R., *Traité de morale générale,* Paris, PUF, 1967. — MERLEAU-PONTY M., *Les Aventures de la dialectique,* Paris, Gallimard, 1960. — MICHAUD Y., *Violence et Politique,* Paris, Gallimard, 1978. — MISRAHI R., *Traité du bonheur,* Paris, Le Seuil, 2 vol., 1981-1983. — O'NEILL O., *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning,* Cambridge Univ. Press, 1996. — RICŒUR P., *Histoire et Vérité,* Paris, Le Seuil, 1964. — ROBIN L., *La Morale antique,* Paris, PUF, 1963. — WEBER M., *Le Savant et le Politique,* Paris, UGE, 1979. — WEIL É., *Philosophie morale,* Paris, Vrin, 1961.

Jean-Jacques WUNENBURGER

→ *Acte et omission ; Bonheur ; Causes de l'action ; Décision ; Pratique ; Prudence ; Raison.*

FONDATIONALISME → Épistémologie

FOUCAULT Michel, 1926-1984

Michel Foucault naît à Poitiers le 15 octobre 1926. Élève du lycée Henri-IV puis de l'École normale supérieure, il étudie avec Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty et Louis Althusser et s'intéresse très tôt à la philosophie des sciences humaines. En 1954, il écrit sa première monographie importante, une introduction aux travaux du psychiatre suisse Ludwig Binswanger, disciple à la fois de Freud et de Martin Heidegger. Le premier livre de Foucault, un petit ouvrage paru lui aussi en 1954, s'intitule *Maladie mentale et Personnalité,* et porte sur un champ d'investigation qu'il désavouera ultérieurement. Durant les années suivantes, il se libère des préceptes phénoménologiques et marxistes de ses mentors pour procéder à l'alliance, un peu inhabituelle, de l'historiographie des sciences de Gaston Bachelard et du mysticisme, inspiré à la fois de Sade et de Nietzsche, de Georges Bataille.

Ces deux éléments disparates se retrouvent dans la première œuvre majeure de Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Cet ouvrage est à l'origine d'une série d'études historiques détaillées dans lesquelles il attaque l'héritage des Lumières, contestant le lieu commun selon lequel les Lumières auraient représenté un grand progrès en matière d'honnêteté morale et d'administration humaine de la société. En 1966, ces critiques deviennent très populaires grâce à son ouvrage *Les Mots et les Choses,* qui fait grand bruit parce qu'il proclame « la mort de l'homme ». Ce livre, succès de librairie en France, fait de Foucault l'un des penseurs les plus en vue de son temps.

Durant les années suivantes, l'aspect de l'œuvre de Foucault qui a le plus d'écho est peut-être celui qui a trait à l'idée de « pouvoir ». À l'instar de Nietzsche, son précurseur et modèle avoué, Foucault comprend le pouvoir non comme une quantité fixe de force physique, mais plutôt comme un courant d'énergie traversant tout organisme vivant et toute organisation humaine, courant dont le flux sans forme se coule dans divers modèles de comportement, d'habitudes introspectives et de systèmes de savoir, tous codifiés et réglés par diverses institutions sociales et politiques. Dans *Surveiller et Punir* (1975), qui fait suite, de façon plus ou moins consciente, à la *Généalogie de la morale* de Nietzsche, Foucault fait appel à cette conception du pouvoir pour décrire la naissance de la prison moderne. Bien que son interprétation des données historiques soit, comme toujours, complexe, riche et subtile, sa thèse majeure fait pourtant sensation une fois de plus. L'effort déployé pour mettre « plus de douceur, plus de respect, plus d' "humanité" » dans la vie sociale (1975, 22) est un piège : du fait même qu'elle parvient à émousser la dureté des châtiments corporels, la prison moderne symbolise le type de coercition discret, et pour l'essentiel indolore, propre au monde moderne dans son ensemble. Pris en main par un nombre sans précédent d'agents du progrès « moral », depuis l'école publique moderne jusqu'à la prison moderne,

l'individu se trouve intérioriser un puissant sentiment de honte et de culpabilité engendrant une forme de vie unidimensionnelle qui laisse l'animal humain docile, mais infirme : « L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique ; l'âme, prison du corps » (1975, 34).

Longtemps critique acerbe des institutions libérales, Foucault entreprend durant les dix dernières années de sa vie de repenser sa position pour tenter de formuler une approche plus nuancée de la politique et de l'art de vivre. C'est ainsi qu'il se fait le défenseur des droits de l'homme et se met à l'étude des conceptions grecques, romaines et chrétiennes primitives portant sur la culture de soi et l'ascétisme. Dans *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* (tous deux parus en 1984), les deux derniers volumes de son *Histoire de la sexualité*, restée inachevée, Foucault voyait dans les éthiques antiques de Platon, d'Épictète et de Sénèque « une pratique délibérée de la liberté » (« L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté », 1984 *a*, 103). Foucault meurt le 25 juin 1984.

*L'*ethos *ou l'attitude éthique*

L'apport de Foucault dans le domaine de la philosophie morale est loin d'être évident. Si l'on part de l'idée que, pour être considéré comme valide, un principe moral doit être applicable universellement, dans ce cas Michel Foucault n'a, de toute évidence, pas proposé un seul principe moral valide. Ainsi que Paul Veyne, son collègue au Collège de France, le fait brièvement remarquer après sa mort, « Foucault se fait de la morale une conception si particulière que le problème est là : à l'intérieur de sa philosophie, une morale de Foucault est-elle possible ? » (« Le dernier Foucault et sa morale », 1986, 933.)

Aussi difficile à saisir que soit la philosophie morale de Foucault, Veyne croit aussi possible d'en illustrer l'*ethos* en décrivant certains aspects de la vie et de la personnalité de Foucault luimême, ce qu'il fait dans son bref mémoire « Le dernier Foucault et sa morale ». Dans la description qu'en donne Veyne, Foucault apparaît comme un Calliclès moderne, peu soucieux de justifier ses croyances et sa conduite autrement que par des raisons esthétiques, et convaincu que la moralité n'a pas de fondement plus sûr que l'existence d'hommes et de femmes qui sont prêts à lutter et à mourir pour ce qu'ils croient juste.

On trouve une autre perspective d'étude, également plausible, de la pensée morale de Foucault dans un compte rendu critique des derniers volumes publiés de son *Histoire de la sexualité*. Comme l'a montré Pierre Hadot, Foucault fait l'impasse sur bon nombre de choses. Par exemple, il ignore volontiers l'importance qu'accorde le stoïcisme au développement d'une conscience de soi conçue comme un fragment de la nature, participant de l'aptitude universelle à la raison. Foucault, tout au contraire, s'appuie sur le langage de l'esthétique et sur le concept de « style » pour interpréter le stoïcisme, se trouvant ainsi élaborer ce que Hadot appelle « une nouvelle forme de dandysme » (« Réflexions sur la notion de "culture de soi" », dans *Michel Foucault philosophe*, 1989, 267).

Dans l'un de ses derniers essais, « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984 *b*), Foucault suggère une telle interprétation de son attitude éthique. Voyant en Charles Baudelaire un penseur moderne représentatif, Foucault considère le « dandysme » comme un type de pratique morale, « lié à un ascétisme indispensable » (1984 *f*, 570). En se livrant au libre jeu de l'imagination où qu'elle le mène, le dandy tente d'extraire la poésie de l'histoire. À la recherche de « quelque chose d'éternel qui n'est pas au-delà de l'instant présent, ni derrière lui, mais en lui », il met son cœur à nu, rendant manifeste de ce fait, selon les propres mots de Foucault, « le rapport essentiel, permanent, obsédant, que notre époque entretient avec la mort » (1984 *f*, 569). Se révoltant à son tour contre cette fascination de la mort, le dandy s'impose « une discipline plus despotique que les plus terribles des religions », faisant « de son corps, de son comportement, de ses sentiments et passions, de son existence, une œuvre d'art » (1984 *f*, 571).

Dans cet essai, ainsi que dans ses deux derniers livres, Foucault rejette, comme il l'a fait de manière systématique toute sa vie durant, toute conception de la moralité qui réduit celle-ci « à un acte ou à une série d'actes conformes à une règle, une loi ou une valeur » (*L'Usage des plaisirs*, 1984 *c*, 35). Pour Foucault, à la fin de sa vie, c'est en termes de « pratique de soi » concrète qu'il faut comprendre la moralité. Qu'une forme spécifique de moralité soit ou non ordonnée autour d'un code de conduite commun, elle requiert toujours une « constitution de soi comme "sujet moral", dans laquelle l'individu circonscrit la part de luimême qui constitue l'objet de cette pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même ; et, pour ce faire, il agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme » (1984 *c*, 35).

La discipline du critique

Bien que Foucault n'ait jamais pris à son compte aucun ensemble particulier de pratiques et de préceptes moraux, écartant un simple retour à des attitudes morales antiques, ses propos sur Baudelaire ainsi que la vie qu'il mène indiquent chez lui un engagement envers un *ethos* philosophique inhabituel doté de son propre ensemble d'exercices et de pratiques caractéristiques.

Entreprenant une « analytique de la vérité », Foucault se consacre à la discipline de la critique

pour tenter de renouveler « le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une "ascèse", un exercice de soi, dans la pensée » (1984 *c*, 15).

Il estime suivre lui-même les traces de Kant en abordant de grandes questions fondamentales : « Quelle est cette Raison que nous utilisons ? Quels sont ses effets historiques ? Quels sont ses limites et quels sont ses dangers ? Comment pouvons-nous exister en tant qu'êtres rationnels, heureusement voués à pratiquer une rationalité qui est malheureusement traversée par des dangers intrinsèques ? » (« Espace, savoir et pouvoir », 1982, 279). Foucault s'efforce, dans l'étude de ces questions, de maintenir un certain équilibre, insistant sur le fait qu' « il est extrêmement dangereux de dire que la raison est l'ennemie », tout en affirmant sans relâche sa propre critique de la rationalité. Ayant toujours fait preuve de scepticisme envers les formes d'argumentation transcendantales, Foucault préfère examiner les « *a priori* historiques » de l'expérience possible, en menant une recherche empirique sur leurs vraies racines, entremêlées et souvent souterraines – racines situées dans les coutumes, les habitudes, les institutions sociales, les disciplines scientifiques –, ainsi que sur les jeux de langage et les styles de raisonnement qui informent chacun de ces différents domaines.

Foucault s'applique à vérifier en lui-même les limites de la raison en exerçant sans inhibition ce qu'il appela un jour « une certaine volonté décisoire de n'être pas gouverné » – forme de liberté que Foucault tient pour indispensable à l'éducation de l'attitude critique (« Qu'est-ce que la critique ? », 1990, 53). Dans l'esprit de Diogène le Cynique, un autre de ses modèles philosophiques, Foucault se livre à l'exploration provocatrice d'un certain nombre de plaisirs interdits et d'états de conscience dissociés, recherchant en quelque sorte ce qu'il appelle de manière elliptique « une ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres » (1984 *f*, 575).

En faisant de l'éthique une affaire d'investigation historique, d'expérimentation personnelle et de jugement esthétique, Foucault évite de devoir sanctionner ses propres normes morales. Comme Nietzsche, il veut se situer « au-delà du bien et du mal ». Il semble avoir, pendant une grande partie de sa vie, considéré la majorité des problèmes classiques de philosophie morale avec un dédain souverain. Il considère comme résolue d'avance la question de la codification de normes qui assureraient une juste régulation de la société dans son ensemble. Mais la logique intrinsèque de sa propre odyssée amène Foucault à une question morale tout aussi fondamentale : comment dois-je vivre ?

Le fait de savoir si Foucault a réussi à éclairer cette question est matière à débat, mais on ne saurait mettre en doute la détermination qu'il appliquait à cette recherche. Amoureux de la beauté, éperdu de vérité, il est prêt à sacrifier sa vie pour ces deux objectifs. C'est le fait que Foucault a pris à ce point au sérieux une conception essentiellement esthétique de la façon dont on doit vivre qui constitue peut-être, finalement, l'aspect le plus admirable et le plus troublant de sa manière caractéristique d'aborder les questions morales.

● *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961. — *Les Mots et les Choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1981. — *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975. — *Dits et écrits : 1954-1988*, éd. établie sous la dir. de D. Defert et F. Ewald, 4 t., I (1954-1969), II (1970-1975), III (1976-1979), IV (1980-1988), Paris, Gallimard, 1994. — « Espace, savoir et pouvoir » (1982), *Dits et Écrits : 1954-1988*, IV, p. 270-285 (trad. fr. de *Space, Knowledge and Power*, entretien avec P. Rabinow, *Skyline*, mars 1982, 16-20). — « Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, 11 mai 1979, p. 1-2. — « L'écriture de soi », *Corps écrit*, 5, 1983, p. 3-23. — « L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté », *Concordia*, 6, 1984 *a*, p. 99-116. — « Qu'est-ce que les Lumières ? », 1984 *b*, *Magazine Littéraire*, mai 1994, n° 207, p. 35-39. — *Histoire de la sexualité*, 2. *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 *c*. — *Histoire de la sexualité*, 3. *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 *d*. — « Le retour de la morale », 1984 *e*, *Les Nouvelles*, 28 juin-5 juill. 1984, p. 36-41. — « What is Enlightenment ? », 1984 *f*, *in* RABINOW P. éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 32-50 (trad. in *Dits et écrits : 1954-1988*, IV, « Qu'est-ce que les Lumières », p. 562-578). — « Qu'est-ce que la critique ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84[e] année, 2, avril-juin 1990, p. 53-63.

► CRONIN J., *Foucault's antihumanist historiography*, Lewiston (NY), E. Mellen Press, 2001. — GROS F. dir., *Foucault : le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002. — HADOT P., « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janv. 1988*, Paris, Le Seuil, 1989, 261-268. — NIETZSCHE F., *Die Fröhliche Wissenschaft* (1887), trad. fr., *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1985 ; *Zur Genealogie der Moral* (1887), trad. fr., *La Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1985. — O'LEARY T., *Foucault : The art of ethics*, London/New York, Continuum, 2002. — RACEVSKIS K. éd., *Critical essays on Michel Foucault*, New York, GK Hall, 1999. — VEYNE P., « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique*, août-sept. 1986, 922-941.

James MILLER

→ *Antiquité ; Esthétisme ; Marc Aurèle ; Nietzsche ; Nietzschéisme.*

FOURIER Charles, 1772-1837

Né à Besançon. Ruiné à la suite d'une spéculation manquée à l'âge de vingt et un ans, il devient commis voyageur, puis caissier. Fourier consacre toute son existence à l'édification de son système, qui inspirera de nombreuses communautés dès 1835. Ses adeptes fondent une école et éditent la revue

La Réforme industrielle ou le Phalanstère. Fourier meurt à Paris dans la plus extrême des solitudes.

« Le rapport c'est la parenté entre les choses, c'est le langage commun, le rapport c'est l'amour, oui l'amour. » Ce raccourci lumineux de Matisse gouverne l'œuvre de Fourier : la mise au jour d'une puissance de liens à l'origine de tous les rapports sensibles, intelligibles et du langage, non comme un ordre à part, mais issu de la vie passionnelle, émergeant d'un espace vivant de symboles. Le langage agit sur les êtres et les choses par ce qu'il en a pris et transformé et cette influence génératrice Fourier l'attribue éminemment aux formules exactes de la « justice mathématique », accordée aux mouvements : « Les passions sont les mathématiques animées », dit-il, « les ressorts » d'un développement illimité de la vie et de la connaissance.

Le rationnel et le passionnel

Deux pôles, passionnel et rationnel, entre lesquels celui que Renouvier appelait « le plus absolu des réformateurs sociaux » opère une conversion radicale des mœurs, de la morale, de la politique et du savoir. Le calcul et l'instauration des « séries de groupes » sont nécessaires à l'Harmonie, mais c'est la vision neuve des passions en société qui commande la « métamorphose ». Les passions, livrées à elles-mêmes, se heurtent ou s'entravent tandis que l'ordre, s'il pouvait être entièrement détaché, se priverait du bond inventif, de l'imagination qui élargit et approfondit les prémisses et les opérations, qui enrichit le langage exact. Séparés, le mouvement passionnel et la raison se dévoient. Hors des séries, qui articulent leur jeu collectif, les passions sont « tels des tigres déchaînés » et l'ordre autonome et neutre règle le mal comme le bien, il peut créer un équilibre et de la beauté avec l'horreur : « Dites-moi, écrit dans le même sens Joseph de Maistre, si, lorsque Néron illuminait ses jardins avec des torches dont chacune renfermait et brûlait un homme vivant, l'alignement de ces horribles flambeaux ne prouvait pas une intelligence ordonnatrice. » Au lieu de glorifier sans réserve la suprématie de la raison, il faut rapporter son impartialité aux contenus, moraliser en bref non seulement les passions par la raison, mais la raison par les passions, discerner en chaque instant et en tout lieu le juste sens des tensions mobiles et les structures toujours plus complexes qui les harmonisent. Fourier ose franchir les limites établies et infirmer tous les clivages, la dissociation de l'esprit, des sens et de la raison et ses conséquences : la morale répressive et la division sociale entre dominants et dominés, l'exploitation criminelle des hommes et de la nature.

Renversant les présupposés de la philosophie et de la politique – « des erreurs devenues préjugés et que l'on prend pour des principes –, il s'avance trop hardiment pour être suivi. Ses disciples prônent l'association économique et relèguent la théorie des passions, tandis que les détracteurs stigmatisent à l'envi l'extravagance des calculs et la licence amoureuse d'Harmonie. Pierre Leroux parle de vésanie érotique et, pour faire bonne mesure, accuse Fourier de plagiat. « L'inventeur » aurait pillé Saint-Simon et Restif de La Bretonne.

Une figure de l'homme et de l'œuvre que le sévère Proudhon contredit : « Ce que l'on sait de la vie privée de Fourier honore son caractère et prouve une âme énergique. » Mais, outre l'austérité, le digne habit d'un employé de commerce, Proudhon perçoit l'autre face du « rêveur phénoménal » dont « la vie s'écoula pour ainsi dire dans un perpétuel ravissement ». Or, le théâtre interne de cet halluciné communique avec le monde : lieu de métamorphose du réel, il en décrypte la vérité, il lève les voiles et les masques. Et c'est à l'auteur inouï que, tour à tour fasciné et irrité, Proudhon rend finalement hommage : « Génie exclusif, indiscipliné, solitaire mais doué d'un sens moral profond, d'une sensibilité organique exquise, d'un instinct divinatoire prodigieux, Fourier s'élance d'un bond et par intuition pure à la loi suprême de l'univers. »

Si, après la Restauration, il vilipende toujours le bourreau d'Arras (Robespierre), c'est que la Révolution, vécue en son jeune âge (il avait dix-sept ans en 89), reste pour lui l'événement majeur, ce qui suivit n'étant que les conséquences de son échec. Les philosophes des Lumières croyaient que la raison peut résoudre tous les problèmes individuels et sociaux et leurs séides ont légitimé la Terreur. Fourier décèle l'envers de la morale exhibée : une passion de dominer qui, pour triompher, déchaîna la colère des foules, une violence qui engloutit ceux-là mêmes qui l'avaient provoquée. Et le volcan ouvert en 89 n'est pas éteint : « d'autres secousses suivront » et se propageront jusqu'aux confins du globe. Porté de même que les prophètes bibliques de l'événement à l'avenir, Fourier annonce la « fureur des nègres » déportés ou colonisés.

Il est donc urgent de comprendre en quoi la Révolution a failli : foulant tous les préjugés, elle a « fléchi devant le seul qu'il importait d'abattre : le mariage » ; et les adversaires de ricaner, sans même soupçonner le brûlot dont l'utopiste entend disposer. Libérer l'amour, la plus puissante des passions, c'est en délivrer toutes les « variantes » et tout d'abord affranchir les femmes du joug masculin qui les humilie et avilit la société : « Les progrès sociaux et les changements de périodes s'opèrent en raison du progrès des femmes vers la liberté ; et les décadences d'ordre social en raison du décroissement de la liberté des femmes. » Mais l'égalité de droit n'abolit pas les distinctions. Sauf exception, les femmes domineront en amour, les hommes en ambition, et leur « majorité amoureuse » ira de concert avec la liberté de toutes les passions diverses et changeantes.

La vie humaine

« On n'a jamais obligé les écrivains à définir l'objet dont ils traitent. Aucun d'eux ne sait ce que c'est que la nature intentionnelle des hommes » ; non une substance dense et fixe, mais un mouvement en instance d'être, à la fois orienté et labile ; distinct des claires intentions conscientes et de l'instinct, il se connaît et se réalise dans et par les rencontres, les jonctions, où se qualifient ensemble l'intention et l'objet intentionnel.

Fourier fonde ainsi le désir d'altérité et l'écart à soi et à l'autre, un espace pour l'imagination et la pensée. Il dit le manque et la richesse, une incertitude qui est l'envers d'une profusion. Nos passions ne vont pas sûrement à leur but comme l'instinct animal. Mais « vous avez la raison », s'écrie Fourier, pour « suppléer ce défaut d'instinct ». Encore faut-il qu'elle ne prétende pas légiférer à part, réprimer, « purger » ou expulser ce qu'elle devrait éclairer, les désirs latents, les « germes » ; un terme qui relie derechef les intentions naturelles des hommes et le merveilleux, pouvoir vital enclos dans une graine, un gland ou un œuf. Pouvoir, guide interne, mais dont le plein essor et l'éclosion même dépendent du milieu, propice ou nuisible. « On dit que la nature nous pousse au mal. C'est une accusation vague, elle nous pousse au bien ou au mal selon les chances. » Or ces chances, lorsqu'il s'agit des « germes » humains, sont essentiellement sociales et rationnelles ; car il n'y a pas de maturation solitaire ni de juste spontanéité collective à espérer. Puissance créatrice de résonance, la nature intentionnelle ne subit rien dont elle ne se fasse consciemment ou inconsciemment complice. Elle peut donc être faussée jusqu'en son tréfonds par l'indifférence ou l'hostilité du monde et transformer l'ouverture aux choses et à autrui en réaction défensive, voire agressive et malfaisante. Tout se joue sur l'idée neuve et féconde d'une activité passionnelle réceptive, fragile, faillible, qui peut être mutilée ou dévoyée et ne plus agir « qu'en action récurrente, aussi nuisible qu'en plein essor elle eût été bienfaisante ». Et pour mieux dire que la morale répressive induit le crime, Néron, affirme Fourier, eût été un grand prince, « s'il n'avait été gâté par le galimatias moral d'un Sénèque ». Manière insolente de donner figure à l'ancienne parole de Platon, « un grand criminel est un grand caractère que l'éducation a faussé », et de souligner une même conviction : il n'y a pas de méchanceté humaine foncière, la mauvaise volonté n'est jamais que réactive, d'autant plus redoutable pourtant qu'elle condense une énergie destinée à se répandre et se diversifier. « Une passion est ignoble qui s'exerce isolément », dit Fourier. Quant aux conséquences sociales il les condamne en les nommant « indigence, fourberie, oppression, carnage ». Une acuité de regard et de jugement – « la pauvreté naît en civilisation de l'abondance » – que les critiques ont louée au détriment de la construction, sans voir que la verve caustique et l'invention positive vont de pair : la discrimination du mal réel dépend du bien imaginé, tandis qu'en revanche les rares bonheurs civilisés sont les indices d'un ailleurs possible.

Pour passer de ces réussites exceptionnelles à l'Harmonie universelle, il suffit, selon l'utopiste, de reconnaître et de composer ce qu'elles mettent en jeu, les « attractions ou répulsions passionnelles », les rayonnements invisibles qui déterminent les rapports des hommes comme l'attraction newtonienne, le mouvement des corps. Une analogie déjà formulée par Saint-Simon et que Joseph de Maistre réfère au constat dont elle procède : « Le mouvement de l'âme vers un objet qui l'attire est un fait du monde moral aussi certain que le magnétisme et de plus aussi général que la gravitation universelle dans le monde physique. » Plus générale et exhaustive, prétend Fourier, car « le mouvement passionnel est "le mouvement type et modèle" de tous les autres mouvements », matériels, organiques ou instinctuels : l'unité de système va du supérieur à l'inférieur, des « passions, spirituel par opposition au matériel », au mouvement des corps. Mais « les savants ont pris le roman par la queue. Ils ont étudié le matériel et négligé le passionnel ». Ironique, mais déférent, fasciné par la science nouvelle, Fourier ajoute qu'il n'entend pas « rabattre de la considération méritée par d'autres succès en matériel, mais familiariser les esprits avec la perspective de métamorphoses sociales ». Il évoque pourtant l'« âme » que l'analogie universelle conférera aux sciences naturelles. J'apporte plus de mines, dit-il, que les explorateurs n'en découvrirent au Pérou. Aux spécialistes de les exploiter. Il se réserve l'étude fondamentale des ressorts de notre âme. Et les énumère : 5 passions sensitives qui tendent à l'exercice plein des 5 sens ; 4 affectives (amour, famillisme, amitié, ambition) qui tendent à former des groupes ; 3 distributives, méconnues quoique infiniment précieuses car « rectrices », elles tendent aux séries : la cabbaliste (fougue spéculative, passion des intrigues, calculs, compétitions), la composite (enthousiasme, qui unit les plaisirs de l'âme et des sens, les caractères et les goûts divers), la papillonne ou alternante (besoin de contraste, de changements, qui « tient le plus haut rang en Harmonie » ; élan que rien ne fixe, opposée au désir de fusion et de possession elle est « agent de transition et de liberté » ; elle manifeste ce que le désir d'autrui ne peut capter, la singularité mobile individuelle).

Et pour marquer qu'il s'agit non de contenus réels de la conscience (joie, tristesse, admiration ou colère) mais de leur sens, Fourier rapporte les « 12 passions primitives » à « 3 foyers d'attraction », le luxisme, le groupisme, le sériisme, et l'ensemble à l'unitéisme, « source et but de toutes les passions et de leur essor combiné ». Une inter-

prétation imprègne à l'évidence cette « analyse et synthèse » : le moindre désir ayant pouvoir de liaison, le plein essor composé de toutes les passions tend à réaliser ici et maintenant l'idéal religieux de la communion des hommes. Et Fourier donne des exemples historiques : « Ce lien de charme et non de charité [...] transforme les hommes en demi-dieux à qui tous les prodiges de vertu et d'industrie sont possibles. On en vit un bel effet à Liège quand 80 ouvriers de mine furent enfermés par les eaux, leurs compagnons, électrisés par l'amitié, travaillaient avec une ardeur surnaturelle et s'offensaient de l'offre de récompense pécuniaire. » Il faut donc multiplier ces accords « omnimodes » afin qu'ils dominent assez fréquemment pour régir la multiplicité des autres accords. En effet, « les 12 passions radicales se subdivisent en une multitude de nuances ; il en résulte des caractères (et des accords ou des discords) variés à l'infini ».

Fourier dit ensemble ce qui est commun et ce qui différencie, d'autant plus sûrement que les 12 passions primitives correspondent, affirme-t-il, aux 12 notes de la gamme chromatique et que les séries mesurées, bâties sur le modèle de la gamme puis élevées aux puissances les plus hautes, harmoniseront un orchestre à « plusieurs milliards d'instruments ». De la série illimitée des nombres à l'harmonie audible et aux variantes du désir, Fourier passe allègrement du plus proche au plus lointain, du singulier à l'universel. Sa pensée aventureuse prête aux calculs musicaux le pouvoir des sons de la lyre d'Amphion, qui soulevèrent et assemblèrent les pierres de la muraille de Thèbes, ou celui des grandes vagues rythmées qui, selon Roger Caillois, organisent les dessins ou les strates de certaines roches. Mais, si la musique, à l'Opéra, forme l'esprit et le corps des enfants et les dispose à toutes les harmonies concertées, Fourier n'oublie pas les dangers de cet envoûtement ; les fanfares militaires entraînent les soldats au massacre, de même que la flûte du joueur errant mène les enfants ou les rats aux abîmes. Chiffres et sons doivent être référés au juste et plein essor passionnel : « boussoles de direction », ils cèdent le pas à l'expérience « boussole pivotale » comme les structures pensées aux détails pris sur le vif. Aussi bien les affectives tendant aux groupes et les distributives aux séries, l'ordre mathématique parfait ce dont le mouvement passionnel a l'initiative. Nommant d'ailleurs 5 passions sensitives, Fourier signifie que les plus passives des passions prennent encore les devants et qu'il n'y a pas de sensation, de perception, ni donc de connaissance, sans une attente, un désir de voir, d'entendre, de toucher, de goûter, de sentir. Mais cette exigence vitale – il faut sentir pour exister – paraît ignorée des psychologues du temps de Fourier et au-delà. Freud notamment imagine que l' « infans », bien qu'immature, est une force de rejet et de combat. Réactif et non activement réceptif, il se défendrait contre les excitations imposées et subies. Pour Fourier au contraire, l'altérité nous est consubstantielle, l'appel d'autrui et des choses anticipe, imagine, et il n'y a pas d'existence sans cette prise active du monde que la philosophie traditionnelle réserve au sujet rationnel.

Fourier applique « le doute et l'écart absolu » pour juger à distance le passé, le présent « faux et subversif », et pour reprendre tout à neuf : les passions ne sont pas seulement toutes bonnes de leur nature, mais moyens de liberté. Il ne suffit pas de distinguer les affects qui accroissent notre être (la joie) et ceux qui le réduisent (la tristesse), il faut comprendre que le plein essor individuel exige l'épanouissement universel, « tous seront libres ou nul ne le sera ». Et ce n'est pas encore assez dire, car il n'y a pas de désir qui ne suppose une offre et une force dans la chose ou l'être qui l'éveille. Du mouvement passionnel au matériel, tout est animé dans l'univers. Il ne s'agit donc pas de se rendre maître et possesseur de la nature, mais de libérer les germes non éclos. De regarder et d'écouter le monde pour l'entendre et comprendre le langage des corps, des gestes et des signes, les hiéroglyphes, premiers moments de l'esprit, symboles vivants où se nourrit et se ressource notre propre activité symbolique. Si les analogies qu'énonce Fourier, entre la girafe et la vérité, le faisan doré et l'amant trompeur, le canard et le mari berné, le chou et l'amour, sont plus saugrenues que poétiques, elles tendent néanmoins à faire parler les bêtes et les plantes, d'elles-mêmes et des hommes. Cocasses et satiriques, elles nous offrent le miroir grotesque de nos intentions. Les maléfices de la nature sont « les emblèmes de nos passions en essor » faux et subversifs, et cette unité de système garantit une régénération totale de la nature en Harmonie : des anti-lions, anti-baleines, zèbres et castors, utiles et magnifiques serviteurs, l'eau de mer boisson délectable, les champs, les jardins, les forêts cultivés, les climats tempérés...

Une vision englobante, hiérarchisée, qui lie le devenir du globe au devoir-être moral des hommes, c'est-à-dire au plein essor composé de toutes les passions. Il n'y a plus alors d'impératif extérieur à ce qu'il est censé régir. La justice interne au mouvement se confond avec la puissance d'exister, une force expansive qui déborde infiniment l'effort pour persévérer dans son être ou l'instinct animal de subsistance. Intentionnelle, elle se déploie avec ce qu'il lui est donné de saisir ou de susciter dans le monde et les droits exigibles, qui correspondent à ce devoir-être interindividuel, sont pareillement singuliers et unitéistes. Comment parler des droits du libre citoyen à des gens qui n'ont ni pain ni vêtement ? demande Fourier. Aux proclamations universelles partout violées, l'Harmonie substitue la réalisation progressive des désirs particuliers en devenir mutuel. On prétend qu'ils se contredisent et se combattent ; mais en Harmonie les contraires balancés et reliés par de multiples médiations se

soutiennent au lieu de se détruire et, si quelque conflit paraît insurmontable, on le résout à un degré supérieur ; un amour plus profond, une ambition plus vaste « établiront l'union au lieu des discordes engendrées par leurs degrés inférieurs ». « Substitution absorbante » et non répression, « la passion ne se soigne que par elle-même ». Superbe et cohérent, Fourier unit l'éthique et le bonheur, l'éthique et l'ontologie.

Le mal social et naturel n'est pas irréductible, mais pour le rédimer il faut en déceler l'origine contingente, historique, et combattre ce qui le perpétue. Péché originel dit la tradition religieuse, et Fourier répond : le péché originel fut celui des premiers hommes qui eurent l'idée de faire d'autres hommes leurs esclaves et qui instituèrent par là même la division sociale, la domination de quelques chefs et l'impérialisme de quelques sociétés. Injustice et malheur que les philosophes et les savants ont indirectement justifiés : séparant l'homme du monde, ils n'ont assuré sa prééminence qu'au prix d'une orgueilleuse, mortelle solitude. Pur sujet réflexif ou projection psychologique de cette illusoire liberté en retrait, pour Fourier c'est tout un. Le moi, « mot nouveau qui ne dit rien de neuf, paraphrase inutile de l'égoïsme », est une entité imaginaire, un effet de la contremarche de l'exubérance unitéiste et de sa contraction qui, rapportant tout à soi, annihile finalement le désir et le suppôt lui-même. Pour prévenir la formation de cette identité fictive qui limite l'essor individuel et collectif, on favorise dès la naissance, au Phalanstère, tous les élans vifs et les occasions, les rencontres où ils s'épanouissent et recréent indéfiniment des « composants » (des charmes composés inédits), des plaisirs inconnus et des aspects ignorés de l'âme et des choses.

C'est ainsi qu'au terme de sa quête (dans les cinq cahiers du *Nouveau Monde amoureux* qu'il ne publia pas et qui restèrent longtemps occultés), Fourier aborde les singularités extrêmes, les « manies », et qu'il affronte Sade, son « extrême divergent » ; mais « les extrêmes se touchent » et il tourne en faveur du plaisir et de l'Harmonie les ferments de cruauté et de mort. « Sade fait des atrocités un système moral », dit-il. « Il tire les conséquences des dogmes abjects du matérialisme athée » qui avilisent l'homme, corps parmi les corps, soumis au déterminisme et plus isolé qu'une pierre. Et que la loi de ce corps soit l'exact envers de la pure loi morale, Fourier sans doute l'aperçoit, mais il ne réfute pas les contradictions philosophiques ou les apories du « système » de Sade ; il attaque l'obsession charnelle. Le divin Marquis, dit-il, « engorge la composite et la papillonne ». Quant aux manies cruelles, elles valent pour autre chose qu'elles-mêmes, pour l'impuissance d'amour ou pour un désir qui ne sait pas se reconnaître et devient d'autant plus furieux que, totalement barré par le préjugé, il est « privé même d'essor idéal ». Les manies en effet sont difficiles à découvrir en civilisation faute d'occasion ou (et) de liberté intérieure. Fourier lui-même reconnut tardivement sa manie, « le saphiénisme, l'amour des saphiennes », dans une scène où, dit-il, il se trouvait acteur, non pas voyeur, espion du plaisir de l'autre sexe, mais « empressé pour tout ce qui peut le satisfaire ». Or cette passion, l'amour de la différence essentielle, sexuelle, et partant de toutes les autres différences, est le propre des grands caractères, « dévoués à l'autre sexe et à tout ce qui peut lui plaire en ambigu comme en direct ».

Bien qu'il existe des manies de tous genres, Fourier privilégie les manies sexuelles, plus fréquentes et plus ardentes : « Variées à l'infini en matériel comme en spirituel », elles manifestent la puissance d'une passion capable de se frayer des chemins sans repères ni modèles, de vivre pour soi et par soi. « Chacun a raison en manie amoureuse, puisque l'amour est passion de la déraison. » L'analyste maniaque place l'Harmonie sous le charme des « fantaisies amoureuses » et voit fort bien où l'emporte leur totale liberté : à braver non seulement les interdits variables mais « le lien réprouvé par toutes les lois religieuses et civiles », l'inceste. « Amalgame positif » d'amour et de famillisme, l'inceste est de ces « plaisirs si bien constatés par l'uniformité des impulsions secrètes qu'on ne peut refuser de le reconnaître pour élan de nature et qu'il reste à en régler la marche » et distinguer les degrés : les incestes collatéraux, pour lesquels les religions et la législation ont toujours trouvé des accommodements « à prix fixes comme les petits pâtés » ou les indulgences, seront totalement libres en Harmonie et d'ailleurs inévitables quand la polygamie et la subdivision des familles multiplieront les liens de parenté. Pour le plus direct : « J'excuserai plutôt Phèdre et Jocaste que les deux Brutus », écrit Fourier. Excuser n'est pas louer, ni favoriser. Équivoque prudente ou « tact dans la démesure » ? Pour en juger, il faut relier ce texte à la « séance de rédemption » où l'exigence de la belle géante Fatma, une figure magnifiée de la mère, transforme l'irrésistible désir en pure céladonie, le lien sublime de Fatma et du « séraphin » élu étant fort bien compensé par de multiples satisfactions matérielles ; le sentiment est un luxe qui advient par surcroît. « La céladonie, le pur amour [...] n'est guère que vision ou jonglerie chez ceux dont le matériel n'est pas satisfait. »

Dans la scène pivot du *Nouveau Monde amoureux,* Fourier recentre les variantes du désir en leur foyer, l'amour, et l'éventail passionnel se déploie des racines sexuelles au pur sentiment, de l'orgie à la noblesse d'amour et aux sublimations de l'art : « L'excellence dans les arts s'allie fort bien à la sainteté amoureuse. » Les manies d'ailleurs « étant d'autant plus nombreuses et bizarres que le caractère est de haut degré », elles relèvent comme pour Sade d'un « principe de délicatesse » ; mais loin d'isoler ou d'exclure le maniaque, elles créent « des liens jusqu'alors

inexistants ». Or là est le nœud du problème moral et politique, multiplier et raffiner les liens. Fourier lutte contre l'ascèse malfaisante qui dénie et détruit tous les rapports sensibles et affectifs et dans le temps et l'espace désertés ne laisse subsister que la jouissance et la cruauté nues d'une bête sauvage. Aux atrocités commises ou rêvées qui, dans le suspens, la mise entre parenthèse perverse du monde, s'engendrent elles-mêmes et s'exaspèrent, Fourier oppose les surprises, à la jonction de deux ou plusieurs foyers d'attraction, d'un plaisir inconnu qui transforme les acteurs : révélant au maniaque un goût et une volupté ignorés, il rallie l'amour de l'autre en soi et l'amour de l'autre étranger.

Complaisances ambiguës, fraternités complices, les manies sont, « comme les emboîtements ou les chevilles d'une charpente », les jointures du lien social. « Rien ne serait lié sans l'ambigu », mais ces précieuses transitions restent « hors de gamme », donc de série. Le système qui devait faire corps avec toutes les manifestations de la vie se trouve en défaut. Mais, remarque Fourier, les manies ont le même rôle que les pivots « qui ne sont pas non plus comptés en mouvements ». Tout se passe comme si le plus singulier et le plus décisif, les grands caractères autour desquels gravitent les associés d'un groupe et les maniaques situés dans les interstices émanaient d'une indéfinissable réalité, d'un continuum d'énergie qui déborde les signes discrets, déductibles du système. Avec l'analyse des manies, Fourier offre de quoi dépasser ce qui pouvait l'enclore, la folle certitude de maîtriser, de posséder son œuvre et l'univers. « J'ai calculé les destinées de tous les globes et de leurs habitants », écrit-il dans son premier livre, *La Théorie des quatre mouvements.* Si les manies, toutefois, déjouent la prévision, ce n'est pas seulement parce qu'elles sont exceptionnelles, mais parce qu'elles font jaillir, entre deux co-maniens, ou d'un maniaque à l'objet de son désir, une émotion inédite, un désir et un plaisir que ne recèlent pas les partenaires isolés. Or de tels « charmes composés » entre le spirituel et le sensuel, entre les divers mouvements passionnés et les mouvements naturels, sont l'objet même des séries de groupes, ce que le Nouveau Monde favorise en tous sens et multiplie. D'où suit que « les calculs transcendants », dont les manies, exceptions, mixtes, transitions seront l'objet, devraient se substituer aux premières approximations sérielles et les « aborder ». Une conclusion que Fourier ne tire pas. Il refuse simplement de mettre en doute l'accord virtuel des mathématiques et de la vie. Il compare l'obstacle sur lequel il bute à celui des algébristes « arrêtés tout net aux équations du cinquième degré » : il leur manque « des voies d'opération et c'est dans la mécanique passionnelle qu'ils trouveront les emblèmes d'une route nouvelle », dans la « théorie des groupes et les modules mesurés », des termes qui seraient bientôt ceux des mathématiques nouvelles.

Mais les mathématiciens n'ont pas franchi le cinquième degré et Fourier n'a pas réalisé les calculs transcendants espérés. Cependant, pour élaborer les exceptions ambiguës, il recourt au langage commun ; il prévoit des confesseurs et des confesseuses, personnes d'âge et d'expérience, chargées de décrypter et d'éclairer les désirs inavoués ou inconscients. Officiant dans les « cours d'amour », elles joignent l'acte à la parole et s'entremêlent pour satisfaire les maniaques et réussir les unions difficiles. Il n'y a plus alors de coupure entre le public et le privé, le plus intime et le plus obscur, le fond aveugle que chacun couve en secret affleure et s'assouvit par et dans le jeu social. Et les harmoniens allant au bout de leurs possibles jusqu'à l'épuisement, passent le flambeau de nouveaux désirs et d'un nouveau sens du monde aux générations suivantes : « Les hommes n'ont pas d'instincts fixes comme les animaux, mais des facultés illimitées se développant de siècle en siècle », ce qui signifie que la vie et la mort participent au devenir de l'humanité. « Chacun se croit pourvu d'une âme intégrale, c'est une bévue grossière, il n'est qu'une partie de l'âme intégrale » qui croît entre les hommes, à travers l'histoire, le maillon d'une chaîne qu'il enrichit des traces de toutes ses réussites. Pour les morts qui ont à peine ébauché leur vie, ils attendent dans les limbes notre accession à l'Harmonie pour renaître et vivre enfin « toutes les vies qui leur sont dues ». Le bonheur à venir serait entaché de remords s'il était bâti sur la souffrance des masses qui ont créé l'abondance nécessaire à l'Harmonie. Mais l'arrière-monde n'est que grise attente de la métamorphose terrestre.

Et si elle n'a pas lieu ? Si les civilisés, « bien que pourvus des éléments industriels nécessaires à l'organiser », s'obstinent dans leur désordre ? Déjà « les progrès industriels mêmes deviennent des germes de malheur ». Mais la disproportion toujours accrue entre le savoir du matériel et l'ignorance du passionnel mène tout à l'abîme et Fourier précise : « des légions d'astres », envoyées par le « Conseil sidéral » sont en marche pour détruire le globe rebelle « au terme d'un délai fatal ». Vision délirante, mais le retour en boomerang des « arômes corrupteurs » répandus dans l'univers, devenu péril réel, nous incite à l'entendre autrement : « preuve que savent rien inventer, prennent figure à la lettre », note Fourier en marge d'un manuscrit. Et qu'il se prenne à ses figures ne dispense pas le lecteur d'en chercher l'esprit. Créant des images pour voir clair dans la brume, pour « lever le voile qui cache encore la nature », l'imagination n'est pas la folle du logis. Au grand air du monde elle relie des réalités et les figures donnent à voir l'invisible, des relations logiquement indicibles. Antennes prospectives, elles témoignent, sous l'enveloppe fantastique, d'une puissance de divination.

Apocalypse ou conte de fées, l'utopie sociétaire suspend l'horreur ou la félicité à notre mauvais ou bon vouloir. Le temps d'un délai, qui

rétrécit comme la peau de chagrin, tout peut être sauvé et les hommes aller joyeusement vers l'apogée dont ils portent le désir et les pouvoirs. Ensuite, le globe qui, comme tout être créé, doit finir, déclinera plus rapidement et plus doucement qu'il ne s'est élevé, pour disparaître avec tous ses habitants dans les tourbillons cosmiques, sans regret ni ressentiment, le destin glorieux et fini, accompli.

Est-ce le dernier mot ? Cet hédonisme épicurien à l'échelle de l'humanité peut-il, sinon combler, apaiser « l'inquiétude perpétuelle des hommes » ? Le néant, dénié par le passage et l'héritage bien géré d'une génération à l'autre, l'emporte à la fin. Il marque de vanité l'effort historique et dément le rôle pivotal des hommes appelés à agir « de concert avec Dieu ». Fidèle à cette vocation, à la demande sans fin du désir, qu'aucune réalisation n'épuise, qui a toujours du mouvement pour aller au-delà, Fourier rêve de nouvelles carrières dans les « ultra-mondes ». Et, pour échapper à la gravitation, il dote les « transmondains » non d'un pur esprit, car ils seraient privés de jouissances sensibles, mais d'une âme et d'un corps « aromal éthéré », capables de traverser la matière et, dans un espace plus léger, de composer indéfiniment la multiplicité incandescente des rayons passionnels. Prendre la mort pour aller dans une étoile, dit Van Gogh. Pour Fourier elle n'est qu'une transition, la plus odieuse certes, mais analogue à toutes les morts partielles d'une existence. L'immortalité composée, reconnaît-il, ne fait pas « un corps de doctrine ». S'il se trompe en ces régions lointaines, il dira « errare humanum est ». Mais il insiste : « Les destinées ultra-mondaines sont dignes de la puissance de Dieu et du génie de l'homme. » L'élan passionnel illimité, de même que les progrès de la pure morale et l'union de la vertu et du bonheur exigent un au-delà de la finitude et l'existence de Dieu. Les rêves cosmiques de Fourier, ou les postulats de la raison pratique, prouvent qu'il n'est pas aisé de reprendre tout son bien à la religion. Reste que le « rêveur sublime » (Stendhal, *Mémoires d'un touriste*) s'efforce de faire advenir « le Royaume de Dieu dès ce monde-ci indépendamment du bonheur promis dans l'autre » et que tout pour lui, la justice et le bonheur dans un monde partagé ou la catastrophe sans rémission, se joue passionnément sur terre entre les hommes.

La justice, le bonheur à notre portée, cette idée « neuve en Europe » (Saint-Just) est commune aux multiples utopies du XIXe s. Si Fourier se dresse seul, « tout debout parmi les grands visionnaires » (André Breton, *Ode à Fourier*), c'est que, « roi de passion », il ose fonder le nouvel ordre « sur la soif de mieux-être [...]à l'abri de tout ce qui pourrait la rendre moins pure ».

Le doute et l'écart absolu dont il se targue n'est pas un vain mot, ni une méthode transitoire : à la fin de sa vie, déçu par l'incompréhension des « civilisés », Fourier comprend que les enfants sont « la seule classe sur laquelle on puisse sans inconvénient faire un essai de plein essor de l'attraction ». Mais l'élan vif et intègre ne suffit pas. « L'homme sans éducation est un être inférieur aux brutes. Au contraire du lion, l'homme privé des leçons de l'éducation ne devient point l'égal des hommes, ses semblables. » D'où le cercle et le projet d'une formation réciproque de l'éducateur et de l'éduqué. À l'opéra, au théâtre, dans les ballets et les chœurs, enfants, adolescents et adultes apprendront l'Harmonie concertée. La brutalité sauvage muée, dans les « petites hordes », en noble dévouement et le maniérisme, dans « les petites bandes », en « fleurs du bel esprit » ; chacun trouvera son expression propre et le « travail attrayant » tendra à rejoindre celui de l'artiste qui se crée avec ce qu'il produit. Un mouvement, une évolution qui va de la naissance à la vieillesse et, à travers les générations, jusqu'à son couronnement, le beau-dire, à la fois châtié et singulier : « La garantie du beau langage est la dernière qu'on puisse établir, elle ne peut commencer qu'à l'époque où le peuple, pourvu du nécessaire [...], se ralliera à la classe riche [...] et prendra le ton du peuple d'Athènes. »

L'avènement de l'Harmonie exige du temps. Le rêveur réaliste s'inscrit avant la lettre contre la violence révolutionnaire qui porterait au pouvoir, par la force, des travailleurs, « zéros appelés à devenir tout », une ambition qui s'inverse nécessairement. Dans le pamphlet *Piège et charlatanisme des sectes Saint-Simon et Owen*, paru en 1831, six ans avant sa mort, Fourier pointe le vice des « systèmes *industriels* » : « Si le règne saint-simonien s'organisait, on n'est point sûr du tout que l'amélioration du sort de la classe laborieuse en fût le résultat. Le seul effet certain serait de concentrer toutes les propriétés, capitaux [...], usines entre les mains des nouveaux prêtres ; quand ils tiendraient tout ils sauraient bien traiter le peuple comme l'ont traité tous les théocrates. » Sagacité qui, par-delà les saints-simoniens et autres « sectaires », devenus en effet capitaines d'industrie, porte contre les politiques « scientifiques » qui, au XXe s., transformèrent l'idéal imaginé en cauchemar réel. « Avant moi l'humanité, écrit-il dans son premier livre, a perdu plusieurs mille ans à lutter follement contre la nature. Moi le premier j'ai fléchi devant elle en étudiant l'attraction, organe de ses décrets. » Une vision de la nature qui le sépare des autres utopistes, de Cabet qui dénie l'individualité, et des sages, Saint-Simon, Owen et plus tard Marx qui crurent détenir, avec le mouvement des forces économiques, la clé de l'histoire.

● *Œuvres complètes*, Paris, Anthropos, 12 vol., 1966-1968 : I-VI, fac-similé des *Œuvres complètes* publiées par l'école sociétaire (1841-1845) ; VII, *Le Nouveau Monde amoureux*, éd. S. Debout ; VIII-IX, *La Fausse Industrie*, t. I & II ; X-XI, publication des manuscrits de Fourier,

années 1851, 1852, 1853-1856, 1857-1858 ; XII, quelques manuscrits publiés de 1845 à 1849 par *La Phalange, revue de science sociale.*

► ARANTES U., *Charles Fourier ou l'art des passages,* Paris, L'Harmattan, 1992. — BARATHON C., *Les Folles Idées de Fourier,* CLD, 1980. — R. BARTHES, *Sade/Fourier/Loyola,* Paris, Le Seuil, 1971. — BEECHER J., *Fourier, le visionnaire et son monde,* trad. fr., Paris, Fayard, 1993. — BENICHOU P., « Figures héroïques de l'utopie », *Le Temps des prophètes,* Paris, Gallimard, 1977. — BOWMAN F. P., « Fouriérisme et christianisme : du post-curseur à l'Omniarque amphimondain », *Romantisme,* n° 11, 1976. — BRETON A., *Ode à Fourier,* Paris, Klincksieck, 1961. — BUBER M., *Utopie et socialisme,* Paris, Aubier, 1977. — DEBOUT-OLESZKIEWICZ S., *« Griffe au nez » : Fourier, Burroughs,* Paris, Payot & Rivages, 1999. — LEHOUCK E., *Vie de Charles Fourier, L'homme dans sa vérité,* Paris, Denoël-Gonthier, 1978. — MORILHAT C., *Charles Fourier. Imaginaire et critique sociale,* Paris, Klincksieck, 1991. — SCHERER R., *Fourier ou La contestation globale,* Paris, Seghers, 1970. — TACUSSEL P., *Charles Fourier : le jeu des passions : actualité d'une pensée utopique,* Paris, Desclée de Brouwer, 2000. — UCCIANI L., *Charles Fourier, ou la peur de la raison,* Paris, Kimé, 2000. — Coll. : *Revue internationale de philosophie,* 1962, fascicule II.

Simone DEBOUT-OLESZKIEWICZ

→ *Passions ; Socialisme.*

FRANCFORT (École de) → Discussion

FRANÇOIS D'ASSISE et BONAVENTURE

Saint François d'Assise

« Dieu tout-puissant, éternel, juste et miséricordieux, donne-nous, à nous misérables, à cause de toi-même, de *faire* ce que nous savons que tu veux, et de *toujours* vouloir ce qui te plaît. » Dans cette prière qui conclut la lettre écrite à tout l'Ordre (François d'Assise, *Écrits,* 255), la réflexion morale de François d'Assise trouve son sens et revêt toute sa force.

Si la réflexion morale de Bonaventure est assez facile à présenter, celle de François d'Assise semble *a priori* presque impossible. Peut-être faudrait-il inverser les termes du problème et se demander si la conduite morale de François a été source de réflexion morale chez ceux qui furent séduits par sa personnalité. Il s'agirait donc de suivre le cheminement de ce que nous appelons volontiers sa conversion. Comme l'a dit Louis Lavelle, « la spiritualité franciscaine est un retour à l'état de simplicité et de confiance où la lutte même contre le mal n'est rien de plus que la présence de Dieu sentie plus directement et rendue toujours plus proche et plus active » (*Quatre saints,* 60).

Fils d'un marchand drapier bien établi, Pierre Bernardone, François est naturellement destiné à entrer dans le métier dont on sait qu'il inaugurait au début de ce XIIIe s., la ruée vers l'or du capitalisme. Il n'a de culture que le nécessaire pour réussir en affaires. Le commerce paternel est florissant et François remplace souvent son père en route vers les grandes foires françaises pour y acheter des draperies de luxe. Il se révèle excellent marchand, prévoyant, « franc quand il vend, attentif quand il achète », tenant bien ses comptes, courtois envers les clients, bon envers les pauvres venus demander l'aumône pour l'amour de Dieu.

Or, en ce moment même, entre les marchands riches d'argent et les nobles propriétaires de vastes domaines, la tension augmente. François rêve de chevalerie et de gloire. Il lui manque d'être né noble ; qu'importe, il s'enrôle dans l'armée du comte Gentil qui fait acte de présence dans les Pouilles au nom du pape Innocent III. Il s'enrôle non par désir de gain, mais de gloire. Mais à Spolète il est invité en songe à rentrer chez lui pour accomplir son destin (R. Manselli, *Saint François d'Assise,* 49). Il substitue alors au privilège de la naissance celui des manières, il gaspille son argent avec faste, s'habille de vêtements luxueux, organise des banquets plantureux au point d'être élu roi de la jeunesse dorée d'Assise. Ses parents et surtout son père, âpre au gain, lui reprochent ses folies, mais au fond d'eux-mêmes ils sont heureux de voir leur fils élever la condition sociale de la famille au sein de la petite cité.

Un événement significatif advient qui éclaire notre propos. Les bourgeois et le peuple lèvent une troupe pour aller attaquer les nobles réfugiés à Pérouse. Malheureusement, cette armée subit une lourde défaite à Collestrada et François est fait prisonnier. Mais alors que ses compagnons s'abandonnent au découragement et à la tristesse, il ne cesse d'exulter et de chanter. À leurs reproches, il répond : « Je suis joyeux, mais pourquoi ? J'ai en tête bien autre chose que ce que vous pensez. Je me réjouis parce qu'un jour je serai vénéré dans le monde entier. » La réflexion de François manifeste que la source affective de son émotivité dépasse l'instant, qu'elle est au service d'une ambition plus réaliste, certes, mais consistante.

Les conditions de la détention à Pérouse devaient être assez dures. François tombe malade et il est rendu à la liberté. Les biographes parlent d'une longue maladie éprouvante qui a déstabilisé en lui les *valeurs* auxquelles il s'accrochait. Une interrogation latente s'installe en lui sur l'intérêt que présentait la reprise de son travail au magasin de son père et sur le regain des réunions du soir avec les jeunes insouciants qu'il avait quelque peu oubliés. Les premiers pas dans la campagne sont, pour lui, comme une visite aux êtres et aux choses accoutumées. Mais son regard n'est plus le même, il sent les forces lui revenir et lui manquer encore. Il attend confusément d'une rencontre ou d'un événement le signal d'un nouveau départ. C'est alors que survient le baiser au lépreux. Parcourant

à cheval un chemin de campagne, il voit soudain devant lui un lépreux. Un lépreux ! Le monde des exclus à qui la ville était interdite. Des pauvres, il y en avait dans les rues d'Assise et François ne manquait jamais de leur donner généreusement. Mais les lépreux, jamais il ne les rencontrait. Alors cet homme qui est là devant lui ! François descend de cheval, il met une large aumône dans la main tendue et lui donne un baiser. Il s'enfuit au galop, tout à la fois joyeux et résolu, sans pourtant réaliser la portée de son geste. Une lumière s'est allumée soudain dans sa conscience qui ne va plus s'éteindre. Elle va provoquer en François un renversement complet des *valeurs.*

Cette conversion, car il faut appeler ainsi ce cheminement moral, va durer quelque temps. Le départ est donné. Il a besoin de silence et de prière. Le monde de son père, celui des affaires et de l'argent, la gloire de la chevalerie, les frivolités de la *dolce vita* ne font plus le poids. Il se sent irrésistiblement attiré vers le monde des exclus. Avant même d'y voir plus clair, il sait confusément certes, mais fermement, que là sera son chemin.

Un changement aussi radical dans les *valeurs* est pour François comme le passage d'un idéal à une passion. L'idéal, celui de jadis, était la gloire humaine. Désormais la passion va dévorer toute sa vie et provoquer en lui la quête de Celui qui en est l'origine. Lorsqu'après des jours et des nuits de prière tendue vers la lumière, il vient dans la chapelle de Saint-Damien, il regarde le crucifix pendu devant lui et il sent le regard du Christ l'envahir et ses lèvres s'ouvrir. Le mystère de cette rencontre ne sera jamais dévoilé par lui, sans doute parce qu'il en percevra lentement la profondeur en abolissant l'intervalle entre le regard et l'acte. François entend revêtir le Christ de la Passion que le lépreux a fait surgir en lui : le Christ sera toujours pour lui le crucifié, le pauvre, l'exclu. Il ne quittera plus des yeux le Christ de Saint-Damien jusqu'au jour où il recevra de lui les stigmates sur le mont Alverne.

Vingt ans après, en dictant son *testament,* François ne se souviendra que de ce point final : « Le Seigneur me donna ainsi à moi, frère François, de commencer à faire pénitence. Lorsque j'étais dans les péchés, il me semblait extrêmement amer de voir des lépreux. Et le Seigneur lui-même me conduisit parmi eux et je leur fis miséricorde. Et en m'en allant de chez eux, ce qui me semblait amer fut changé pour moi en douceur de l'âme et du corps ; et après cela, je ne restai que peu de temps et je sortis du siècle. »

Le changement intérieur que François éprouvait et poursuivait se manifestait au-dehors. En parcourant les rues de la cité et en mendiant son manger, il se trouvait en butte à la surprise des gens et bientôt à leur mépris. Son père, furieux d'être ainsi montré du doigt dans la personne de son fils, le cita en justice. Mais l'évêque le prit sous sa protection et c'est devant lui que le père et le fils se rencontrèrent. Jetant aux pieds de Pierre Bernardone l'argent qu'il avait encore et tous ses vêtements, François déclara : « Écoutez-moi tous et comprenez bien. Jusqu'à présent, c'est Pierre Bernardone que j'appelais mon père ; mais, dorénavant, je dirai *Notre Père qui es aux cieux.* » Et il partit tout nu. Le passé était désormais révolu, François suivait nu le Christ nu, selon le mot de saint Jérôme. Mais il n'entendait pas pour autant sortir de la société chrétienne et il voulait trouver sa propre voie en vivant parmi les hommes. L'Incarnation du Christ est en effet le lien entre deux aspects contradictoires : un mode d'être radicalement opposé à celui du monde et en même temps une acceptation de ce qu'est le monde présent (J. Miccoli, 56-58).

Conquis par une personne vivante, Jésus-Christ, qu'il cherchait depuis quatre ans, il éclate de joie car cette découverte est telle qu'il n'a plus besoin de personne d'autre. Il s'en souvient en dictant son testament : « Personne ne me montrait ce que je *devais* faire, mais le Très-Haut lui-même me révéla que je *devais* vivre selon la forme du saint Évangile. » L'enchaînement des facteurs historiques aboutissant à la conversion de François laisse deviner de sa part une marche en avant qui se confond avec une intériorisation continue – depuis Grégoire de Nysse, on tend à identifier l'*apex mentis* avec le *principale cordis.* Cette intériorisation l'a conduit à reconnaître dans le Crucifix de Saint-Damien la personne qu'il cherchait sans l'avoir trouvée encore aussi clairement. On comprend alors que la joie de François soit simple et totale. Il a trouvé. Et il veut désormais vivre de Jésus-Christ et sa joie est comme une dilatation de sa vie : *Vivre pour moi, c'est le Christ,* comme le disait saint Paul (Épître aux Philippiens : Ph 1, 21).

Thomas de Celano nous apprend que François, après avoir remis en état l'église de Saint-Damien, se rendit à la Portioncule pour y réparer la chapelle en piteux état. Il revêtit un nouvel habit, celui des ermites, avec la ceinture de cuir, le bâton en main et les chaussures aux pieds. « Mais un jour qu'on lisait dans cette église l'Évangile de l'envoi des disciples en prédication, le saint, qui était présent, comprit le sens global du passage et s'en fut, après la messe, demander au prêtre de lui expliquer. Le prêtre lui en fit le commentaire point par point. Et quand saint François entendit que les disciples du Christ ne doivent posséder ni or ni argent ni monnaie, qu'ils ne doivent emporter pour la route ni bourse ni besace ni pain ni bâton, qu'ils ne doivent avoir ni chaussures ni deux tuniques, qu'ils doivent prêcher le royaume de Dieu et la pénitence, transporté aussitôt de joie dans l'Esprit saint : "Voilà ce que je veux, s'écria-t-il, voilà ce que je cherche, ce que, du plus profond de mon cœur, je brûle d'accomplir." Séance tenante, notre Père saint, débordant de joie, passe à la réalisation du salutaire avis ; il ne souffre aucun retard à la mise en pratique de ce qu'il vient

d'entendre : il délace ses chaussures, quitte son bâton, ne garde qu'une tunique et remplace par une corde sa ceinture. Il se confectionne ensuite un habit reproduisant la forme de la croix pour chasser toute convoitise diabolique ; il le fit très rugueux pour crucifier ainsi la chair avec tous ses vices et ses péchés ; il le fit très pauvre et grossier, incapable d'inspirer quelque envie au monde » (*1 Celano,* 21-23. Cet événement eut lieu soit le 12 octobre 1208, à la Saint-Luc selon P. Gratien, *Études franciscaines*, 18, 388 ; soit à la Saint-Mathias 1209, le 24 février selon les bollandistes, Sabatier ou Boehmer).

La réflexion morale de François est donc vécue plus que pensée. Elle est passion plus que recherche de rectitude. C'est pourquoi il ne se juge plus et chante les louanges du Seigneur sans que la souffrance de la maladie ne puisse arrêter ce chant intérieur. Un soir, François en traitement pour ses yeux à Rieti, demanda à l'un de ses frères qui avait appris la cithare lorsqu'il était dans le monde, d'en emprunter une et de jouer de la belle musique : « Mon corps est affligé de bien lourdes souffrances ; je voudrais par ce moyen changer même la douleur physique en joie et en consolation spirituelle. » Le frère s'excusa. « N'en parlons plus », répondit François. Or, la nuit suivante, ne pouvant dormir, François entendit le chant exquis d'une cithare et fut rempli d'une joie extrême.

Le chroniqueur Richer de Sens rapporte qu'un jour François en voyage avec ses compagnons s'arrêta dans une ville pour y prêcher. Mais les gens, à voir cet homme vêtu d'un sac, le chassèrent de la ville en le traitant de fou. Alors dans la campagne, François voyant beaucoup d'oiseaux rassemblés là, leur adressa la parole. Aussitôt les oiseaux se groupèrent autour de lui et l'écoutèrent jusqu'au moment où il les bénit et leur dit de s'envoler. Les habitants de la ville l'apprirent et vinrent à leur tour (*1 Celano,* 58).

Au début de l'ordre, les frères demeuraient à Rivotorto, pauvres de tout. Ils allaient mendier leur pitance et François les entendait revenir chantant sur la route. Au milieu de la nuit, un frère cria au secours : « Je meurs. » François se leva et lui demanda : « Qu'as-tu, frère ? De quoi meurs-tu ? » – « Je meurs de faim. » Sur-le-champ, François fit préparer un repas et réveilla tous les frères ; il voulut que tous mangent avec l'affamé et tout se termina dans la joie.

Pour François, le monde est comme le visage de Dieu : pauvreté, souffrance, tribulation, la mort elle-même s'animent comme des personnes vivantes : dame pauvreté, sœur souffrance, frère feu, sœur la mort corporelle. Bien sûr la simplicité de cette joie se situe au terme d'une purification difficile. Ayant renoncé à tout désir de vivre pour soi, de s'occuper de soi, il s'engage en toute action avec une telle foi, une telle décision et une telle joie qu'il accepte tout parce qu'il est sûr avec le Seigneur de tout surpasser et de tout transformer.

Dans l'expérience spirituelle arrivée à ce point où le visible et l'invisible ne font qu'un dans une unité vivante, François réalise ainsi la présence totale à Dieu et, comme l'a écrit avec pénétration Louis Lavelle, « la vie spirituelle, selon saint François, est une sorte de miracle permanent ». Descendant de l'Alverne où il a reçu la visite du séraphin crucifié qui l'a marqué dans ses mains et ses pieds de la marque des clous et, dans son côté, d'une plaie profonde toujours ouverte, il chante un cantique dont le chant est tout fait de douleur et de compassion, mais dont on n'entend que la joie.

Le secret du miracle permanent, de l'exaltation dans la pauvreté absolue, du chant de joie au milieu des souffrances, du sourire dans les injures, ce secret réside, à coup sûr, dans la valeur une fois découverte et intensément vécue. Mais il réside également dans la vigueur de la marche en avant vers l'unité totale de soi dans l'amour qui ne laisse jamais apparaître une trace d'effort personnel. N'est-il pas là le signe de la liberté retrouvée ?

Il n'est donc pas étonnant de trouver dans les Admonitions de François le témoignage de ce qu'il vivait personnellement. Dans l'Admonition 3, il dit ce qu'est l'obéissance parfaite : « Le Seigneur dit dans l'évangile : Qui n'a pas renoncé à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple ; et : Qui veut sauver son âme la perdra. Il abandonne tout ce qu'il possède et perd son corps, l'homme qui s'offre lui-même tout entier à l'obéissance dans les mains de son supérieur. Et quoi qu'il fasse et dise dont il sait que ce n'est pas contre la volonté de ce supérieur – pourvu que ce qu'il fait soit bon –, c'est de l'obéissance véritable. Et si parfois le sujet voyait des choses meilleures et plus utiles à son âme que celles que le supérieur lui ordonne, qu'il sacrifie volontiers les siennes à Dieu et qu'il s'applique à accomplir en actes celles du supérieur. Car telle est l'obéissance de charité, parce qu'elle satisfait à Dieu et au prochain. Mais si le supérieur ordonnait au sujet quelque chose contre son âme, quoiqu'il ne lui obéisse pas, pourtant qu'il ne le quitte pas. Et si, à cause de cela, il supportait la persécution de quelques-uns, qu'il les aime davantage à cause de Dieu. Car celui qui supporte la persécution plutôt que de vouloir être séparé de ses frères demeure vraiment dans l'obéissance parfaite, parce qu'il livre son âme pour ses frères. Il y a, en effet, beaucoup de religieux qui, sous prétexte de voir des choses meilleures que celles que prescrivent leurs supérieurs, regardent en arrière et retournent au vomissement de leur volonté propre ; ce sont des homicides et, à cause de leurs mauvais exemples, ils font perdre beaucoup d'âmes » (*Écrits,* 95-97).

Commentant le Notre-Père, François exprime ce qu'il vit : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel, que nous t'aimions de tout notre cœur en pensant toujours à toi, de toute notre âme en te désirant toujours, de tout notre esprit en dirigeant vers toi toutes nos intentions, en cher-

chant en tout ton honneur, et de toutes nos forces en dépensant toutes nos forces et les sens de notre âme et de notre corps au service de ton amour et de rien d'autre » (*Écrits,* 279). Dans la première règle que dicta François, il redit encore une fois son propos : « Maintenant que nous avons quitté le monde, nous n'avons rien d'autre à faire que de suivre la volonté du Seigneur et de lui plaire » (*Écrits,* 163).

Un jour, peu après sa conversion, alors qu'il passait avec des frères près du château de Montefeltro, il entra dans la cour où étaient réunis de nombreux gentilshommes et chevaliers. Alors, monté sur un mur, il leur parla sur un thème de courtoisie : « Tanto è quel bene ch'io aspetto che ogni pena m'è diletto » (« Tel est le bien auquel j'aspire, que toute peine m'est plaisir », *Première considération sur les stigmates,* 1328-1329). Tout François est dans cette parole et tout le sens de sa joie et tout le sens de la prière citée au début : « Dieu tout-puissant, juste et miséricordieux, donne-nous à nous misérables, à cause de toi-même, de faire ce que nous savons que tu veux et de toujours vouloir ce qui te plaît. »

Saint Bonaventure

La réflexion morale de saint Bonaventure se présente sous un aspect très différent de celle de François d'Assise. Bonaventure a conscience de ce qu'il doit à son bienheureux père dans la recherche de la paix et de la sagesse chrétienne. « Quant à l'itinéraire à suivre, il n'est autre que l'amour très ardent du crucifié, cet amour qui ravit Paul au troisième ciel et le transforma tellement en Jésus-Christ qu'il pouvait dire : Avec le Christ je suis cloué à la croix. Je vis, ou plutôt non, ce n'est plus moi qui vis c'est le Christ qui vit en moi » (*Itinerarium mentis in Deum,* prologue, 3 ; trad. H. Duméry, 23). Maître en théologie, septième successeur de François à la tête de l'Ordre franciscain, Bonaventure entend mener sa réflexion en précisant tout d'abord la fonction spécifique du libre arbitre, en décrivant ensuite ce qu'est la rectitude morale implantée par Dieu dans la création de l'homme, en mettant enfin en pleine lumière l'illumination morale dont la charité est à la fois la racine et la fin ultime.

Le libre arbitre. Notre vie morale est tout ensemble recherche et rassasiement. Dès lors que nous nous ouvrons à travers la vérité des choses à la découverte de la vérité de Dieu, nous éprouvons le besoin de nous élever vers sa bonté en imitant l'amour qu'il est souverainement. La doctrine morale de Bonaventure a modifié profondément la métaphysique aristotélicienne dans sa prétention à rendre compte uniformément de toutes les activités de l'univers. D'une part, Bonaventure s'appuie sur l'héritage augustinien de l'illumination intellectuelle pour introduire une solution de continuité entre les principes qui commandent l'activité de la matière et ceux qui président à l'activité de l'esprit. D'autre part, en adoptant la morale de saint Anselme et sa notion de rectitude voulue pour elle-même, fonction essentielle du libre arbitre, il rejette le déterminisme finaliste qui régit l'ordre universel des causes secondes pour fonder la finalité libre de l'acte volontaire.

De plus, alors que la volonté-appétit est liée à l'ordre déterminé des tendances naturelles – elle inspire des actes nécessaires –, le libre arbitre se détermine par lui-même dans l'ordre des décisions libres ; ses actes sont essentiellement contingents. Et pour s'affranchir de la servitude métaphysique du déterminisme de la volonté-appétit, le libre arbitre s'élève au plan de la grâce. C'est à l'aide de la grâce que la fonction du libre arbitre devient spécifiquement morale avec ses motifs propres. L'influence de saint Anselme est donc capitale. Elle se révèle dans la structure attribuée au libre arbitre en tant qu'il est l'organe de la recherche du bien pour le bien. Elle se révèle aussi dans la fonction morale du libre arbitre qui trouve dans l'ordre surnaturel sa pleine perfection. La charité sera l'instrument qui permet au libre arbitre de trouver sa consécration définitive dans la vision béatifique.

Le libre arbitre est donc une fonction spécifique de l'homme : « Sans aucun doute le libre arbitre se manifeste seulement chez les êtres raisonnables, tant sous l'aspect de la liberté que sous l'aspect de l'arbitrage » (*In II Sent.,* d. 25, p. 1, a. un., q. 1 - II, 593). Sous l'aspect de la liberté, il n'est lié à aucun objet désirable, il peut désirer tous les objets désirables et rejeter tous les objets à fuir. Qu'il s'agisse du délectable, de l'utile ou du bien honnête, le libre arbitre en est le maître. Les animaux désirent le délectable et l'utile. Seul l'homme désire le bien honnête. La liberté consiste aussi dans la pleine maîtrise des actes. Nous pouvons mouvoir librement nos mains ou nos pieds ou tout notre corps, nous pouvons haïr ce que nous avons jusqu'alors aimé ou le contraire. Comme le dit Jean Damascène, les animaux sont plus agis qu'ils n'agissent (*De fide orthodoxa,* version de Burgundio de Pise, c. 41). L'homme, par contre, est maître de son action et de ses décisions.

Car sous l'aspect de l'arbitrage, le libre arbitre signifie plus qu'un jugement : « L'arbitre est un jugement au consentement duquel toutes les autres vertus sont mues et obéissent. Juger ainsi est le fait de la raison complète dont le rôle est de discerner entre le juste et l'injuste, entre ce qui est propre et ce qui est étranger à une chose. Or aucune puissance ne peut discerner le juste et l'injuste, sinon celle qui participe de la raison et peut naturellement connaître la souveraine justice, source de la règle du droit » (*In II Sent.,* d. 25, p. 1, a. un., q. 1, concl. - II, 593). Le libre arbitre signifie donc une décision libre. Pour Bonaventure, il est bien plus que l'appétit raisonnable d'Aristote, dont le déterminisme s'arrête au seuil de la volonté du bien. Au-delà, nous sommes dans le domaine de

l'illumination qui rompt la continuité métaphysique de l'univers du Philosophe. Le libre arbitre est donc une fonction spécialisée qui ne se distingue pas de la raison et de la volonté et dont les éléments constitutifs sont la raison, la réflexion sur soi et la décision volontaire. La raison est la faculté du jugement moral qui dépasse la volonté-appétit. La réflexion sur soi est la connaissance réfléchie par laquelle tant la raison que la volonté ont le pouvoir de se connaître et de se mouvoir. C'est le pouvoir de réflexion morale : « C'est le pouvoir *(virtus)* qui commande à la raison et à la volonté, et qui régit l'une et l'autre ; son acte premier n'est ni de discerner ni de vouloir, mais de réfléchir sur l'un et l'autre, de les mouvoir et les régir, c'est-à-dire que c'est l'acte par lequel on veut discerner et on veut vouloir » (*In II Sent.,* d. 25, p. 1, a. un., q. 2 - II, 595). Le troisième élément est la décision volontaire. Ainsi la liberté a donc sa source dans la raison et la volonté. Elle commence dans l'une et s'achève dans l'autre (cf. *In II Sent.,* d. 25, p. 1, a. un., q. 6, concl. - II, 605). Le libre arbitre est donc le pouvoir de la spécification morale dernière et irrévocablement libre de la volonté.

À l'égard de tous ses objets, du bien moral naturel au bien moral des vertus surnaturelles, jusqu'à l'objet de la vision béatifique, le libre arbitre est appelé à déterminer l'acte conforme à la rectitude et dans l'intention spécifiquement morale de la rectitude. Or selon Bonaventure, qui suit en cela Augustin, le privilège du libre arbitre est moins de pouvoir choisir entre le bien et le mal que de pouvoir choisir le bien pour le bien. C'est là l'objet par excellence de l'autodétermination, l'objet essentiel et inaliénable de notre liberté. Bonaventure réunit ainsi la justice morale définie par saint Anselme au bien honnête, objet de la morale aristotélicienne. Il le fait en distinguant la volonté-appétit et le libre arbitre, la volonté naturelle et la volonté élective. « Il entend ainsi faire nettement la part entre la finalité universelle et nécessaire à laquelle l'homme participe par sa nature et la finalité proprement morale que l'homme est appelé à poursuivre librement » (J. Rohmer, *La Finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot,* p. 196). Les deux volontés procèdent d'un même pouvoir, mais elles diffèrent par leurs motifs : le désir naturel du bonheur qui est nécessaire et la volonté de la vertu qui est contingente. Elles diffèrent aussi par leurs objets : le bien *ratione commodi* et le bien *ratione honesti.*

La fonction morale du libre arbitre consiste donc à nous faire poursuivre notre fin dernière par une volonté d'honnêteté, à nous élever par l'usage moral de notre liberté à un plan supérieur à celui de l'appétit naturel du bonheur. Dans l'intention de la volonté délibérée, la gloire de Dieu se substitue comme fin morale première à la béatitude. Elle devient l'objet propre de la volonté morale essentiellement désintéressée, identifiée avec l'amour de bienveillance et d'amitié. La charité parfaite a donc la primauté dans la morale de Bonaventure.

La rectitude morale. Dans le *prooemium* à sa Lecture (*In II Sent,.* II, 4-6), Bonaventure expose d'une manière très dense la condition de l'homme, en partant de l'Ecclésiaste (7, 30) : « Dieu a fait les hommes droits, mais eux, ils ont cherché une foule de complications. » Dieu a fait l'homme droit, c'est-à-dire que la création et la rectitude viennent de Dieu. L'Ecclésiaste 17, 1-2 explique la condition de l'homme. Dieu a créé l'homme de la terre, quant au corps ; il l'a fait à son image, quant à la nature de l'âme ; il lui a donné de se tourner vers lui, quant à la grâce surajoutée qui tourne l'âme vers Dieu par les vertus ; c'est pourquoi il ajoute : Comme lui-même il l'a revêtu de force. Dieu n'a pas seulement donné à l'homme la possibilité de la rectitude en lui conférant son image et sa ressemblance ; il l'a fait droit en le tournant vers lui. Ainsi l'homme est droit quand son intelligence atteint à la vérité souveraine par la connaissance, quand sa volonté se conforme à la souveraine bonté par l'amour, quand sa force prolonge la souveraine puissance par l'action. L'homme est entièrement tourné vers Dieu.

« En premier lieu donc, l'homme est droit lorsque son intelligence atteint à la souveraine vérité, non par un rassasiement plénier, mais par une imitation. Car si la vérité, comme le dit saint Anselme, est la rectitude perceptible par l'esprit, et si l'on ne peut atteindre à la rectitude qu'en étant droit, nécessairement lorsque notre intellect atteint la vérité, il est rectifié. » Il l'atteint en se tournant en acte vers la vérité. Or la vérité en acte est l'identité de la chose et de notre intellect. Notre intelligence tournée vers la vérité est rendue vraie et ainsi identifiée à la vérité ; si elle est identifiée à la rectitude, elle est rectifiée. Ainsi sans vérité nul ne juge droitement comme Augustin le dit dans le *De vera religione,* qui regarde la vérité juge droitement, comme le dit le Seigneur à Simon : « Tu as bien jugé » (Luc 7, 43) (Augustin, *De vera religione,* c. 31, n. 57 [*Patrologie latine* 34, 147]).

« De la même manière, l'homme est rectifié lorsque sa volonté se conforme à la souveraine bonté. Or la souveraine bonté est la souveraine équité ou justice : meilleur est quelqu'un, plus il est juste. Or, comme le dit saint Anselme, "La justice est la rectitude de la volonté" (*Dialog. de lib. arbitr.,* c. 3 [*Patrologie latine* 158, 494]) et rien n'est conforme à la rectitude sinon ce qui est droit. Donc puisque la volonté est conformée à la bonté et à l'équité souveraine, elle est nécessairement rectifiée. » Or elle est conformée lorsqu'elle se tourne vers elle par amour. Hugues de Saint-Victor le dit : « Je sais, mon âme, que si tu aimes quelque chose, tu es transformée en sa ressemblance » (*De arrha animae* [*Patrologie latine* 176, 954]). Qui donc aime la bonté est rectifié, comme il est dit dans le Can-

tique 1, 3 : *Les cœurs droits t'aiment.* Les cœurs droits se tournent vers la bonté et la bonté s'incline vers eux. Ainsi l'âme qui l'expérimente s'écrie : « Dieu est bon pour Israël, pour les hommes au cœur pur » (Ps 72, 1). Et parce que seuls les cœurs droits en font l'expérience, *la louange convient aux hommes droits* (Ps 32, 1).

« Tout aussi bien, l'homme est rectifié quand sa force prolonge la souveraine puissance. Ce qui est droit se tient entre les extrêmes. Or les extrêmes sont le premier et le dernier, l'alpha et l'omega, le principe et la fin. Entre eux le milieu est l'opération par laquelle on parvient à la fin. La force est donc droite dont l'opération part du premier principe et aboutit à la fin ultime. Parce que la force divine agit toutes choses et pour Dieu, elle est suprêmement droite en opérant. Or rien ne prolonge ce qui est droit que ce qui est droit. Notre force prolonge la souveraine puissance et par ce fait elle est rectifiée et ainsi l'homme non seulement est fait droit, mais il devient recteur et roi, Deutéronome 33, 5 : "Il y aura auprès du très droit un roi lorsque se seront rassemblés les chefs du peuple et en même temps les tribus d'Israël." Ceci se réalisera dans la gloire quand notre force prolongera la force divine. Alors nous serons tout-puissants dans notre volonté, comme Dieu l'est de la sienne et nous serons donc tous des rois. Et à tous est promis le royaume des cieux. »

« Dieu a donc fait l'homme droit lorsqu'il le fit tourné vers lui. Car dans cette conversion à Dieu, l'homme n'était pas seulement rectifié à l'égard de ce qui le dépasse, mais aussi à l'égard de ce qu'il dépasse. » Car l'homme est établi au centre, alors que fait pour Dieu et tourné vers lui et lui étant soumis, toutes choses lui sont soumises de sorte que Dieu a soumis toute vérité créée à son intelligence pour qu'il la juge, toute bonté à son affection pour qu'il en use, toute force à sa puissance pour qu'il gouverne.

L'intelligence tournée vers la vérité divine revendique la sagesse par laquelle il juge toutes choses selon ce que dit la Sagesse 7, 17-21 : « Ainsi m'a-t-il donné une connaissance exacte du réel. Il m'a appris la structure de l'univers et l'activité des éléments, le commencement, la fin et le milieu des temps, les alternances des solstices et les changements de saisons, les cycles de l'année et les positions des astres, les natures des animaux et les humeurs des bêtes sauvages, les impulsions violentes des esprits et les pensées des hommes, les variétés des plantes et les vertus des racines. Toute la réalité cachée et apparente, je l'ai connue ». Ainsi Adam imposa un nom à toutes choses.

Dieu soumit à la volonté d'Adam toutes choses pour qu'il en use et puisse les mettre à son usage et à son utilité, ainsi Psaumes 8, 8 : « Tu as tout mis sous ses pieds. » De même l'Apôtre dans 1 Corinthiens 3, 22 : « Tout est à vous. »

Dieu soumit toutes choses pour que l'homme les gouverne, Genèse 1, 28 : « Soumettez-vous la terre et dominez sur les poissons des mers et sur les oiseaux du ciel. »

Ainsi ce que dit la Genèse 1, 26 est-il vrai : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, etc. »

« Dieu a donc fait l'homme droit, quand il l'a fait semblable à lui en le tournant vers lui et ainsi il l'a fait le maître de toutes choses » (*In II Sent.*, prooem. - II, 5).

L'illumination morale. La charité qui, pour Bonaventure, est la consommation de la fonction morale du libre arbitre, renferme les deux amours dont parlait saint Anselme, l'amour de concupiscence, source de l'appétit naturel, et l'amour de bienveillance, source de la volonté libre, parce que la grâce informe tout à la fois ces deux amours et les consomme dans la possession de Dieu. Or l'ultime détermination qui rend la volonté capable de vouloir efficacement le bien et de le réaliser est la vertu. Ainsi se pose dans l'ordre du bien le problème qui se pose dans l'ordre du vrai. L'homme, pour Bonaventure, est incapable de saisir le vrai par ses seules forces. Est-il capable de faire le bien sans le secours de Dieu ? « C'est là le problème capital de la morale bonaventurienne » (Gilson, *Saint Bonaventure,* p. 406). « Je dis que cette lumière éternelle est le modèle exemplaire de toutes choses, et que l'âme élevée, à l'exemple de l'âme des meilleurs philosophes anciens, y parvient. En cette lumière, les exemplaires des vertus se présentent en premier lieu à l'âme. Comme dit Plotin, en effet, il est absurde que les exemplaires des autres choses soient en Dieu et non les exemplaires des vertus » (*Hexaemeron,* coll. 6, n. 6. - V, 361 ; trad. M. Ozilou, 214). Les archétypes divins agissent sur notre âme dans l'ordre de l'action comme dans l'ordre de la connaissance. « Ces vertus sont imprimées dans l'âme par cette lumière exemplaire et descendent dans la puissance cognitive, dans la puissance affective, dans la puissance opérative. De la sublimité de la pureté est imprimée la pureté de la tempérance, de la beauté de la clarté, la sérénité de la prudence, de la force de la vertu, la stabilité de la constance, de la rectitude de la diffusion, la suavité de la justice. Telles sont les quatre vertus exemplaires dont traite la Sainte Écriture, dont Aristote ne sut rien, mais que connaissaient les meilleurs philosophes anciens » (*Hexaem.,* coll. 6, n. 10 - V, 362 ; trad., 215-216).

Nous connaissons désormais l'origine des vertus. Comment s'établissent-elles dans notre âme ? Tous les philosophes s'accordent en ceci que l'âme apporte en naissant des facultés ou aptitudes naturelles d'où émergent les vertus ; ces aptitudes se développent par l'exercice. L'âme est ainsi rendue capable d'agir selon ce que lui dit sa conscience. Comme une marque laissée par Dieu dans son œuvre, notre volonté possède les germes des vertus morales. À mesure qu'elle les développe par

l'exercice, elle est rectifiée et Dieu vient recueillir ces germes et les transfigurer par le don gratuit des vertus théologales (cf. *In II Sent.*, d. 25, p. 1, dub. 1. - II, 607). Les vertus morales, telles que les philosophes les définissent, tiennent à notre âme par une racine naturelle, la rectitude innée de la volonté qui nous confère une aptitude au moins imparfaite à accomplir le bien. Cette disposition innée se développe ensuite grâce à l'exercice et à la répétition de ses actes, d'où les vertus cardinales. Mais il peut se produire alors, si la grâce introduite en nous par les trois vertus théologales vient informer notre âme, que ces mêmes vertus cardinales naturelles se trouvent confirmées, pleinement développées et menées jusqu'à leur perfection par ce don divin. Mais elles n'atteignent « leur parfait achèvement que par l'une et l'autre cause, c'est-à-dire par la grâce et la répétition d'actes » (cf. *In III Sent.*, d. 33, a. un., q. 5, concl. - III, 723). La grâce est capable de les faire surgir là même où leur racine naturelle existe seule et où leurs *habitus* font encore complètement défaut. Comme la pluie pénétrant dans le sol où reposent les graines en fait germer les plantes et les conduit jusqu'à leur pleine fructification, ainsi la grâce descendant au sein de l'âme éveille les raisons séminales des vertus qui dorment encore en elle et les fait porter tous leurs fruits : « Et si même la terre a germé autrement, mais que le manque d'eau ait desséché les plantes, alors la pluie qui survient les fait revivre » (cf. *In III Sent.*, d. 23, a. 2, q. 5, ad. 6. - III, 500).

Bonaventure a résumé avec une grande densité sa position dans le *Breviloquium* : « La charité elle-même est racine, forme et fin des vertus, les reliant toutes à la fin ultime et les unissant toutes ensemble, entre elles et avec ordre, elle est donc le poids de toute inclination ordonnée et le lien de l'union parfaite, elle garde l'ordre dans les divers objets à aimer quant à l'affectivité et quant aux œuvres ; elle possède l'unité dans l'*habitus* en n'ayant qu'une seule fin et un unique et principal aimé, ce qui constitue la raison d'aimer tous les autres objets qui par le lien de l'amour sont ordonnés à être réunis en seul Christ tête et corps, qui contient en lui-même l'universalité des sauvés » (*Brevil.*, p. 5, c. 8, n. 5. - V, 194 ; trad. J. P. Rézette, p. 87-89).

Étienne Gilson nous livre la conclusion : « Ainsi Dieu achève continuellement la nature comme nature. L'âme est donc ouverte vers Dieu. En découvrant sa fragilité originelle, elle découvre en même temps la présence de Dieu et en le rejoignant, elle atteint la perfection dans les opérations qu'elle accomplit » (*La Philosophie de saint Bonaventure,* Paris, 2e éd., 1943, p. 346).

● **Bonaventure :** *Opera omnia,* éd. crit. Florence, Quaracchi, 10 vol. (1882-1902) : t. I-IV, *Commentaire sur les Sentences* ; t. V., *Questions disputées, Conférences,* traités *Itinerarium mentis in Deum* ; et *De reductione artium ad theologiam* ; t. VI-VII, *Commentaires de l'Écriture* ; t. VIII, *Opuscules de spiritualité* ; t. IX, *Sermons divers* ; t. X, textes complémentaires, dont Index général pour les t. I-VI. — Une réportation différente, aux divergences non négligeables, des *Conférences sur l'Hexaëmeron* a été publiée par F. Delorme, Florence, Quaracchi, 1934. — Mise à jour de la question des sermons dominicaux : J. G. BOUGEROL, *Sermones dominicales,* Paris, 1977. — Œuvres d'intérêt philosophique en trad. *Breviloquium* (condensé très succinct et très clair du vaste *Comm. des Sent.)*, texte lat., trad. fr., introd. et notes, sous la dir. et avec introd. gén. J. G. Bougerol, Paris, 8 vol., 1967 ; *Itinéraire de l'esprit vers Dieu,* texte lat., trad. fr., introd. et notes H. Duméry, Paris, 1967 ; *Les Six Lumières de la connaissance humaine* (= De reductione artium), texte lat., trad. fr., introd. et notes P. Michaud-Quantin, Paris, 1971. — *Questions disputées sur le savoir chez le Christ* (le traité d'épistémologie philosophique de Bonaventure, avec notamment la *Qu. IV*), trad. fr., introd., notes et append. E. Wéber, Paris, 1985. — *Das Sechstagewerk (Conf. in Hexaëm)*, texte lat. et all., trad. et éd. W. Nyssen, Munich, 1964.
François d'Assise : *Écrits,* Paris, Le Cerf « Sources chrétiennes », 285, 1981, 2e éd., 1999. — *Opuscules de Saint-François,* Paris, Éd. franciscaines, 1945. — *Cantique des créatures...,* Paris, Éd. franciscaines, 1970. — *Les Fioretti de saint François,* Paris, Éd. franciscaines, 1967. — *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition,* éd. K. Esser, Grottaferrata, 1976. — *Documents,* éd. D. Vorreux & T. Desbonnets, Paris, 1968, 1981.

► **Bonaventure :** BOUGEROL J. G., *Introduction à l'étude de saint Bonaventure,* Paris, 1961 ; *Saint Bonaventure. Un maître de sagesse,* Paris, 1966. — GILSON É., *La Philosophie de saint Bonaventure,* Paris, Vrin, 3e éd., 1953. — PARISOLI L., *La Philosophie normative de Jean Duns Scot : droit et politique du droit*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2001. — QUINN J. F., *The Historical Constitution of Saint Bonaventure's Philosophy,* Toronto, 1974. — RATZINGER J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura,* Munich / Zurich, 1959. — WEBER E. H., *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273),* Paris, 1974 ; *S. Bonaventura 1274-1974,* éd. J. G. Bougerol, Rome, Grottaferrata, 1974 (5 vol., dont le dernier consacré à la bibliogr. générale [4 842 numéros] de Bonaventure).
François d'Assise : ENGLEBERT O., *Vie de saint François,* Paris, Albin Michel, 1982. — FLOOD D., *Frère François et le mouvement franciscain,* Paris, Éditions Ouvrières, 1983. — FORTINI A., *Nova vita di san Francesco,* 5 vol., Assise, 1959. — LAVELLE L., *Quatre Saints,* Paris, Albin Michel, 1951, chap. II, 57-91. — MANSELLI R., *Saint François d'Assise,* trad. fr., H. Louette, Paris, 1981. — MICCOLI G., *Francesco d'Assisi,* Turin, 1991. — PUTALLAZ F.-X., *Figures franciscaines,* Paris, Le Cerf, 1997. — ROHMER J., *La Finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot,* Paris, 1939.

Jacques Guy BOUGEROL

→ *Charité , Direction de conscience ; Grâce ; Moyen Âge ; Sens moral , Théologie morale.*

FRATERNITÉ

« En comparaison avec les idées de liberté et d'égalité, l'idée de fraternité a eu moins de place

dans la théorie de la démocratie. Beaucoup voient en la fraternité un concept moins précisément politique, qui ne définirait aucun des droits démocratiques... » Cette constatation, formulée par le philosophe John Rawls dans sa *Théorie de la justice* (1971, 105) frappe quiconque se penche sur la triade républicaine : la philosophie politique s'est beaucoup occupée de liberté et d'égalité, mais considérablement moins de la fraternité, toujours un peu à l'ombre de ses deux sœurs. Bien plus, certains philosophes de la morale s'attachent à cette troisième valeur en opposant sa dimension relationnelle à la logique individuelle des droits politiques : face aux insuffisances de la justice, cette « froide et jalouse vertu » (Hume), elle apporterait la réponse à un besoin autre, et peut-être plus essentiel, que l'égale autonomie de chacun sous-tendue par les deux premiers principes de liberté et d'égalité (Baier, 1994, 19).

Si tel était le cas, la présence de ce terme dans la devise résumant les principes de citoyenneté pourrait avoir quelque chose d'incongru. En effet, s'il est bien vrai qu'il existe en chaque être humain des nécessités relationnelles tout autant que d'indépendance, il est plus difficile de concevoir les attentes concrètes auxquelles les institutions devraient apporter une réponse, au regard de l'idée de fraternité ainsi conçue. Sentiment communautaire diffus et imprécis plus que principe de droit, la fraternité justifierait la désaffection, et même la méfiance à laquelle elle a été soumise dans la philosophie politique. Certains écartent d'ailleurs dès le XIXe s. la notion de fraternité comme un sentiment mal à sa place dans les principes de citoyenneté, faisant trop bon marché des libertés individuelles et mal assorti aux deux autres principes. Ainsi le philosophe britannique James Fitzjames Stephen, qui rejette la générosité diffuse d'une fraternité à la fois trop communautaire et abstraite, ou encore Vacherot, qui écrit : « La liberté et l'égalité sont des principes, tandis que la fraternité n'est qu'un sentiment. Or tout sentiment, si puissant, si profond, si général qu'il soit, n'est pas un droit ; et il est impossible d'en faire la base de la justice... » (1860, 9).

Le sens de la fraternité

C'est donc peut-être la justice, et non la fraternité, qui devrait figurer comme troisième terme, la triade « liberté, égalité, justice » ayant d'ailleurs été parfois utilisée, avant que ne soit fixée celle que nous connaissons (Morris, « Sources and development of a slogan », 1973, 334). Cette triade aurait toutefois moins de force, l'idée de justice contenant les deux premiers termes, et ne constituant pas véritablement un troisième principe. Il semble donc plus fécond de poursuivre la voie tracée par des interprétations moins sentimentales et aporétiques de la fraternité, telle celle apportée par le philosophe Alfred Fouillée, qui en fait, précisément, un principe moral et juridique de justice sociale. Les historiens qui se sont consacrés à l'étude de la fraternité dans la Révolution française et dans la pensée politique immédiatement ultérieure (Marcel David et Mona Ozouf particulièrement) nous montrent des tensions similaires dans l'interprétation du mot, dès l'aube de la fraternité révolutionnaire. En effet, s'ils peignent les dangers d'une fraternité destinée à bercer d'illusion plutôt qu'à concevoir les problèmes agitant une communauté politique déterminée, fraternité « identitaire », ou « fusionnelle », représentant la négation des droits individuels, l'exaltation patriotique, voire l'appel à la violence, ils la présentent toutefois aux prises avec d'autres conceptions d'une fraternité républicaine, revendicatrice de droits, et demandant leur élargissement à tous, sur le mode du contrat.

Quant à John Rawls, à qui l'on doit d'avoir redonné avec sa *Théorie de la justice* une nouvelle vigueur à la philosophie politique en notre siècle, s'il note, dans les lignes citées, que l'idée de fraternité ne tient jusqu'ici que peu de place dans la théorie démocratique, c'est pour en proposer quant à lui une interprétation en tant que principe normatif fondamental, complémentaire du principe d'égale liberté. Le principe ralwsien de fraternité, ou « de différence », affirme ainsi que l'égalité des « biens sociaux premiers » (c'est-à-dire des conditions et moyens dont chacun a besoin pour réaliser une vie qui ait pour lui ou elle un sens : revenus, pouvoir, bases sociales du respect de soi) est préférable, sauf si des inégalités sont bénéfiques aux plus défavorisés (en stimulant la productivité, par exemple). De ce principe qui implique que la justice d'une société se mesure au sort des plus défavorisés, Rawls écrit : « Le principe de différence [...] semble bien correspondre à une signification naturelle de la fraternité : à savoir, à l'idée qu'il faut refuser des avantages plus grands, s'ils ne profitent pas aussi à d'autres moins fortunés » (1971, 105).

Nous nous trouvons ainsi devant l'une des conceptions possibles de la fraternité démocratique, qui n'a toutefois pas reçu d'écho dans la philosophie politique. Pour que cette conception puisse être envisagée par rapport à d'autres interprétations concurrentes, pour que la fraternité puisse véritablement jouer un rôle dans la théorie politique et démocratique, il faut que s'opère le passage de l'imprécision d'une valeur conceptuellement insaisissable, lestée de langage imagé, à la formulation explicite des différentes conceptions qui peuvent en être données en tant que principe. Ce déplacement serait aussi celui de l'image des frères vers le concept abstrait, passage d'autant plus nécessaire que la métaphore des frères pourrait être lue comme une exclusion des sœurs. Or la fraternité se distingue des principes de liberté et d'égalité précisément parce qu'au contraire de ces termes, elle ne fait pas l'objet de débats théoriques orientés à découvrir et à élucider les différents sens

qu'elle recouvre. *Liberté* et *égalité* constituent ce qui a été appelé, dans la philosophie en langue anglaise, des « concepts essentiellement contestés », à savoir des termes qui sont le lieu d'enjeux philosophiques. Pour la *fraternité,* concept chaud de cohésion sociale, évoquant tout ensemble bienfaisance et union devant le danger, humanisme à tendance universelle et attachement communautaire, ou ferveur nationale, la notion n'est jamais employée comme concept essentiellement contesté, comme lieu d'enjeux idéologiques bien définis. Bien plus, le terme pourrait sembler constituer un cas particulier de *concept essentiellement incontesté,* à savoir de terme dont il serait dans la nature de n'être employé que comme ressource rhétorique ultime, pour taire la réflexion plutôt que pour la clarifier.

Les nombreux qualificatifs accolés au mot semblent indiquer qu'il joue ce rôle, que ce soit « fraternité universelle », « fraternité de combat », « fraternité solidaire », « libre fraternité » (Condorcet), « fraternité virile » (Montherland), ou « fraternité plurielle », trouvée dans un écrit de théorie sociopolitique en quête de solidarité et de tolérance (Martinelli), c'est le terme qualificatif qui est porteur de sens, celui de fraternité n'étant là que pour signaler : « Attention ! Ce qui suit (ou précède) constitue une valeur dont nous devrions tous, *sans conteste,* nous réclamer. »

À l'absence de réflexion sur le sens de ce mot cri de ralliement contribue le caractère multiple et paradoxal des références qu'il suggère. La métaphore fraternelle nous a été léguée par le langage religieux et des corps de métier de l'Ancien Régime, tout en étant associée à l'un des moments essentiels de sa chute (dans le domaine politique, le mot fraternité suscite presque automatiquement la référence à la Révolution française, même si la devise républicaine n'est adoptée qu'en 1848). Parmi les analogies constitutives du paysage imaginaire du politique, la métaphore fraternelle est certes porteuse des valeurs des *modernes,* en ce qu'elle se situe clairement dans la nouvelle dimension horizontale qui est venue remettre en cause, particulièrement de par l'axe gauche/droite, l'ordre vertical traditionnel dominant jusqu'à la Révolution française. Mais la fraternité évoque également les modes hiérarchiques des associations religieuses et appartient tout autant aux credos harmonieux, plus spécifiquement attachés à la philosophie politique classique et à la recherche de la vertu. De même que la chronologie de la perception du politique lie la fraternité aussi bien aux *anciens* qu'aux *modernes,* les institutions les plus traditionnelles donnent la main, à travers, le terme à celles de la modernité. Une sorte de continuité peut être tracée, qui donne certainement toute sa force imagée au mot. Ainsi l'historien William Sewell montre-t-il l'efficacité de cette passerelle tendue entre deux mondes idéologiques : « Le mot fraternité [...] servit parfaitement de trait d'union entre le langage des corps de métier et les expressions révolutionnaires, car il était senti comme évoquant des valeurs révolutionnaires, tout en faisant partie du vocabulaire traditionnel des corporations de l'Ancien Régime. Il a ainsi apporté une respectabilité révolutionnaire au sens traditionnel de solidarité des corps de métier, celui-ci donnant à son tour un contenu plus spécifique au terme révolutionnaire de "fraternité" » (1980, 205).

La fraternité, métaphore vive

Pour que le concept politique de fraternité puisse être clairement formulé autrement que comme un vague sentiment, les différentes conceptions implicites dans des usages s'appuyant sur l'une ou l'autre des références citées doivent être soumises à analyse. La philosophie politique peut alors se consacrer à élucider quelle est la conception la plus cohérente, de façon similaire au travail qu'elle accomplit depuis longtemps sur les principes de liberté et d'égalité.

Ceci constitue une tâche complémentaire au patient labeur de reconstruction des usages effectué par les historiens, mais ne s'y résume pas. Pour la mener à bien, en effet, plutôt que de suivre le lent cheminement de la notion dans la rhétorique politique, il est plus fructueux d'aller encore en amont, d'analyser le fonctionnement de la notion comme *métaphore vive* (Ricœur), et de montrer le rapport instauré par le métaphorique entre le dynamisme de la référence familiale, inductrice de sens, et le champ conceptuel politique. Il peut ainsi être montré à la fois le potentiel sémantique apporté par l'image des frères, et son dépassement conceptuel dans le politique.

Exprimant une tension, la métaphore n'est pas simple comparaison : elle fonctionne sur le double mode de la similitude et de la disparité ; par la juxtaposition inattendue de termes, elle met autant en lumière leur espace d'incompatibilité que leur affinité. Pour la fraternité citoyenne, s'il y a métaphore *vive,* c'est à la fois par la présence de l'image de la famille et par l'évidence que nous ne sommes *pas* une famille, puisque le propre du rapport politique est qu'il nous lie à un tiers impersonnel, et non au « toi » concret du frère. Or cette nécessité de considérer tout « autre » abstrait dans la relation de citoyenneté comme quelqu'un ayant des droits concrets à des ressources que nous partageons avec lui/elle, constitue une tension essentielle au politique que la métaphore fraternelle, la fraternité, semble appelée à exprimer. Cette tension se définit entre le point de vue impersonnel – celui qui définit des institutions équitables reposant sur l'égale valeur de toutes les sœurs, de tous les frères – et le point de vue personnel de chacun des frères ou sœurs sur ce qu'ils considèrent être le sens de leur vie pour eux-mêmes, d'abord, pour les autres, ensuite. La fraternité politique pose ainsi le problème de la juste relation entre la perspective personnelle et la perspective impersonnelle, et des institutions permettant de rendre justice à l'égale

importance de chaque être, sans demander de sacrifice matériel ou symbolique inacceptable d'aucun d'entre eux.

La fraternité comme concept politique se dessine donc, au travers de ces deux dimensions, comme posant la question de la définition d'institutions auxquelles chacune des sœurs, chacun des frères, et l'ensemble d'entre elles et eux, puisse *prendre part,* ceci aux deux sens du terme : *1)* celui de retirer une part des intérêts symboliques, identitaires, comme matériels qu'elles gèrent (c'est-à-dire que chacun d'entre eux puisse les considérer équitables du point de vue personnel) ; *2)* celui de participer – au moins idéalement – à la définition de leurs principes recteurs (c'est-à-dire que chacun d'entre eux puisse les considérer justes du point de vue impersonnel). La relation entre frères (et sœurs) et sa toile de fond, la famille, alimentent en effet le concept de fraternité par deux ensembles de références, dont la présence conjointe exprime cette tension essentielle au politique : En *premier lieu,* les frères et sœurs *reçoivent une part* des biens familiaux, biens nécessairement limités. La fraternité, dans la perspective distributive du partage, c'est la justice distributive concrète, qui fournit les ressources nécessaires à la réalisation de l'être pour la liberté de chaque sœur ou frère, qui leur permet d'exercer leurs caractéristiques de perfectibilité. La fraternité repose dans cette perspective sur les notions de réciprocité et de mutualité des frères et sœurs les uns envers les autres, mutualité et réciprocité de reconnaissance, tout comme mutualité et réciprocité de droits et de devoirs. En *second lieu,* les frères *prennent part* aux biens symboliques et matériels familiaux, et adoptent une perspective sur l'équité des normes qui en gèrent la distribution. Participant aux bénéfices et aux devoirs de la famille, les frères et sœurs ne le font en situation ni d'homogénéité parfaite de critères ni d'égalité absolue. La famille est le lieu où chacun est traité partiellement, en tant qu'individu singulier, où chaque sœur, chaque frère se distingue des autres, détermine son identité narrative, pratique, linguistique, et comme être doué de raison et capable d'évaluation morale, de travail de perfection sur soi-même, d'interaction avec les autres. Les termes équitables définis par la perspective distributive n'auraient guère besoin d'être formulés si n'intervenait cette autre caractéristique, à savoir l'individualisation des perspectives que chacun des frères et sœurs entretient tout autant sur ses propres intérêts que sur ceux du groupe. Identiques dans leur statut fraternel, cette identité n'implique pas la mêmeté, ni des intérêts, ni de la définition de ces intérêts, ni de la disposition à les sacrifier, dans une perspective d'altruisme, ni, enfin, de ce qu'il est considéré que l'altruisme exige.

La seconde dimension de la fraternité appliquée au domaine du politique concerne par conséquent la façon dont sont gérés non seulement les conflits quant à la distribution de biens et ressources rares (dans une situation d'altruisme nécessairement limité, étant donné le processus d'individualisation identitaire des frères et sœurs), mais aussi les conflits quant à la liste des biens fondamentaux qui doivent faire l'objet d'une distribution particulièrement rigoureuse (conflits qui naissent en l'absence d'une homogénéité parfaite de critères et de conceptions de la vie bonne). La fraternité, dans cette seconde perspective identitaire, concerne les conflits non seulement quant aux modalités de partage mais aussi quant aux biens mêmes à partager. Elle porte donc sur le contenu de la justice distributive dans la perspective de chacun, de chacune. Sera donc considérée plus fraternelle la société dont les institutions permettront le mieux à chacune et chacun de s'y reconnaître, du point de vue des valeurs essentielles sur lesquelles elles reposent, et en vertu desquelles le partage des ressources est effectué. La fraternité, dans les deux dimensions du partage et de l'identité signalées, pose la question des conditions auxquelles la société considérée est juste. Dans cette double perspective, tout partage qui ne tiendrait pas compte de la dimension identitaire, et de la façon dont celle-ci complique la perspective sur les valeurs essentielles affectant la liste des biens à partager, serait injuste : la fraternité oblige donc à poser concrètement le problème des conditions de compatibilité, dans une société déterminée, des principes de *justice* et de *tolérance.*

Les différentes conceptions du concept politique de fraternité

Quant aux différentes *conceptions* du concept normatif de fraternité ainsi conçu comme une interrogation des frères et sœurs sur la justice des institutions qui les gouvernent, trois grandes tendances peuvent être signalées.

En premier lieu, la *fraternité-critique,* qui fait de cette position d'interrogation une fin et non un moyen, et qui vit dans l'obsession de l'impossible réconciliation de pouvoir et liberté, de l'irréalisable réponse institutionnelle et contraignante juste au vivre ensemble. Dans cette perspective, la métaphore fraternelle représente l'émancipation de tout père. L'horizon utopique projeté est alors celui de la société comme *association volontaire*, où la raison et les raisons de chacun(e) compteraient toutes pour autant. Cette fraternité libertaire, personne ne l'a certainement mieux exprimée que La Boétie, pour qui « s'il y a rien de clair ni d'apparent », c'est que la nature « nous a tous faits de mesme forme et, comme il semble, à mesme moule, afin de nous entreconnoistre tous pour compaignons ou plustost pour freres », ce qui entraîne l'absurdité de toute obéissance, pour volontaire qu'elle soit : « Il ne faut pas faire doute que nous ne soions tous naturellement libres puis que nous sommes tous compaignons. Et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude nous aiant tous mis en compaignie » (*De la servi-*

tude volontaire, 41-42). Cette utopie de libre association, la fraternité-critique la présente toutefois comme nécessairement irréalisable : le cercle spéculatif se ferme en effet en affirmant que le pouvoir est essentiellement déraisonnable, ne pouvant tenir compte de la raison de chacun. Postulant le caractère nécessairement paradoxal de toute volonté de réconciliation de pouvoir et nature pour la liberté de l'homme, la fraternité-critique tourne ainsi résolument le dos à tout effort de définition d'un contrat de tous avec tous, permettant une définition de structures justes d'organisation de la société. C'est pourquoi la fraternité-critique fonde une tradition de pensée qui se refuse à s'interroger sur le caractère plus ou moins légitime d'un ordre politique donné. Dans cette tradition de pensée, le pouvoir est domination, et la domination nécessairement illégitime : l'éludation de la réflexion sur les normes du politique y est ainsi paradoxalement produite par l'obsession du pouvoir, de ses abus et déraisons.

À cette première conception, répond la *fraternité-vertu*, qui rêve d'opposer à la radicalité de la fraternité-critique, dangereuse pour la cohésion de la société, potentiellement porteuse de désordres mais surtout d'arbitraire, une fraternité uniquement coopérative, de communalisation, où la nature politique de l'homme constitue, ou tend à constituer, la totalité de son être. Radicalement opposée à la fraternité-critique, la fraternité-vertu reporte l'attention non plus sur le caractère irréconciliable de liberté et pouvoir (la dimension conflictuelle), mais sur les périls de dissolution de la société, ou de l'association fraternelle (la dimension coopérative). La question essentielle à laquelle la fraternité-vertu tente d'apporter une réponse est en effet constituée par le problème de la dissolution de la société par excès d'individualisme, d'égoïsme, d'atomisation ou de conflit, dangers auxquels elle oppose l'accent radicalement mis sur la santé, la cohésion de l'association fraternelle, son caractère nécessairement coopératif. L'obsession de la fraternité-vertu, son enfer particulier, est la lutte fratricide, sorte d'état de nature hobbien. Pour conjurer ce péril latent, la fraternité-vertu opère un retournement décisif. À l'accent mis sur la situation des frères en position d'interrogation à l'égard du pouvoir, elle substitue ainsi l'obsession pour la réponse aux dangers de dissolution de la société, pour la dimension coopérative, qu'elle formule en termes d'identité collective. Par ce retournement, la fraternité-vertu projette dans l'horizon d'attente une idyllique communauté fraternelle, paradis perdu non plus, comme dans le cas précédent, par péché d'étatisme, mais par un péché originel double d'individualisme et d'universalisme. L'idéal ainsi créé est celui de la société politique comme *communalisation*, où le lien politique serait créé par le sentiment subjectif d'appartenance à une même communauté politique, assimilée à une communauté spirituelle de frères.

En dialogue critique avec ces deux conceptions, qui constituent deux constantes de la pensée politique de la modernité, s'en situe une dernière, la *fraternité-contractualiste.* Celle-ci est à la fois conflictuelle *et* consensuelle, en ce qu'elle suppose la constance de la position d'interrogation des frères et sœurs par rapport aux normes contraignantes qui leur sont appliquées, mais aussi la volonté d'y apporter une réponse politique équitable, du point de vue de chacun. À la fraternité-critique, elle tente de répondre, en montrant qu'une contrainte portant sur les structures distributives de ressources symboliques et matérielles est plus raisonnable et favorable, du point de vue éthique, qu'une coexistence sans contrainte. À la fraternité-vertu, elle reproche d'effectuer un déplacement injustifié en ce qui concerne l'objet de la justice : le groupe, ou le corps social, au détriment de l'individu. À l'une et à l'autre, elle fait grief de négliger la spécificité du politique, ni libre association ni communauté de fin. Différentes des deux premières, la fraternité-contractualiste entend cependant en recueillir la leçon, en partant de l'idée de reconnaissance mutuelle, et de l'établissement d'un contrat qui mette l'accent sur l'égalité quant au statut moral des individus, ce qui suppose que les intérêts singuliers de chaque personne fassent l'objet d'une attention commune impartiale. L'idée de fraternité y est mise en œuvre pour permettre une analyse et un développement des notions d'obligation morale des personnes les unes envers les autres et, sur le plan politique, de la communauté qu'elles forment envers chacune d'entre elles. De la fraternité-critique, la fraternité-contractualiste retient ainsi la constante interrogation sur la légitimité des lois, des institutions publiques, et les effets de domination qu'elles peuvent exercer sur chacune et chacun. De la fraternité-vertu, elle garde l'insistance sur la nature politique de l'homme et l'idée selon laquelle le politique est essentiellement constitué par les normes contraignantes que se donne une communauté politique, entité distincte de la simple agrégation d'individus. De la métaphore des frères et des sœurs, enfin, elle reprend une dimension plus ignorée, à savoir l'attention individualisée que chacun reçoit dans la famille, et qui lui permet de se développer comme l'être singulier qu'il ou elle est. Ce faisant, elle rappelle aussi qu'un contrat fraternel qui n'inclut pas chacun des individus, sœurs comme frères, est injuste. La solution consensuelle/conflictuelle que cette fraternité contractualiste apporte concerne les structures distributives et mutualistes de la société. L'objet de l'idée de justice y est donc constitué par la structure à la fois favorable et contraignante en fonction de laquelle les parts sont attribuées à des personnes concrètes, qui ne sont ni le visage à visage de la *philia* de l'Antiquité ni un « on » impersonnel, car le sujet de droit est chacun(e), chaque personne.

Le plein développement de cette notion de fraternité, qui envisage dans un souci d'impartialité l'attention aux nécessités singulières de chacun, constitue, avec l'étude des moyens institutionnels de sa mise en œuvre, l'un des défis constants de la philosophie et de la pragmatique politiques contemporaines. L'une de leurs tâches les plus urgentes est sans aucun doute la formulation et la mise en œuvre d'une théorie de la justice qui permette aux sœurs, autant qu'aux frères, de prendre part au contrat fraternel.

▶ BAIER A., *Moral Prejudice*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1994. — BORGETTO M., *La Notion de fraternité en droit public français*, Paris, LGDJ, 1993 ; *La devise « Liberté, Égalité, Fraternité »*, Paris, PUF, 1997. — CLAIR A., *Droit, communauté et humanité*, Paris, Le Cerf, 2000. — CLAWSON M. A., *Constructing Brotherhood. Class, Gender and Fraternalism*, Princeton, Univ. Press, 1989. — DAVID M., *Fraternité et Révolution française*, Paris, Aubier, 1987 ; *Le Printemps de la fraternité. Genèse et vicissitudes 1830-1851*, Paris, Aubier, 1992. — LA BOÉTIE E. DE, *De la servitude volontaire* (1548), éd. citée, Genève, Droz, 1987. — MARTINELLI A., « I principi della Rivoluzione Francese e la società moderna », *in* MARTINELLI, SALVATI & VECA éd., *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*, Milan, Il Saggiatore, 1989. — MCWILLIAMS W. C., *The Idea of Fraternity in America*, Berkeley / Los Angeles, Univ. of California Press, 1973. — MORRIS J. R., « Liberté, égalité, fraternité : sources and development of a slogan », *Klasse en ideologie in de vrijmetselarij. Tijdschrift voor de studie van de verlichting*, n. 3-4, 1973. — OZOUF M., « Fraternité », *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 731-741 ; « Liberté, égalité, fraternité », *in* NORA éd., *Les Lieux de la mémoire*, t. III, Paris, Gallimard, 1992, p. 583-629. — RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1971 (trad. fr., *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). — RICŒUR P., *La Métaphore vive*, Paris, Le Seuil, 1975. — RIGOTTI F., « Patriarcato e fratellanza. Immagini familiari nel discorso politico », *Teoria politica*, vol. IV, n. 2, 1988, p. 65-87. — SCHIEDER W., « Brüderlichkeit, Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe », *in* BRUNNER, CONZE & KOZELLECK éd., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Ernst Klett, 1972, t. 1, p. 552-581. — SEWELL W. H. Jr., *Work and Revolution in France. The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge, Univ. Press, 1980. — STEPHEN J. F., *Liberty, Equality, Fraternity*, Londres / New York, Hold & Williams, 1975 (1re éd., 1873). — VACHEROT E., *La Démocratie*, Paris, F. Chamenot, 1860.

Véronique MUNOZ DARDÉ

→ *Amitié ; Amour familial et conjugalité ; Assistance humanitaire ; Autonomie ; Communauté ; Contrat ; Dignité ; Don ; Égalité ; Féministe (Éthique) ; Impartialité ; Justice ; Kant ; Reconnaissance ; Solidarité.*

FREUD Sigmund, 1856-1939

Pour certains philosophes, il y a lieu de distinguer, d'une part la morale qui considère le Bien et le Mal comme des valeurs absolues, transcendantes, et d'autre part l'éthique, qui en fait des valeurs relatives, immanentes. Pour Freud, philosophe malgré lui, morale et éthique sont plus ou moins confondues, et les valeurs sont immanentes puisqu'il se propose de retracer l'histoire de la morale aussi bien pour l'espèce que pour l'individu. Comme il a toujours réclamé pour la psychanalyse le statut de discipline scientifique, la théorie psychanalytique est étrangère à la morale ; mais comme elle a pour objet le psychisme humain, conscient et non conscient, elle doit rendre compte du phénomène moral chez l'homme. Enfin, comme pratique, elle a nécessairement des implications morales. Pour conduire sa recherche sur la morale, Freud a eu recours à deux méthodes qui lui sont chères : la méthode historique-génétique (phylo- et ontogénétique) et la méthode hypothético-déductive.

La réflexion morale traverse toute son œuvre et en particulier : *Totem et Tabou* (1913), « Actuelles sur la guerre et la mort » (1915), *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), *Le Moi et le Ça* (1923), *Le Malaise dans la culture* (1930) et la XXXIe *Leçon d'introduction à la psychanalyse* (1933). Le lecteur pourra également consulter : H. Hartman, *Psychanalyse et valeurs morales* (1960) ; A. Plé, *Freud et la Morale* (Paris, Le Cerf, 1969) ; ainsi que les correspondances de Freud avec le pasteur Pfister (1963) et avec J.-J. Putnam (1971), sans oublier E. Jones, *La Vie et l'œuvre de Freud*, t. II (Paris, PUF, 1961).

La morale personnelle de Freud

Si la vie de Freud témoigne éloquemment de sa personnalité morale, ce n'est que dans sa correspondance qu'il se laisse aller à des confidences sur ses propres convictions. Toute sa vie il a fait preuve de courage face aux plus dures épreuves, et son amour de la vérité l'a amené à mépriser les compromis, la faiblesse morale et les hypocrisies de la morale commune.

Dans sa lettre du 8 juillet 1915 à Putnam, il s'est livré à une confession inhabituelle : « Je dois vous dire en effet que j'ai toujours été insatisfait de mon intelligence [...] Mais je me considère comme un homme hautement moral, qui peut souscrire à l'excellente maxime de T. Vischer : ce qui est moral est toujours évident en soi. Il me semble que pour ce qui est du sens de la justice et de la considération envers ses semblables, de la répugnance à faire souffrir les autres ou à abuser d'eux, je peux rivaliser avec les hommes les meilleurs que j'ai connus. » Il poursuit en précisant qu'il n'a « jamais commis une action basse ou méchante » et qu'il n'a jamais été tenté d'en commettre. En ce qui concerne la morale sexuelle, telle que la définit la société, notamment américaine, il la condamne. Il est « partisan d'une vie sexuelle beaucoup plus libre », même s'il a peu usé de cette liberté. À ses yeux, les exigences éthiques courantes sont loin d'être pures. Il estime en effet

que la « conversion éthico-religieuse » de Jung, par exemple, et son « exaltation morale » se sont accompagnées de mensonges, de dureté et de mépris antisémite. Tout ce qu'il a connu dans ce genre n'a fait que renforcer son « dégoût pour les adeptes de la sainteté ». Par ailleurs, il ne s'explique pas – l'explication viendra plus tard – pourquoi il s'est toujours forcé, « honnêtement », à des égards, voire à de la bienveillance, envers autrui, bien que ce comportement lui ait souvent causé du tort. Cela prouve peut-être, conclut-il, que l'aspiration vers un idéal est une part essentielle de notre nature.

Trois ans plus tard, le 9 octobre 1918, il écrit au pasteur Pfister : « Je ne me casse pas beaucoup la tête au sujet du bien et du mal, mais, en moyenne, je n'ai découvert que fort peu de "bien" chez les hommes. » La plupart ne sont que de la « racaille », quelle que soit leur doctrine morale. Quant à lui, il professe un idéal élevé, dont les autres idéaux sont bien éloignés. Freud se jugeait meilleur que d'autres, sans en tirer de satisfaction particulière. Et si l'on devait résumer d'un mot sa morale personnelle, on dirait avec Hartman (*Psychoanalysis and Moral Values,* 1960, 24 [la page de toutes les citations est celle de la traduction française]) qu'elle s'apparente à la morale stoïcienne.

Histoire de la réflexion freudienne sur la morale

Avant de présenter l'état final de la théorie freudienne de la morale, il est nécessaire de présenter brièvement par quelles étapes elle est passée. Parmi les psychanalystes, Freud semble avoir été le premier, et peut-être le seul, à mener pendant trente ans une réflexion sur la morale. Dans cette histoire j'ai distingué quatre périodes correspondant à l'élaboration de concepts nouveaux et à des avancées vers l'intégration de la théorie morale dans la théorie générale de la psychanalyse.

Dans les dernières années du XIX[e] s., Freud prend clairement conscience du rôle joué par la « morale sexuelle » dans le déterminisme des névroses, dans la mesure où elle se fonde sur la répression des pulsions sexuelles. En 1908, il dénonce vigoureusement l'hypocrisie et la nocivité de cette morale. Son hypocrisie, car elle n'est pas la même pour les femmes et pour les hommes ; sa nocivité, car, même dans le cas où elle n'est pas génératrice de névrose, elle rompt très tôt l'harmonie conjugale. C'est pourquoi il appelle de ses vœux des moyens contraceptifs efficaces ne gâtant pas la jouissance sexuelle. Cette première période s'achève en 1913 avec la publication de *Totem et Tabou,* où il avance l'hypothèse du meurtre du père originaire comme premier fondement de la morale. L'année suivante voit paraître *Pour introduire le narcissisme* (1914), texte important dans lequel le concept d'idéal du moi est présenté pour la première fois. Cet idéal s'instaure sous l'influence critique des parents et de la société. La conscience morale, qui lui est associée, est conçue comme une instance qui observe le moi et le mesure à son idéal. À l'idéal individuel s'ajoutent les divers idéaux collectifs de la famille, de la classe sociale, de la nation, etc. Cette seconde période prend fin en 1920 *(Au-delà du principe de plaisir)* avec le nouveau dualisme pulsionnel (pulsions de vie - pulsions de mort) qui retentira profondément sur la théorie de la morale.

Une avancée décisive est réalisée en 1923 *(Le Moi et le Ça)* avec l'apparition du concept de *surmoi*, la recomposition des instances de l'appareil psychique et l'édification d'une véritable théorie morale. Les nouvelles instances psychiques, *ça, moi, sur-moi,* prennent un caractère nettement anthropomorphique ; l'idéal du moi est encore mal différencié du sur-moi qui remplit les fonctions d'idéal, d'observateur, d'interdicteur et de juge. Ce sur-moi est né de l'état de désaide des premières années, suivi de la disparition du complexe d'Œdipe dont il est l'héritier, comme on le verra plus loin. Il est en nous l'être moral, supérieur, alors que le ça est totalement amoral et que le moi s'efforce d'être moral. Les thèses avancées dans *Le Moi et le Ça* sont reprises dans *Le Malaise dans la culture* (1930), puis développées et articulées avec celle du meurtre du père originaire, ce qui permet d'envisager une phylogenèse de la morale.

La dernière étape est inaugurée par les XXXI[e] et XXXII[e] *Leçons d'introduction à la psychanalyse.* Dans la XXXI[e] *Leçon* Freud débaptise l'inconscient qui devient le ça et place au centre de ses préoccupations le moi, qui est contraint de servir « trois maîtres sévères » : le ça qui ignore la morale, le sur-moi qui impose des normes de comportement et le monde extérieur qui fait valoir ses droits. Dans cette perspective, la morale devient un compromis entre le ça qui ne cherche que la satisfaction pulsionnelle, le sur-moi qui cherche à faire triompher son idéal et le monde extérieur qui pose ses exigences. Cette dernière période de la réflexion morale de Freud se clôt sur un texte inachevé, l'*Abrégé de psychanalyse* (1940), qui fixe pour tâche à l'analyste de renforcer le moi et de le rendre si possible indépendant ; en somme de tendre à remplacer la morale du sur-moi par une morale du moi.

La morale individuelle

Par souci de clarté, avant de décrire l'état final de la théorie, il convient de définir le vocabulaire moral de Freud (*Malaise*, 1930, VIII, 323-324) : le *sur-moi* est l'instance psychique dont nous allons évoquer la phylogenèse et l'ontogenèse ; la *conscience morale*, qui juge et surveille le moi, remplit une des fonctions du sur-moi ; le *sentiment de culpabilité* résulte de l'évaluation des tendances du moi et des exigences du sur-moi ; il est bien souvent inconscient ; le *besoin de punition* est l'effet d'un sur-moi sadique sur un moi devenu masochiste ; il est également souvent inconscient ; la

conscience de culpabilité est l'expression immédiate de l'angoisse devant l'autorité externe ; le *remords* est une réaction du moi succédant à l'exécution d'une agression.

D'où est inférée l'existence du sur-moi ? C'est l'étude de la mélancolie qui a conduit Freud à supposer l'existence d'une instance critique dans le moi. Les mélancoliques, en effet, se font des reproches, s'injurient et se jugent moralement réprouvables. De même, le délire d'observation, dans lequel le malade entend commenter ses faits et gestes, autorise la même hypothèse. N'est-ce pas là ce qu'on appelle, chez le sujet normal, la « voix de la conscience », que Victor Hugo avait déjà personnifiée ?

La phylogenèse de la morale (*Totem et Tabou*, 1913, IV ; *Malaise*, 1930, VII). Freud est parti d'une conception analogue à celle de Hobbes, de la lutte de tous contre tous, reprise par Darwin qui avança que, chez les gorilles et sans doute les premiers hommes, l'organisation sociale est un groupe de femelles dominées par un seul mâle qui tue ou chasse ses rivaux, les jeunes mâles. Ce père terrible, qui donnait libre cours à ses pulsions sexuelles et agressives, aurait été mis à mort, un jour, par ses fils coalisés qui, tout à la fois, le haïssaient, l'aimaient et l'admiraient pour sa puissance. Ce meurtre collectif fut suivi de repentir et d'un sentiment de culpabilité tenace qui se transmit de génération en génération. De ce fait, les désirs refoulés d'inceste et de meurtre du père, constitutifs du complexe d'Œdipe, se trouvèrent au fondement de la morale et de la religion. En s'interdisant de s'entretuer et de posséder les femmes de la horde, les frères évitèrent la désagrégation sociale qu'aurait entraînée une lutte fratricide. Une fois la haine satisfaite par ce meurtre inaugural, l'amour pour le père se fit jour sous forme de remords et engendra le sur-moi qui prit à son compte la puissance terrifiante du père mort. Comme le penchant à l'agression envers le père se reproduit à chaque génération, le sentiment de culpabilité habite l'humanité. Que le père originaire ait été effectivement tué ou que les frères aient eu seulement l'intention de le tuer, le sentiment de culpabilité n'aurait pu de toute façon être évité. Dès que la famille exista, les désirs incestueux et l'ambivalence envers le père se manifestèrent dans le complexe d'Œdipe, instituèrent la conscience morale et entretinrent le sentiment de culpabilité. Quand la communauté s'élargit, sa cohésion, qui dépendait de pulsions érotiques, exigea l'accroissement du sentiment de culpabilité pour faire obstacle aux pulsions de destruction.

L'ontogenèse de la morale (*Malaise*, 1930, VII ; XXXI[e] *Leçon*, 1933). Contrairement à la vie sexuelle qui est en nous dès la naissance, la morale n'apparaît que secondairement. Le petit enfant est amoral, car ses pulsions, dont la satisfaction est pour lui une source de plaisir, ne sont en rien inhibées. De plus, il est incapable de distinguer le bien et le mal ; c'est sous l'influence des parents qu'il apprend à faire cette distinction. Le mal est ce qui risque de lui faire perdre l'amour et la protection de ceux qui interdisent et punissent ; il doit donc l'éviter. Pour éduquer l'enfant, les parents usent de récompenses, qui sont vécues comme autant de preuves d'amour, et de punitions, qui sont vécues avec angoisse comme un retrait d'amour. Secondairement, les interdits parentaux sont intériorisés sous la forme du sur-moi qui surveille et réprime comme le faisaient les parents, et qui leur emprunte la dureté et la sévérité, mais pas la tendresse. Toutefois, il n'y a aucune proportion entre la sévérité des parents et celle du sur-moi, car un sur-moi sévère peut découler d'une éducation bienveillante, du fait que celle-ci autorise davantage de satisfactions pulsionnelles, qui sont autant de menaces pour le moi, la famille et la société, menaces que le sur-moi doit écarter.

L'instauration du sur-moi résulte d'un double processus : d'une part une identification aux parents vus comme grandioses et tout-puissants, d'autre part la disparition du complexe d'Œdipe, qui se produit quand l'enfant s'éloigne d'eux pour se tourner vers d'autres modèles (maîtres, héros, etc.) et quand les images parentales sont ramenées à leur juste valeur, désidéalisées. À côté des fonctions de critique, jugement et punition, le sur-moi remplit celle de conscience morale et d'idéal. L'idéal du moi, qui tend constamment vers le perfectionnement, est le rejeton de l'admiration que l'enfant portait autrefois à ses parents.

De ces considérations il ressort que la longue dépendance à l'égard des parents et les composantes du complexe d'Œdipe qui en résultent forment la base sur laquelle s'édifie le sur-moi. Mais, pour éduquer l'enfant, les parents et les maîtres se soumettent aux prescriptions de leur sur-moi, sans penser qu'elles proviennent du sur-moi de leurs propres parents. Celui de l'enfant s'édifie donc sur le modèle, non des parents, mais de leur sur-moi ; il deviendrait ainsi porteur des valeurs traditionnelles, en particulier morales, qui se transmettent à travers les générations en se transformant lentement.

Comme de grandes parties du sur-moi ne sont pas conscientes, le sujet ignore tout de ses exigences et de l'action qu'il exerce sur ses sentiments et ses comportements. De manière apparemment paradoxale, le sur-moi est d'autant plus sévère que le sujet est plus vertueux, car la répression des pulsions le renforce, et de ce fait ce sont ceux qui vont le plus loin dans la voie de la sainteté qui s'accusent le plus de pécher. Quand un malheur nous frappe et réveille notre sentiment de culpabilité, nous nous accusons et nous imposons des pénitences. Les parents nous amenaient à renoncer à certaines satisfactions pulsionnelles, le sur-moi nous pousse à l'autopunition. Ainsi, la morale n'est pas transcendante, elle n'est que le résultat de processus analysables.

La sublimation est un processus postulé par Freud pour rendre compte des plus nobles activités humaines. Il n'est donc pas sans rapport avec la morale. La pulsion sexuelle est dite sublimée quand elle s'oriente vers des buts non sexuels socialement valorisés (arts, sciences et autres). La notion apparue en 1908 *(La Morale sexuelle)* se retrouve tout au long de l'œuvre freudienne, sans qu'elle ait fait l'objet d'une élaboration poussée ni d'une théorie achevée. La question de savoir si les pulsions agressives peuvent être sublimées reste discutée.

Les déviations de la morale. Pour Freud, tous les hommes ne parviennent pas à un haut degré de moralité, car il y a « dans l'homme la bête sauvage à qui est étrangère l'idée de ménager sa propre espèce » (*Malaise*, 1930, V, 298). C'est pourquoi la croyance en la « bonté » de la nature humaine est une dangereuse illusion. « Tout se passe comme si nous devions détruire d'autres choses et d'autres êtres pour ne pas nous détruire nous-mêmes » (XXXIe *Leçon*, 1933, 142).

Dans deux situations extrêmes, les valeurs morales individuelles s'effondrent et les pulsions agressives se manifestent brutalement : pendant la guerre (*Actuelles*, 1915, I, 135) et dans la foule (*Psychologie des masses*, 1921, II). Mais plus généralement les déviations morales sont en rapport avec l'éducation et le destin du complexe d'Œdipe.

Parmi les sujets souffrant d'un sur-moi excessivement sévère, Freud distingue ceux qui sont inhibés par la morale et ceux qui sont victimes du *masochisme moral* (*Masochisme*, 1924). Chez les premiers on a affaire à un sur-moi sadique, à une « surmorale » qui crée un besoin conscient de punition et de souffrance, alors que chez les seconds ce besoin est en général non conscient. Dans la cure analytique, ce masochisme moral se manifeste par la « réaction thérapeutique négative », la répression des pulsions agressives ayant entraîné leur retournement sur la personne propre et renforcé le sadisme du sur-moi, que vient compléter le masochisme du moi. Si les premiers renoncements pulsionnels imposés par les parents créent la moralité, telle qu'elle s'exprime dans la conscience morale, celle-ci à son tour exige de nouveaux renoncements.

Parmi les délinquants et criminels, certains sont soumis à un « égoïsme sans limite » et à une « forte tendance destructive » constitutionnelle (*Dostoïevski*, 1928, 208), et d'autres à un fort sentiment inconscient de culpabilité qui entraîne le besoin de punition (*Moi et Ça*, 1923, V, 295).

Différence entre la moralité des femmes et celle des hommes (*Différence des sexes*, 1925, 201). La femme, n'ayant pas de pénis, ne souffre pas du complexe de castration, et par suite le complexe d'Œdipe ne disparaît chez elle que lentement. De ce fait son « sur-moi ne devient jamais aussi impitoyable » que celui de l'homme. En conséquence, « elle fait montre d'un moindre sentiment de la justice que l'homme, d'une moindre inclination à se soumettre aux grandes nécessités de la vie [et] se laisse souvent guider dans ses décisions par des sentiments tendres et hostiles ». Mais Freud s'empresse de préciser que cette opposition est quelque peu schématique.

Morale et pratique psychanalytique

Le temps n'est plus où l'on reprochait à la psychanalyse d'être immorale et de saper la morale. Les problèmes de la vie sexuelle sont dorénavant entrés dans le domaine scientifique.

Cependant, la pratique de l'analyse, qui conduit à aborder les problèmes les plus intimes, peut induire chez l'analyste des intérêts et des tentations qui n'ont rien de scientifique : « Certes, celui qui, dans un élan estimable vers la connaissance de soi, ne se juge pas capable du tact, du sérieux et de la discrétion requis par l'examen des névrosés, celui qui sait de lui-même que des révélations provenant de la vie sexuelle susciteront en lui un chatouillement de concupiscence au lieu d'un intérêt scientifique, celui-là fera bien de rester à distance du thème de l'étiologie des névroses » (*Sexualité*, 1898, 218).

Fort de son expérience, Freud écrivait à Putnam le 30 mars 1914 : « Le grand élément éthique dans le travail psychanalytique est la vérité et encore la vérité, et ceci devrait suffire à la plupart des gens. Le courage et la vérité sont ce dont ils manquent le plus. » Dès le 13 novembre 1913, il lui avait d'ailleurs confié « que la psychanalyse n'ait pas rendu meilleurs, plus dignes les analystes eux-mêmes, qu'elle n'ait pas contribué à la formation du caractère, reste pour moi une déception ». Même si l'analyste n'est pas meilleur que les autres hommes, il n'en assume pas moins une « lourde responsabilité morale », dès lors qu'il impose à l'analysant une obligation de sincérité (*Analyse profane*, 1926, IV, 30).

Comme tout homme, l'analyste a un système de valeurs, un code moral, fût-il implicite ; mais il n'a pas à porter de jugement moral sur son patient ni à lui imposer une morale. En revanche, le sur-moi et ses relations avec les autres instances psychiques, tels qu'ils se manifestent en paroles, en actes et dans la résistance au processus analytique, peuvent être l'objet d'analyses et d'interprétations.

La psychanalyse n'est la clé ni du bonheur ni de la moralité, et la connaissance de soi ne conduit pas forcément à la moralité. L'analyse œuvre à l'unité, mais pas nécessairement à la « bonté ». Si elle est capable de changer l'attitude envers la sexualité, elle a moins d'effet sur les tendances à l'agression. En tout cas, elle seule peut mettre les sentiments de culpabilité en accord avec la réalité interne et externe, et rendre le sur-moi plus tolérant, moins tyrannique (Hartmann, *Psychanalyse et valeurs morales*, 1960). La psychanalyse reste avant tout « un outil qui doit rendre possible au

moi la conquête progressive du ça » (*Moi et Ça*, 1923, 299). Ce qui est encore plus vigoureusement exprimé dans la célèbre formule de la XXXI[e] *Leçon* (1933, 110) : « Là où était du ça, du moi doit advenir. »

La morale collective

Freud ne s'est pas posé uniquement la question de la morale individuelle, il s'est aussi intéressé à la morale collective. Il a en effet reconnu que tout groupe humain se forge un sur-moi et un idéal du moi collectifs, et que certains préceptes moraux sont universels : interdits du meurtre et de l'inceste, égards envers les morts, respect de la propriété privée, etc. Toutefois, il a tenu à souligner que les interdits et les principes moraux ne sont, en fait, que les révélateurs des pulsions humaines menaçantes pour la communauté : « Ce qu'aucune âme ne désire, on n'a pas besoin de l'interdire, cela s'exclut de soi-même » (« Actuelles », 1915, II, 152).

Le grand texte freudien sur la morale collective est *Le Malaise dans la culture* (1930, V, VII, VIII). Toute communauté humaine instaure un sur-moi collectif, dont les commandements sont repris par le sur-moi individuel qui surveille les tendances agressives comme « une garnison occupant une ville conquise ». Le sur-moi individuel procède alors au refoulement qui transpose les pulsions sexuelles en symptômes et les pulsions agressives en sentiment de culpabilité. À chaque époque de l'histoire apparaissent des personnalités éminentes, comme, par exemple, Moïse et Jésus-Christ, qui contribuent à modeler ce sur-moi collectif qui « pose de sévères exigences d'idéal, dont la non-observance est punie par de l'angoisse de conscience morale ». Parmi ces exigences, celles qui concernent les relations entre les hommes constituent l'éthique, qui est « à concevoir comme une tentative thérapeutique, comme un effort pour atteindre par un commandement du sur-moi ce qui jusqu'ici ne pouvait être atteint par tout autre travail culturel » (*Malaise*, VIII, 330). Malheureusement, le sur-moi culturel édicte des principes qui ne tiennent aucun compte de la constitution psychique de l'homme. Ainsi, le commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » est inapplicable et aussi inadmissible que : « Aime tes ennemis » ; car il est contraire à la justice de traiter de la même façon un étranger et ses proches. « À quoi bon un précepte à l'allure si solennelle, si son accomplissement ne peut se recommander de la raison ? » (V, 296). En revanche, concède Freud, « si ce commandement grandiose disait : aime ton prochain comme ton prochain t'aime, je ne contesterais pas » *(ibid.)*.

Il arrive que des communautés humaines plus ou moins vastes se trouvent, provisoirement, dans des circonstances extrêmes et que, de ce fait, la morale collective soit totalement bouleversée. Tel est le cas des foules et des nations en guerre. Dans *Psychologie des masses* (1921, II, III, XII), Freud explique la disparition de la morale et du sentiment de responsabilité dans la foule par la levée des refoulements et des inhibitions : « Toutes les inhibitions individuelles tombent et tous les instincts cruels, brutaux, destructeurs [...] sont éveillés en vue de la libre satisfaction pulsionnelle » (II, 16). Cependant la foule est également capable de désintéressement et de dévouement à un idéal. Alors que le rendement intellectuel de la foule est « très au-dessous de celui de l'individu, son comportement éthique peut tout aussi bien s'élever très au-dessus de ce niveau que descendre très au-dessous » (II, 17). Dans la foule la conscience morale individuelle est mise hors jeu, parce que l'idéal du moi de chacun est remplacé par la personne du meneur.

Pendant la guerre (*Actuelles*, 1915, I), c'est la moralité des nations combattantes qui s'effondre. Pendant la guerre de 1914-1918, les « normes morales élevées » imposées aux peuples occidentaux (renoncement pulsionnel, condamnation du mensonge et de la tromperie, tolérance, etc.) ont été abolies. En effet, l'état de guerre permet aux nations de s'affranchir des garanties et des traités, de s'abandonner à l'injustice, à la violence, à la ruse ; et ce relâchement des relations morales entre les nations se répercute sur la moralité des individus qui, alors, commettent des actes de cruauté, de perfidie et de trahison, sans rapport avec leur niveau de culture. En un mot, la guerre fait régresser l'homme à un état antérieur à l'institution de la morale.

Sévère dans ses jugements sur la moralité des hommes et des communautés humaines, Freud n'en a pas moins cherché par quelles voies on pourrait l'améliorer. Son premier constat a été que, du fait de leur niveau de culture, les sociétés occidentales proposent un idéal de moralité trop élevé et contraignent à des renoncements pulsionnels trop forts, sans se soucier de la charge excessive qu'elles font peser sur les individus. Par là elles entretiennent une « hypocrisie culturelle » et s'opposent à la remise en question de la morale. S'il fallait conformer sa vie à la vérité psychique, il faudrait changer cette culture qui est édifiée sur l'hypocrisie et la favorise. Par exemple, il faudrait toujours juger les inculpés sur les véritables motifs de leurs actes, plutôt que sur les actes eux-mêmes.

Dans le domaine sexuel, la sincérité devrait être un devoir ; la morale sexuelle ne pourrait qu'y gagner. « Présentement, nous sommes tous sans exception, malades comme bien portants, des hypocrites en matière de sexualité » (*La Sexualité*, 1898, 221). Et Freud de proposer la solution suivante : « Avant tout il faut que soit créé dans l'opinion publique un espace pour la discussion des problèmes de la vie sexuelle ; il faut pouvoir parler d'eux sans être désigné comme fauteur de trouble ou quelqu'un qui spécule sur de bas instincts » (*ibid.*, 223). C'est aujourd'hui chose faite,

sans doute grâce à la psychanalyse ; mais il faudra bien qu'un jour la civilisation soit « à même de s'accorder avec les revendications de notre sexualité » *(ibid.)*.

Les problèmes posés par les pulsions d'agression sont infiniment plus graves. En effet, « il y a dans le comportement des hommes des différences dont l'éthique se dispense de voir ce qui les conditionne, quand elle classe ceux-ci en "bons" et "mauvais". Aussi longtemps que ces différences indéniables ne sont pas supprimées, l'observance des hautes exigences éthiques signifie un dommage infligé aux visées de la culture, du fait qu'elles donnent tout bonnement des primes à la méchanceté » (*Malaise*, 1930, V, 297). Découvrir les causes de ces différences est donc une tâche urgente à accomplir, si l'on veut, un jour, les supprimer. Le commandement d'aimer son prochain comme soi-même est en principe la défense la plus forte contre l'agression. « Mais celui qui, dans la culture présente, se conforme à un tel précepte ne fait que se désavantager par rapport à celui qui se place au-dessus de lui » (*ibid.*, VIII, 231). Donc, ajoute Freud : « J'estime qu'aussi longtemps que la vertu ne trouvera pas sa récompense dès cette terre, l'éthique prêchera en vain. Il me paraît, à moi aussi, indubitable qu'une réelle modification dans les relations des hommes à la possession des biens sera ici d'un plus grand secours que tout commandement éthique » *(ibid.)*. À condition, bien sûr, de se fonder sur une connaissance réelle de la nature humaine, ce que ne font pas les socialistes marxistes de la jeune Union soviétique. Il ne reste donc, pour protéger l'individu et la société contre l'agression, qu'à punir ceux qui ont violé l'interdit de tuer, qui, lui, a un fondement rationnel.

Au terme de ce survol, on est autorisé à conclure que la psychanalyse, en élargissant et en approfondissant notre connaissance de la morale individuelle et collective, a contribué à l'enrichissement de la philosophie morale. En proposant « d'adoucir la rigueur du refoulement pulsionnel et, en revanche, de donner plus de place à la véracité » (*Résistances*, 1925, 133), en montrant qu'une action jugée « bonne » ne relève pas forcément de motifs « nobles », bref en mettant au jour nos processus psychiques inconscients, elle a sûrement joué un rôle dans l'évolution de nos sociétés. Mais les connaissances qu'elle a apportées ne peuvent en rien se substituer à la responsabilité morale personnelle. Même si le « malaise dans la culture » n'est plus ce qu'il était en 1930, il n'en reste pas moins au cœur de la philosophie morale.

● *Die Sexualität in der Ätiologie der Neurose*, Wien. klin. Rdsch., 1898 (trad. fr., *La Sexualité dans l'étiologie des névroses*, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, PUF, 1989). — « Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität », *Sexual Probleme*, 1908 (trad. fr., « La morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes », *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969). — *Totem und Tabu* (1913), trad. fr., *Totem et Tabou*, Paris, Gallimard, 1993. — « Zur Einführung des Narzissismus » (1914), *Jb Psychoanalyse* (trad. fr., « Pour introduire le narcissisme », *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969). — « Zeitgemässes uber Krieg und Tod » (1915), *Imago* (trad. fr., « Actuelles sur la guerre et la mort », *Œuvres complètes*, t. XIII, Paris, PUF, 2[e] éd., 1994). — *Jenseits des Lustprinzips* (1920), trad. fr., *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981. — *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), trad. fr., *Psychologie des masses et analyse du moi*, in *Œuvres complètes*, t. XVI, Paris, PUF, 1991. — *Das Ich und das Es* (1923), trad. fr., *Le Moi et le Ça*, in *Œuvres complètes*, t. XVI, Paris, PUF, 1991. — « Das ökonomische Problem des Masochismus » (1924), *Int. Z. Psychoanal* (trad. fr., « Le problème économique du masochisme », in *Œuvres complètes*, t. XVII, Paris, PUF, 1992). — « Die Widerstände gegen die Psychoanalyse » (1925), *Imago* (trad. fr., « Les résistances contre la psychanalyse », *Œuvres complètes*, t. XVII, Paris, PUF, 1992). — « Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds » (1925), *Int. Z. Psychoanal* (trad. fr., « Quelques conséquences psychiques de la différence des sexes au niveau anatomique », *Œuvres complètes*, t. XVII, Paris, PUF, 1992). — *Die Frage der Laienanalyse* (1926), trad. fr., *La Question de l'analyse profane*, in *Œuvres complètes*, t. XVIII, Paris, PUF, 1994. — « Dostojewski und die Vatertötung » (1928), trad. fr., « Dostoïevski et la mise à mort du père », *Œuvres complètes*, t. XVIII, Paris, PUF, 1994. — *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), trad. fr., *Le Malaise dans la culture*, in *Œuvres complètes*, t. XVIII, Paris, PUF, 1994. — *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933), trad. fr., *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984, XXXI[e] *Leçon*, p. 80-110. — *Abriss der Psychoanalyse* (1940), trad. fr., *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 3[e] éd., 1964. — FREUD S. & PFISTER O., *Briefe, 1909-1939* (1963), trad. fr., *Correspondance avec le pasteur Pfister, 1909-1939*, Paris, Gallimard, 1966. — FREUD S. & PUTNAM J. J., *Correspondance* (1971), *in* HALE N. G., *James Jakson Putnam and Psychanalysis*, trad. fr., *L'Introduction de la psychanalyse aux États-Unis*, Paris, Gallimard, 1978.

► BOOTHBY R., *Freud as philosopher : Metapsychology after Lacan*, New York, Routledge, 2001. — DARWIN C., *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871), trad. fr., *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Bruxelles, Complexe, 1981. — GAY P., *Freud, une vie*, Paris, Hachette, 1991 (trad. T. Jolas, de *Freud. A Life for our Time*, 1987). — HARTMAN H., *Psychoanalysis and Moral Values* (1960), trad. fr., *Psychanalyse et valeurs morales*, Toulouse, Privat, 1975. — HORNEY K., *Neurosis and Human Growth : The Struggle towards Self Realization*, New York, W. W. Norton, 1950. — LEAR J., *L'Amour et sa place dans la nature*, Paris, PUF, 1994 (trad. C. Bazin et R. Fisher de *Love and its Place in Nature*, 1990). — MANSFIELD N., *Subjectivity : Theories of the self from Freud to Haraway*, New York, New York Univ. Press, 2000. — MARGOLIS J., *Psychotherapy and Morality*, New York, Random House, 1968. — MILLS J. éd., *Rereading Freud : Psychoanalysis through philosophie*, Albany, State Univ. of New York Press, 2004. — SZASZ T. S., *The Myth of Mental Illness*, New York, Hoeber & Harper, 1961.

André BOURGUIGNON

→ *Amour de soi ; Corps ; Don ; Maternité ; Psychanalyse ; Psychanalyse après Freud ; Sens moral.*

G

GANDHI Mohandas Karamchand, 1869-1948

Comme il a toujours tenu lui-même à le préciser, Gandhi n'était ni un prophète ni un saint. C'était un avocat (ses études de droit le conduisirent à Londres entre 1888-1891) et un politique par vocation.

Il entre en politique à l'âge de vingt-cinq ans alors que, s'étant rendu en Afrique du Sud en qualité de représentant légal d'une entreprise indienne en procès, il est presque immédiatement entraîné dans la lutte pour les droits fondamentaux de la population indienne dans ce pays. Il poursuivra son activité politique sans interruption et toujours sur le devant de la scène jusqu'à son assassinat, après avoir échappé à trois attentats. Gandhi mènera une action politique en Afrique du Sud pendant presque vingt ans. Durant cette période, il crée l'hebdomadaire *Indian Opinion*, entre en contact par correspondance avec Tolstoï, étudie attentivement les *Bhagavad-Gîtâ* et découvre de profondes affinités entre les idées qu'il est en train d'élaborer et celles exposées par Henry David Thoreau dans *On Civil Disobedience* ainsi que par John Ruskin dans *Unto This Last*. C'est également à cette époque qu'il conçoit les idées fondamentales de sa doctrine de l'*ahimsa* et les met en pratique dans ce qu'il appelle au début la « résistance passive », mais qu'il préférera ensuite appeler *satyagraha* afin de montrer qu'il ne s'agissait ni de passivité ni même de simple lutte non armée.

De retour en Inde en 1915, il devient en quelques années le chef incontesté du Parti du Congrès et le leader charismatique d'un vaste mouvement de rassemblement des masses indiennes et principalement de la communauté hindoue. Il commence son activité politique en Inde en s'engageant sur le terrain des grands problèmes sociaux, économiques et politiques du pays. En 1917, il organise la lutte des paysans du Champaran contre un système fiscal vexatoire. En 1918, il dirige dans le détroit d'Ahmedabad le combat des ouvriers de l'industrie textile qui revendiquent de meilleurs salaires. En 1919, après le vote par le gouvernement britannique des lois de 1918 limitant les libertés fondamentales (le *Rowlatt Act*), Gandhi lance une campagne *satyagraha* contre l'oppression britannique. En 1919, il prend la direction de deux hebdomadaires : le *Young India* et le *Navajin*, lequel est publié en gujarati, la langue maternelle de Gandhi. En 1922, après la radicalisation du combat qu'il dirige contre la domination anglaise, Gandhi est arrêté, poursuivi en justice et condamné à six ans de prison. Pendant son séjour en prison, les tensions entre populations hindoues et musulmanes s'aggravent, tandis que sur la scène politique s'affirme de plus en plus la figure d'Ali Jinnah, le prestigieux leader musulman, partisan du partage de l'Inde en deux États dont l'un à majorité musulmane (le futur Pakistan). Ali Jinnah deviendra le plus dur opposant de Gandhi.

Les années 1924 et 1930 seront pour Gandhi des années de réflexion et de repli sur les grands problèmes intérieurs de l'Inde, comme la condition des femmes et celle des Intouchables. En 1930, Gandhi reprend le combat contre la domination anglaise à travers un vaste mouvement de non-collaboration. En 1931, il participe en tant qu'unique représentant officiel du Parti du Congrès à la conférence organisée à Londres par le gouvernement britannique sur la condition politique de l'Inde : cette conférence ne fera que confirmer l'aggravation du conflit entre hindous et musulmans. En 1932, Gandhi est de nouveau emprisonné après avoir déclaré son intention de reprendre une campagne de désobéissance civile des masses pour l'indépendance de l'Inde. Tandis qu'il est en prison, il jeûne en signe de protestation contre la politique des autorités britanniques à l'égard des Intouchables et crée un nouvel hebdomadaire, *Harijan*.

Au début de la Seconde Guerre mondiale, afin de ne pas créer trop de difficultés à la Grande-Bretagne engagée dans le combat contre le nazisme, Gandhi est à l'initiative d'une politique de protestation et de non-collaboration symbolique, axée sur la désobéissance civile d'une partie de la

population indienne et non de sa totalité. Mais en 1942, la commission panindienne du Congrès approuve une résolution demandant la fin immédiate de la domination britannique en Inde et provoque une nouvelle grande campagne de désobéissance civile d'une partie de la population indienne. Le gouvernement britannique riposte par l'arrestation de Gandhi, de Nehru et d'un certain nombre d'autres leaders du Congrès. L'Inde répond aux arrestations par la violence, Gandhi par le jeûne.

La période qui suit immédiatement la fin de la guerre est une période de tractations mouvementées ayant pour objet l'indépendance de l'Inde et la création du Pakistan. C'est une des périodes les plus tourmentées de l'histoire de l'Inde moderne : dans de nombreuses parties du pays, des musulmans et des hindous se massacrent. Pour éviter une guerre civile Nehru et la plupart des membres du Parti du Congrès – à l'exception de Gandhi – finissent par accepter la division du pays en deux États, l'Inde et le Pakistan. Pour Gandhi c'est « la fin sans gloire » de trente années d'effort et de lutte. La division du pays conduira à une nouvelle vague de violence entre communautés hindoues et musulmanes. À presque quatre-vingts ans Gandhi consacre toute son énergie à une dernière grande tentative de pacification des deux communautés en lutte. Il se rend dans les régions où les affrontements sont les plus violents en habitant souvent avec la minorité musulmane et en formant dans chaque village une dyarchie constituée d'un musulman et d'un indien qui s'emploient, au prix de leur propre vie, à garantir la sécurité de tous les membres du village. Grâce à un jeûne qu'il est fermement décidé à poursuivre jusqu'à la mort, il parvient à pacifier la ville de Calcutta, théâtre de grandes violences. Par un nouveau jeûne, Gandhi tente de parvenir à une solution non violente du conflit entre le nouvel État du Pakistan et l'État indien sur la question du Cachemire. Le 30 janvier 1948, trois coups de pistolet tirés à bout portant par un nationaliste hindou, au cours d'une prière publique, mettent subitement fin à la vie du Mahatma.

La doctrine éthique et politique de Gandhi

Gandhi a beaucoup écrit, mais il ne fut pas un penseur systématique ni ne prétendit jamais l'être. L'ensemble de ses écrits se compose de milliers et de milliers d'articles, le plus souvent assez courts, rédigés à l'occasion d'événements précis, presque toujours pour éclairer les aspects et les conséquences de ce qu'il appelle tantôt « la doctrine de l'*ahimsa* », tantôt « la doctrine de la non-violence ». Tous ces articles, ainsi que d'innombrables lettres, interviews et autres écrits, ont été rassemblés dans *The Collected Works of Mahatma Gandhi* formant un ensemble de plus de quatre-vingt-dix volumes.

Différentes idées philosophiques, métaphysiques, religieuses, éthiques, économiques, politiques, etc., sont contenues dans tous ces écrits, mais on peut parvenir à reconstruire une doctrine éthique et politique qui définit éventuellement le « gandhisme ». Toutefois comme beaucoup d'autres termes en *isme*, Gandhi a toujours fermement rejeté un tel terme.

Les concepts fondamentaux de cette doctrine sont au nombre de six : *satya, ahimsa, sarvodaya, swaray, swadeshi* et *satyagraha*. Ce dernier concept est développé dans l'article sur la Non-violence. On étudiera surtout les cinq autres concepts, et plus particulièrement les deux premiers d'entre eux, puisqu'ils constituent les deux piliers de toute sa doctrine.

Satya. « Truth » (Vérité) est le terme anglais avec lequel, quand il écrit dans cette langue, Gandhi traduit généralement *satya* : mais le mot « vérité » prend chez lui trois significations au moins.

Dans une première acception, que l'on peut qualifier d'éthico-psychologique, le mot « vérité » recouvre certaines propriétés humaines comme le fait d'être sincère, honnête, fidèle, transparent, pur et autres choses semblables.

Dans une seconde acception, qu'on peut appeler épistémologique, « la vérité est ce que nous croyons vrai à un certain moment ». Gandhi conçoit alors la vérité de façon objectiviste et réaliste : un jugement est vrai si et seulement s'il correspond à la réalité, aux faits. Le même critère de vérité, selon Gandhi, s'applique également aux jugements éthiques. Toutefois, aucune personne ne peut jamais parvenir à une certitude absolue : nous pouvons parfois avoir de bonnes raisons de croire que tel ou tel jugement est vrai, ce qui n'exclut pas que ce jugement soit faux et que l'on puisse ensuite trouver de meilleures raisons pour le considérer comme tel. Gandhi a ainsi manifesté toute sa vie une disposition à modifier ou à abandonner une thèse ou une conviction, lorsque, après examen, celle-ci se révélait peu accordée aux faits ou était réfutée par des arguments contraires ; une telle disposition relève davantage de la figure du savant que de celle de l'homme politique.

Dans une troisième acception, la « Vérité est Dieu ». Selon cette interprétation ontologique, le terme *Satya* est rattaché par Gandhi au terme sanscrit *sat* qui signifie tour à tour être, essence, absolu, réel.

Les spécialistes de la pensée de Gandhi ont longuement discuté pour savoir si Gandhi avait une conception de Dieu immanente ou transcendante, personnelle ou impersonnelle. Lui-même semble parfois considérer que cette question est sans importance : « Pour moi Dieu est vérité et amour ; Dieu est éthique et moralité, Dieu est dépourvu de crainte. Dieu est la source de la Lumière et de la Vie... Dieu est conscience. Il est même l'athéisme de l'athée... Il est un Dieu personnel pour ceux qui ont besoin de sa présence

personnelle. Il est incarné pour ceux qui ont besoin de son contact. Il est l'essence la plus pure. Il est simplement pour ceux qui ont la foi. Il est toutes les choses pour tous les hommes » (*Moral and Political Writings*, I, 572). Mais « Pour les millions d'hommes qui n'ont pas deux repas par jour... Dieu peut seulement apparaître comme pain et beurre » (Bose, *Selections from Gandhi* [anthologie], 47). Gandhi définit Dieu le plus souvent de façon panthéiste, comme l'ensemble de tout ce qui existe, « La somme totale de tout ce qui vit est Dieu ».

Cette conception à multiples facettes de Dieu est au fondement de l'œcuménisme de Gandhi, lequel, en effet, ne croit pas à la révélation divine. Les différentes religions positives sont vues comme la recherche humaine de la Vérité. Or, conçues par des créatures imparfaites, ces religions sont elles-mêmes imparfaites et donc toujours ouvertes à un processus d'évolution, de révision et de réinterprétation. Comme Schleiermacher (*Discours sur la religion*, 1879), Gandhi semble considérer que les religions positives sont des expressions différentes et également valides d'une seule et même Religion qui les transcende toutes, y compris l'hindouisme. Ici réside pour Gandhi le fondement du principe de tolérance, lequel implique qu'une religion doit autant de respect aux différentes confessions religieuses qu'à la sienne propre. Ce même principe l'amenait à prier personnellement, non pas pour que les autres se convertissent à l'hindouisme, mais pour que le chrétien devienne un meilleur chrétien, le musulman un meilleur musulman, etc.

L'ahimsa. Dans ses écrits en anglais Gandhi utilise très souvent les termes de « violence » et de « non-violence » pour traduire respectivement les mots *himsa* et *ahimsa*. Mais ces termes sont eux aussi utilisés par Gandhi dans différentes acceptions.

Dans une première et plus large acception, ces deux termes se réfèrent à des catégories morales et sont à peu près synonymes de « mal » et de « bien moral », ou bien de « moralement incorrect » et de « moralement juste ». Nous pouvons constater cela partout où dans ses écrits, Gandhi désigne par ces deux termes les comportements les plus divers mais dont le trait commun est qu'ils sont immoraux ou moraux. Dans une acception plus restreinte et plus proche de celle du mot « violence », *himsa* désigne le fait de tuer ou d'infliger intentionnellement des souffrances ou des blessures physiques ou psychiques à un être vivant, contre sa volonté. En revanche « *ahimsa* signifie éviter une blessure à toute chose qui existe sur la terre, que ce soit en pensée, en parole ou en acte ». Gandhi distingue parfois deux formes d'*ahimsa* : une forme négative qui suppose le fait de « ne faire de mal à aucun être vivant dans son corps ou dans son esprit », et une forme positive selon laquelle « *ahimsa* signifie l'amour le plus étendu, la plus grande charité » (*Moral and Political Writings*, II, 212).

Gandhi fonde l'*ahimsa* sur le *satya* : *satya* est la fin, l'*ahimsa* le moyen. L'*ahimsa* est le seul moyen efficace pour mener une recherche de la vérité au sens épistémologique du terme et cela pour deux raisons précises. En premier lieu, la recherche de la vérité est une aventure menée en chœur qui, pour réussir, doit procéder librement, sans aucune forme de violence, sur la base du principe du dialogue inspiré par l'*ahimsa*. En second lieu l'impossibilité, quelle que soit la situation conflictuelle où l'on se trouve, d'avoir la certitude d'être dans le vrai tandis que l'adversaire serait dans l'erreur, exclut tout recours à la violence. Mais, surtout, l'*ahimsa* est le seul moyen de réaliser la Vérité ontologiquement, la vérité étant alors conçue comme la somme totale de tout ce qui vit : un acte de *himsa* est un acte qui brise cette unité, tandis qu'un acte d'*ahimsa* est un acte qui respecte cette unité ou qui la restaure. Selon Gandhi la conscience de l'unité de tout ce qui vit se traduit dans une identification avec chaque être vivant et fonde ce respect pour la vie qui nous rend sacrée non seulement la vie des hommes, y compris la vie de ceux qui font le mal et de ceux que nous appelons nos ennemis, mais également la vie de tous les êtres vivants.

Toutefois, cela ne signifie pas que tuer soit toujours contraire à l'*ahimsa*. Contre les adeptes du jaïnisme Gandhi affirme, par exemple, qu'il peut être légitime de tuer des animaux pour protéger des vies humaines. De même Gandhi a défendu à plusieurs reprises certaines formes d'euthanasie : ôter la vie à une personne atteinte d'une maladie mortelle, incurable et soumise à de terribles souffrances, est un acte de compassion, or la compassion est l'expression concrète de l'*ahimsa*. Plus généralement, à partir du moment où il est impossible de vivre sans détruire d'autres vies, la règle fondamentale de l'*ahimsa* doit être comprise plutôt comme une règle qui prescrit de diminuer le plus possible la violence du monde. Et comme on ne peut exclure *a priori* que l'emploi de la violence contre quelqu'un puisse permettre, dans certaines conditions, de réduire davantage la violence dans le monde, le recours à la violence peut être compatible avec la règle de l'*ahimsa*. Ainsi, par exemple, dans le cas où un homme frappé d'une folie criminelle menace la vie d'autres hommes, Gandhi considère comme parfaitement compatible avec l'*ahimsa* de tuer cet homme. À quatre reprises, Gandhi lui-même participa directement ou indirectement à des guerres, et dans certains chapitres de son *Autobiographie*, ainsi que dans d'autres écrits postérieurs, il tente de défendre de pareilles actions en les prétendant compatibles avec la doctrine de l'*ahimsa*. De même, selon Gandhi, sans contredire cette doctrine il est possible d'aider ceux qui luttent pour une cause juste mais qui, ne croyant pas dans le *satyagraha* ou n'étant pas capables de le pratiquer, ont recours

à la violence armée. Et il est nullement incompatible avec cette doctrine de conseiller ou même de prescrire aux autres le recours à la lutte armée : surtout dans une situation où le seul choix accessible consiste en une certaine forme de lutte ou dans une lâche soumission. Gandhi n'était donc pas un adepte du pacifisme éthique entendu de façon absolue.

Sarvodaya, swaray et swadeshi. Gandhi emploie le terme *sarvodaya* comme équivalent de l'expression anglaise « the welfare of all », le bien-être de tous ; et il oppose expressément le principe selon lequel il faut maximiser le bien-être de tous au principe utilitariste qui prescrit de maximiser le bien-être du plus grand nombre d'individus possible. De même que le principe utilitariste, le principe *sarvodaya* est un principe qui peut s'appliquer également aux institutions de la société. Mais on ne comprend pas clairement à partir des écrits de Gandhi ce qu'un tel principe prescrit réellement, dans la mesure où il est difficile de comprendre ce que signifie maximiser le bien-être de tous. Gandhi semble indiquer parfois que ce principe signifie que les institutions, ou les institutions fondamentales de la société, doivent permettre de maximiser le bien-être de ceux qui sont le plus mal lotis. Selon cette interprétation, le principe du *sarvodaya* semble se rapprocher du principe de différence proposé par John Rawls dans son célèbre ouvrage *Théorie de la justice* (1971). Selon une autre interprétation, le principe du *sarvodaya* semble exprimer une exigence profonde d'égalité, de sorte que l'organisation de la société doit garantir à chacun de ses membres les ressources matérielles (vivres, médicaments, soins médicaux, etc.) nécessaires à une vie simple et saine ainsi qu'une opportunité optimale et égale pour tous de se réaliser totalement soi-même. Dans l'une comme dans l'autre interprétation, le principe de *sarvodaya* suppose que l'économie soit rattachée à des exigences précises d'équité, de justice et de solidarité. Ces exigences ne peuvent être pleinement satisfaites, selon Gandhi, que dans un système fondé sur un « socialisme non violent » où les moyens de production de ce qui satisfait les besoins élémentaires d'existence, et plus généralement la grande industrie, sont placés sous le contrôle démocratique de la communauté. L'économie doit également être canalisée par les exigences du *swadeshi*.

Le *swadeshi*, qui signifie littéralement l'autosuffisance, est pour Gandhi un concept assez large. Il exprime d'abord une valorisation de la qualité de la vie contre la multiplication artificielle des besoins et de la consommation qui constituent, selon Gandhi, un obstacle à la réalisation totale de soi. On retrouve ici la sévère critique que Gandhi formulera toute sa vie contre la civilisation des machines et l'industrialisation effrénée ; une critique qui fut longtemps considérée comme l'expression d'une attitude réactionnaire, obscurantiste, mais qui par la suite fut de plus en plus réévaluée, aussi bien par les économistes qui étudient les problèmes du Tiers monde, que par le mouvement écologiste.

En économie, le principe *swadeshi* implique le refus d'un peuple de se laisser exploiter par d'autres peuples, en valorisant au maximum, mais de façon attentive et planifiée, les ressources matérielles et la force de travail dont il dispose. Toutefois le principe *swadeshi* a également des implications culturelles et sociales : il suppose la valorisation, la défense de sa propre culture et de sa propre langue, la confiance en soi, dans ses propres capacités et dans ses propres forces ; le principe *swadeshi* a également pour conséquence la valorisation des structures sociales et des lieux habités où la dimension humaine des relations entre les personnes est préservée. Il est donc dans l'esprit *swadeshi* même de favoriser le développement de lieux habités de petites et moyennes dimensions, et de s'opposer à la création de grandes métropoles.

Si *swadeshi* signifie autosuffisance au sens large du terme, *swaray* signifie indépendance, dans un sens également assez large qui comprend l'autonomie, la maîtrise de soi, la discipline de soi, la limitation de soi, aussi bien sur le plan individuel que collectif et national. Comme le précise Gandhi, *swaray* suppose plus particulièrement la défense de ses propres intérêts sans que cela nuise pour autant aux intérêts légitimes d'autrui. Le patriotisme et le nationalisme de Ganhdi apparaissent ainsi sous un nouveau jour. Gandhi refuse le principe de la raison d'État, de l'égoïsme national, et il est amené aussi bien par le principe de l'*ahimsa*, que par le principe du *sarvodaya*, qui naturellement sont compris par lui sur un plan général, à condamner toute forme d'exploitation d'un peuple par un autre. Ce qui conduira Gandhi à récuser également le concept de souveraineté nationale en tant qu'il implique un droit absolu de propriété sur le territoire et sur les ressources qu'un peuple contrôle : « Nous voulons la liberté pour notre pays, mais non au prix de l'exploitation des autres hommes ou de la dégradation des autres pays [...] Je veux la liberté pour mon pays de façon que les autres pays puissent apprendre quelque chose d'un pays libre, de façon que les ressources de mon pays puissent être utilisées pour le bénéfice de l'humanité » (Bose, *op. cit.*, 42).

L'État de non-violence

Gandhi accepte la définition de l'État comme institution détentrice du monopole de la violence : « L'État incarne la violence sous une forme concentrée et organisée. » Par conséquent, Gandhi dira souvent qu'il faut se garder d'accroître le pouvoir étatique et fait sienne la formule de Thoreau pour qui « l'État le meilleur est celui qui gouverne le moins ».

Cette formule ne renvoie pas chez Gandhi à une conception de l'État minimal telle qu'elle est

prône par Robert Nozick dans son célèbre ouvrage *Anarchie, État et Utopie* (1974) ou par d'autres néo-libéraux. L'idéal de Gandhi serait plutôt proche de celui de Proudhon, « un État d'anarchie éclairée » dans lequel chacun se gouverne soi-même de manière à ne pas gêner les autres. Dans cette situation idéale « il n'y a pas de pouvoir politique parce qu'il n'y a pas d'État » : les rapports entre citoyens sont réglés exclusivement sur la base du *dharma* de la non-violence, c'est-à-dire en fonction d'un système de valeurs et de principes moraux que chacun a intériorisé et dont le respect général conduit au *sarvodaya*, au bien-être de tous.

Gandhi savait que cet idéal était inaccessible : son plus haut degré de réalisation accessible progressivement est pour Gandhi l'« état de non-violence ». Par cette expression contradictoire (puisque Gandhi lui-même définit l'État comme détenteur du monopole de la violence), il se réfère à une forme d'État fondée sur le consentement explicite de la plupart des citoyens qui respectent la loi en vigueur, non par crainte des sanctions qu'implique sa violation, mais parce qu'en participant démocratiquement au processus de création de la loi et en la considérant comme essentiellement juste dans son contenu, ils s'identifient à elle et donc y adhèrent librement. Dans un tel État démocratique le pouvoir de coercition de la communauté sur l'individu se réduit au minimum.

Gandhi est le défenseur du principe de la majorité, mais il nie que ce principe ait une validité absolue et dénonce comme « une superstition et une chose que Dieu réprouve », la croyance qu'une décision de la majorité en tant que telle doit s'imposer à ceux qui sont mis en minorité. Il considère en particulier que se soumettre aux décisions de la majorité, quel que soit le contenu de ces décisions, signifie tomber dans un état d'esclavage, et il a toujours défendu le droit moral de la minorité d'agir autrement que ne l'a décidé la majorité, dès lors qu'il s'agit d'une décision contraire à la conscience de celui qui a voté contre et que l'action du récalcitrant est conforme aux canons de l'*ahimsa*.

Ici, il faut mentionner le discours de Gandhi sur la désobéissance civile conçue comme une violation délibérée, publique et non violente de la loi en vigueur considérée comme injuste, violation accompagnée de la disposition à se soumettre volontairement au châtiment prévu par cette violation.

Gandhi avait le plus grand respect pour la loi (n'oublions pas qu'il était avocat), mais il considérait que la doctrine selon laquelle la loi doit être respectée uniquement parce qu'elle est en vigueur n'est que pure superstition. Les lois faites par l'homme ne sont pas nécessairement contraignantes : la loi doit être respectée seulement si le citoyen la considère comme juste (« il est inhumain d'obéir à des lois injustes »). L'importance décisive que Gandhi reconnaît à l'individu ainsi qu'à sa conscience morale le conduit ainsi à défendre le droit moral à la désobéissance civile.

Il importe d'introduire ici une distinction. D'une part il y a la désobéissance civile à telle ou telle loi, laquelle est considérée comme injuste mais appartient à un ordre juridique dans son ensemble juste, légitime et que le citoyen considère donc comme son devoir moral de respecter ; d'autre part, il y a la désobéissance systématique de la loi d'un État jugé illégitime, injuste, répressif et que l'on cherche ainsi à subvertir. Lorsqu'il se réfère à la désobéissance civile du premier type, Gandhi utilise le terme de « désobéissance civile défensive », tandis que lorsqu'il se réfère à la désobéissance civile du deuxième type, il utilise le terme de « désobéissance civile offensive ».

Gandhi considère que dans le cas de la désobéissance civile défensive, le citoyen d'un État démocratique doit procéder avec beaucoup de prudence et de précaution, dans la mesure où il existe dans un tel État des moyens constitutionnels permettant de modifier ou d'abroger des lois considérées comme injustes. Mais si les moyens constitutionnels ne sont d'aucun secours lorsqu'il s'agit de changer la loi, ou bien lorsque la loi prescrit des comportements clairement contraires aux sentiments les plus intimes de la conscience morale d'un individu, la désobéissance civile, selon Gandhi, est non seulement légitime mais elle constitue même un devoir, à condition toutefois que l'individu soit un citoyen extrêmement respectueux de la loi.

Mais pourquoi se soumettre volontairement à un châtiment ? Si la loi est injuste, le châtiment n'est-il pas également injuste et se soumettre volontairement à ce châtiment n'est-il pas tout aussi injuste ? À partir des écrits de Gandhi nous pouvons proposer la réponse suivante.

En premier lieu, le fait qu'une personne considère qu'une loi est injuste n'implique pas nécessairement que cette loi le soit ; son propre jugement sur cette loi peut être infondé : se soumettre volontairement au châtiment est une façon de reconnaître qu'on peut être dans l'erreur, que la loi peut être juste. En deuxième lieu, l'acceptation du châtiment doit être rattachée à la désobéissance civile dans un ordre démocratique auquel le citoyen s'identifie ; elle constitue un témoignage de l'acceptation de cet ordre général, une façon de reconnaître, tout en violant la loi, l'obligation de la respecter. En troisième lieu, l'acceptation volontaire du châtiment est nécessaire afin d'éviter l'état d'anarchie dans lequel la société risquerait de tomber si chacun violait la loi qu'il considère comme injuste et s'il cherchait ensuite à se soustraire à elle. Toutefois ces raisons ne permettent pas pour autant d'accepter le châtiment lorsqu'il s'agit de désobéissance civile offensive contre un système que l'on cherche à subvertir. L'acceptation du châtiment pour des actes de désobéissance civile

offensive se justifie, selon Gandhi, au nom de l'efficacité d'un comportement non violent de ce type, lequel relève lui-même de la lutte non violente du type *satyagraha*. Gandhi écrivait en 1921 dans le *Young India* : « Nous devons considérer la mise aux arrêts comme la condition normale d'un homme qui ne coopère pas. Nous devons rechercher l'arrestation et l'emprisonnement comme un soldat qui se bat recherche la mort. Nous devons nous attendre à supporter l'opposition du gouvernement en recherchent et non en évitant la prison, même si c'est en montrant que nous sommes prêts à être arrêtés et emprisonnés en masse [...] » (*Moral and Political Writings*, III, 94).

● *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, New Delhi, Navajivan, 1958-1984. — Parmi les anthologies des écrits gandhiens, la plus systématique et la plus ample est sans doute : *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, éd. R. Iyer, vol. I-III, Oxford, Clarendon Press, 1986-1987. — Très utiles également l'anthologie, éd. N. K. Bose, *Selections from Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan, 1957 ; l'anthologie *Non-violence in Peace and War*, Ahmedabad, Navajivan, vol. I, 1945 ; vol. II, 1949 ; et l'anthologie *Non-Violent Resistance*, New York, Schocken Books, 1961 (trad. fr., *Résistance non violente*, trad. D. Lemoine, Paris, Buchet Chastel, 1986). — *An Autobiography* (1948), trad. G. Belmont, *Autobiographie ou les expériences de vérité*, Paris, PUF « Quadrige », 1982. — *Lettres à l'Ashram*, trad. J. Herbert, Paris, Albin Michel, 1958, 1989. — *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, 1990.

► ANDREWS C. F., *Mahatma Gandhi : His life and ideas*, Woodstock, Vt., SkyLight Paths Pub., 2003. — BONDURANT J., *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*, Berkeley, Univ. of California Press, 2e éd., 1965. — BORMAN W., *Gandhi and Non-Violence*, State University of New York Press, 1986. — BROWN J. M., *Gandhi. Prisoner of Hope*, New Haven, Yale Univ. Press, 1989. — CHARPENTIER M. V., *Gandhi*, Paris, France-Empire, 1969. — COPLET A., *Gandhi against the Tide*, Calcutta, Oxford Univ. Press, 1993. — DALTON D., *Mahatma Gandhi*, New York, Columbia Univ. Press, 1993. — DHAWAN G. N., *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan, 3e éd., 1957. — DREVET C., *Gandhi*, Paris, PUF, 1967. — ERIKSON E. H., *Gandhi's Truth*, New York, Norton, 1969 (trad. fr., *La Vérité de Gandhi, les origines de la non-violence*, Paris, Flammarion, 1974). — FISCHER L., *The Life of Mahatma Gandhi*, New York, Harper & Row Publishers Inc., 1950 (trad. fr., *La Vie du Mahâtma Gandhi*, Paris, Calmann-Lévy, 1952, Belfond, 1983). — GALTUNG J., *The Way is the Goal : Gandhi Today*, Ahmedâbâd, Gujarat Vidyapith, Peace Research Centre, 1993. — GANDHIMOHAN M. V, *Mahatma Gandhi and the Bahá'ís : Striving towards a non-violent civilization*, New Delhi, Bahá'í Pub. Trust, 2000. — GIER N. F., *The virtue of nonviolence : From Gautama to Gandhi* Albany, State Univ. of New York Press, 2004. — GUDALUR C., *Gandhi's concept of truth and justice*, Kochi, Poornodaya Book Trust, 1999. — IYER R. N., *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, Santa Barbara, Concord Grove Press, 2e éd., 1986. — LASSIER S., *Gandhi et la non-violence*, Paris, Le Seuil « Maîtres spirituels », 1970. — MEYER C., *Gandhi et la révolution de la non-violence*, Paris, Tallandier, 1975. — MISHRA A. D., *Gandhian Approach to Contemporary Problems*, New Delhi, Mittal Publications, 1996. — MÜHLMANN W. E., *Mahatma Gandhi*, Tübingen, Möhr, 1950. — MULLER J.-M., *Gandhi. La sagesse de la non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994. — NAESS A., *Gandhi and Group Conflict*, Oslo Universitetsforlaget, 1974. — PAREKH B., *Gandhi's Political Philosophy*, New Delhi, Ajanta, 1995. — RICHARDS G., *The Philosophy of Gandhi*, Londres, Curzon Press, 1982. — ROLLAND R., *Gandhi*, Paris, Stock, 1924, 1952. — SCHARP G., *Gandhi as a Political Strategist : with Essays on Ethics and Politics*, Boston, Porter Sargent, 1979 ; *The Politics of Nonviolent Action*, Boston, Porter Sargent, 1973. WEBER T., *Conflict Resolution and Gandhian Ethics*, New Delhi, The Gandhian Peace Foundation, 1991.

Giuliano PONTARA

→ *Droits ; Guerre et paix ; Inde ; Non-violence ; Utilitarisme ; Violence.*

GÉNÉRATIONS FUTURES → Population

GÉNÉROSITÉ

Générosité et magnanimité

Dans la langue de notre époque, la générosité est la vertu de ceux qui donnent : leur argent, leur peine, leur temps, leur sang. Vertu, parce que l'on sent bien que la manière de donner vaut mieux que ce qu'on donne et qu'il ne suffit pas de donner pour être généreux. Encore faut-il donner sans calcul, sans réserve, sans attendre aucun paiement en retour, fût-ce la gratitude de l'obligé. Il importe surtout de donner spontanément : pas de générosité sans élan. Pourtant cet élan n'est pas nécessairement orienté vers un autre, le destinataire peut rester inconnu, ce peut même être une simple entité. Forcément désintéressé, le généreux est également insouciant de savoir par qui, en particulier, son don sera reçu et comment il sera employé. Il donne pour donner et en donnant s'assurer de ce qu'il vaut lui-même. Ce qu'il donne, il pourrait le garder, le prêter, l'échanger ou le vendre, mais en en faisant présent sans arrière-pensée et sans demander compte, il se découvre plus riche qu'il ne croyait ou savait l'être, précisément parce qu'il sort de la pauvre et médiocre logique de la réciprocité.

Quel que soit celui qui la pratique, la générosité est donc, en elle-même, une vertu aristocratique ; le généreux est noble. Mais pour Aristote (*Rhét.*, II, 12) tous les jeunes gens le sont, parce qu'ils n'ont pas encore été humiliés par la vie, n'ont rien à se rappeler et tout à espérer, cherchent à dominer, non à posséder. La jeunesse a l'âme grande. « Je nomme », écrit Descartes, « cette vertu Générosité, suivant l'usage de notre langue, plutôt que Magnanimité, suivant l'usage de l'École, où elle n'est pas fort connue » (*Traité*

des passions de l'âme, 161). Qu'elle se nomme donc magnanimité ou générosité, on a là une seule et même vertu, dont l'histoire est rien moins qu'accidentelle. Ses mutations sont les signes d'un changement d'appréciation de ce qui fait la grandeur d'un homme ; son effacement et ses renaissances, la prévalence d'une signification sur une autre sont autant de symptômes d'évolutions ou de révolutions dans la conception des rapports de l'homme à lui-même, au monde ou à Dieu. Solidaire d'une éthique des vertus, la générosité disparaît ou ne reçoit qu'une fonction minime dans une morale du devoir : une raison pure immédiatement pratique se situe dans l'universalité d'une surnature et n'admet pas comme moralement pertinentes les différences naturelles entre les âmes.

Qu'est-ce donc qu'une grande âme ? Autant dire, *qui* a le pouvoir de décerner ce titre, et *pourquoi*, au nom de quel sens de la grandeur ? Plus qu'à une histoire, c'est à une généalogie qu'il faut se livrer ici. Car la générosité n'est pas une vertu comme les autres. Elle est l' « ornement des vertus » (Aristote), la vertu générale qui ordonne toutes les autres à l'affirmation de la grandeur de l'homme (Thomas), ou encore la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre les dérèglements des passions (Descartes). À la différence des quatre vertus cardinales, elle semble ne pas avoir de matière propre, d'objet bien déterminé. Renvoyant à la souveraineté (dans tous les traités physiognomoniques le magnanime est « léonin »), à l'exubérance d'une riche nature (au sens où l'on parle d'un sol généreux), elle se reconnaît à son style plus qu'à ses actes.

D'un premier renversement des valeurs

Vertu héroïque à l'origine, la générosité s'affirme dans les grandes entreprises, les grandes actions, les grandes œuvres. Elle est triomphale affirmation de soi face à un monde à conquérir. La magnanimité de ces « bien nés » qui ne savaient pas séparer leur bonheur de l'action, c'est ce que Nietzsche nomme l'idéal aristocratique. S'ils donnent, ce n'est pas pour rendre ni par souci de justice, mais par prodigalité naturelle, gratuite, inconsciente. C'est aussi parce qu'une âme noble ne supporte pas d'avoir quoi que ce soit pour rien, et moins que toute autre chose, la vie. Sa manière de payer à la vie sa dette, c'est de lui conférer une brillance et un éclat exceptionnels. Grands dans leur colère, leur dégoût et leur vengeance, les généreux le sont aussi dans leur gratitude et leur respect, lequel s'étend à leurs ennemis. Car à celui qui se sent rare, il faut un ennemi « chez qui il n'y a rien à mépriser et beaucoup à vénérer ». C'est à sa puissante force de gaspillage, à sa capacité d'être vite rassasié et vite dégoûté, qu'il faut attribuer la clémence du magnanime. S'il est altéré de vengeance au suprême degré, il peut, l'ayant savourée en imagination jusqu'à la dernière goutte, arriver à une répugnance tout aussi intense : « Il "s'élève au-dessus de soi", comme on dit, et pardonne à son ennemi et même le bénit et l'honore » (*Le Gai Savoir*, aph. 49). Il n'y a maîtrise de soi qu'en apparence, car elle procède d'une impulsion (le dégoût) tout aussi irrésistible que l'était l'appétit de vengeance. Qu'il se venge ou renonce, dans les deux cas l'homme noble ne rumine ni ne ressasse, il est exempt de ressentiment. C'est à cette spontanéité enthousiaste « que les âmes de distinction se sont reconnues de tout temps », spontanéité qui se double d'une capacité égale de *ne pas* réagir, de résister à la multiplicité des sollicitations, à la vulgarité des petites jouissances et des petites curiosités (*Par-delà bien et mal,* IX). L'homme aristocratique a *un seul* but. La subordination de ses instincts et de ses passions à un seul instinct, une seule passion, bref sa simplification lui donne le sentiment, le *pathos* de sa distance, qui constitue sa seule jouissance véritable.

La psychologie nietzschéenne de ces véridiques par absence de crainte, de ces généreux parfois par dégoût et parfois par oubli, fait certes penser au héros au grand cœur d'Homère, mais elle ne décrit pas une réalité historique, elle ne peint pas d'après modèle, elle pose un moment originaire où certains hommes, qui n'étaient encore ni profonds ni méchants, pouvaient être pure générosité, pur respect de soi ; mus uniquement par le sentiment de ce qu'ils se devaient à eux-mêmes, ils dépensaient à perte, sans y penser, la surabondance de leur force.

À ce déploiement de vie, à cet instinct de domination innocent, insolent, le sage antique n'a pas tardé à opposer son mépris des honneurs et de la gloire et son impassibilité devant les fluctuations de la fortune. Premier renversement des valeurs, dont l'inversion du sens de la magnanimité est l'indice le plus manifeste : « La transformation du concept politique de la prééminence en un concept de prééminence spirituelle est la règle » (*Généalogie de la morale,* I, § 6). Est-ce en effet grandeur d'âme que de ne pouvoir souffrir un affront, ou de supporter avec douceur l'injustice parce qu'on juge qu'il vaut mieux la subir que la commettre ? Est-ce grandeur d'âme de tout sacrifier, sa raison et sa vie mêmes, à la vengeance et à la gloire, ou d'endurer sereinement le malheur et la mort ? Qui est le vrai généreux ? Et comment pourrait-on unifier, sous un même concept, deux contenus aussi contradictoires ?

Deux tentatives de synthèse : Aristote et Thomas d'Aquin

Cette question est celle même d'Aristote. Pour arriver à une définition par composition, il faut prendre un groupe d'individus semblables et chercher l'élément identique commun, puis en faire autant pour un autre groupe supposé de même genre que le premier. C'est l'élément identique à ces deux groupes qui fournira, s'il existe, la définition de la chose cherchée ; sinon, c'est que la chose à

définir n'est pas unique. L'exemple choisi alors par Aristote est justement celui de la magnanimité. L'élément commun à Ajax, Achille ou Alcibiade est l'incapacité à tolérer un outrage ; mais pour ces autres magnanimes que sont Lysandre ou Socrate, c'est l'indifférence à la bonne ou mauvaise fortune. Comme ces deux traits paraissent impossibles à concilier, faut-il tenir la magnanimité pour un terme homonyme (*Seconds Analytiques,* II, 97 *b,* 13-25) ? La question essentielle est en fait celle-ci : les biens extérieurs contribuent-ils ou non au bonheur ? L'état heureux n'est stable que s'il dépend seulement de nous de l'acquérir et de le conserver ; mais il ne doit laisser subsister aucune insatisfaction, ce qui suppose que s'ajoutent à la vertu des biens aléatoires : santé, richesses, honneurs. Comment donc être heureux même si le destin nous est contraire et sans pourtant prétendre que les biens extérieurs sont de faux biens ? En étant magnanimes. C'est par générosité, non par impassibilité, que l'on peut supporter l'infortune (*Éthique à Nicomaque,* IV, 7-8), par une vertu qui a pour objet les biens extérieurs mais les envisage de façon telle qu'elle nous permette de les dominer. Une grande âme se juge digne des grandes choses à proportion de leur grandeur. Dans cette hiérarchie qui lui est propre, ce qui est le plus grand, pour le magnanime, c'est l'honneur. Il *ne s'efforce pas d'acquérir* les honneurs, il *se juge digne* du grand bonheur. Comme il s'en juge digne, il ne l'acceptera qu'avec condescendance : il n'a besoin ni de l'estime d'autrui ni des biens extérieurs, quoiqu'il les mérite ; et il ne souffrira nullement s'il en est privé, car ce qu'on lui doit est encore inférieur à ce qu'il est. Il ne veut être honoré que pour ce qui mérite de l'être : son activité vertueuse parfaite. Elle exclut toute action ignoble : le mensonge, la vengeance, la médisance. Au regard de ce qu'il possède, rien n'est vraiment grand à ses yeux, même pas les grandes actions. La bonne et la mauvaise fortune ne sont que des occasions de prouver sa grandeur en ne s'enflant pas dans la prospérité et en ne se laissant pas abattre dans le malheur. La magnanimité (*megalopsukhia* / μεγαλοψυχία) vient donc couronner toutes les vertus en affirmant que la vertu humaine est la valeur suprême et que tous les biens extérieurs ne sauraient en payer le prix.

Le généreux sait ce qu'il vaut, il ne s'ignore pas lui-même comme le vaniteux qui se croit digne de grandes choses alors qu'il ne l'est que de petites, ou comme le pusillanime qui ne se croit digne que de petites choses alors qu'il l'est de grandes. C'est la juste appréciation de soi qui fait de la magnanimité une moyenne, donc une vertu. Elle affirme la noblesse de certaines âmes face à un monde dont elle remet les valeurs à leur juste place.

De ce portrait du magnanime qui intériorise certains traits de l'idéal aristocratique de manière à pouvoir les appliquer au sage, et particulièrement à Socrate, de cette synthèse complexe, il subsistera en fait peu de chose. La solution était trop subtile, elle conservait trop de la conscience tragique du destin, trop de confiance en la grandeur de l'homme, trop de lucidité quant à son héroïque prétention d'autarcie.

La seconde tentative de synthèse, celle de Thomas, opère sur des éléments tout différents. Certains Pères avaient identifié la magnanimité, sens de la grandeur divine, à l'humilité (Bonaventure) et à l'espérance théologale (Albert). Le courant abélardien avait fini par réduire la magnanimité à être le premier degré de la Force (ou courage) : « entreprise spontanée et raisonnable de choses difficiles » *(Moralium dogma)*, elle se contente de déterminer l'initiative de telle manière que l'on soit capable de poursuivre et d'achever. Parce qu'il essaie de rendre compatibles humilité chrétienne et sens de la grandeur, Thomas va refaire de la magnanimité une vertu distincte en conservant cependant ce déplacement de la grandeur, de l'âme vers l'action. La grande action est difficile, mais possible, et liée à l'espérance d'un bien futur. Si ce bien est inaccessible, il est désespérant. La magnanimité est la vertu qui règle les passions d'espérance et de désespoir (*Somme théologique,* I, II, 60, 4), elle « fait que l'homme se juge digne de grandes choses, en considération des dons qu'il possède et a reçus de Dieu ». Le magnanime se connaît, mais connaît aussi d'où il tient sa puissance. L'espérance est la passion motrice grâce à laquelle l'amour naturel de soi s'épanouit en amour de sa propre grandeur. L'honneur n'en est que le rayonnement extérieur, mais nécessaire : l'homme a besoin de signes sensibles. Propre de l'*animus,* de la puissance agressive qui, à la différence de l'appétit de jouissance n'est pas rebutée mais séduite par l'obstacle, la générosité embrasse toute la vie morale pour l'amener à sa fin propre : la conquête de la grandeur. Elle n'est pourtant que la vertu de l'espérance humaine acquise, elle ne se confond pas avec l'espérance infuse, théologale : « Par l'espérance théologale, l'homme se confie en Dieu, par la magnanimité, il se confie en soi » (*ibid.,* II, II, 128 ad 2). Cependant, il est plus difficile de rester ferme dans les périls de mort que devant de grands biens à conquérir : la magnanimité réalise la fermeté d'âme sur un mode inférieur à celui de la Force. Elle n'est pas une vertu cardinale – le courage quotidien est plus haut – et elle ne sied qu'à quelques-uns, mais elle reprend sa consistance, et avec elle la noblesse humaine.

Une générosité universalisable : stoïcisme et cartésianisme

À la conscience d'un dû qui s'épanouit normalement en maîtrise du monde, le stoïcisme ancien oppose son mépris de tout ce qui ne dépend pas de soi. Seul est bon le bien moral, tel est le théorème fondamental ; la vertu, accord de la volonté avec le destin, suffit au bonheur, et la magnanimité est « la science qui élève au-dessus des choses qui peuvent survenir naturellement aussi bien aux

bons qu'aux méchants » (*Stoicorum veterum fragmenta,* éd. H. von Arnim, III, 264). Sous sa forme stoïcienne, elle est la réponse de l'orgueil de la raison aux forces extérieures et au destin : connaissant la connexion des causes, comprenant que ses souffrances et ses échecs concourent à l'harmonie universelle, le sage a la force d'opposer son indifférence envers tout ce qui n'est pas la vertu. La raison suffit à opérer l'ascèse du vouloir. N'importe quel être, un esclave, une femme, peut donc être magnanime s'il possède et comprend qu'il possède une étincelle de la raison universelle (Sénèque, *De beneficiis,* III, 18, 2-4). La magnanimité s'enracine dans la sagesse et dans le courage d'endurer, elle devient avec Chrysippe une vertu subordonnée. Le moyen stoïcisme (Panétius) la fait repasser au premier plan en lui conférant une double modalité : l'endurance du mal présent, qui confère constance et dignité, et le courage d'affronter les maux à venir, principe d'œuvres utiles et pénibles. Quand il accomplit ses devoirs, le sage joue son rôle social sans abdiquer sa tranquillité puisqu'il ne compte que sur lui-même (Cicéron, *De Officiis,* I, 64-74). La vertu de magnanimité finit par intégrer dans son concept la vertu active de courage et celle, passive, d'endurance.

La théorie cartésienne de la générosité hérite de cette conception en reprenant la distinction entre ce qui dépend et ne dépend pas de nous (*TPA*, 144-146), mais surtout en donnant à cette vertu un fondement universel, donc en rejetant celui d'une inégalité naturelle entre les âmes. La distinction entre grandes âmes et âmes médiocres, la « naissance », joue encore, mais une bonne institution peut corriger cette inégalité (161). La connaissance de la libre disposition de ses volontés alliée au sentiment d'une ferme et constante résolution d'en bien user est la seule cause pour laquelle le généreux se peut légitimement estimer (153), et il suppose que « chacun des autres hommes les peut avoir de soi » (154). C'est l'infinité de la volonté et non plus la raison qui nous rend égal à Dieu, mais la volonté doit être éclairée pour pouvoir discerner les choses les meilleures. Passion héroïque en certains, la générosité peut être vertu en tous parce que le meilleur remplace alors le grand, que la conscience de l'infirmité de notre nature nous rend humble, et que l'universalité de la bonne volonté minimise toute différence entre les hommes (154-155). C'est pourquoi les généreux n'estiment rien de plus grand que de faire du bien à ces autres causes libres que sont les hommes. Les grandes actions cèdent la place aux grands bienfaits. Telle est la *vraie* générosité. Elle s'oppose à celle qu'incarne le héros cornélien qui ne conçoit rien de plus grand que sa propre nature et répond par ses propres forces et ses défis à toute adversité.

De même que l'idéal stoïcien fut à l'époque romaine un enjeu politique, de même la théorie cartésienne s'oppose à l'idéal noble du temps. À la grandeur d'âme des démagogues (Catilina, César) – clémence et libéralité mises au service d'ambitions grandioses –, s'oppose celle, stoïcienne, des républicains (Cicéron, Caton). Cet affrontement prend avec le christianisme une autre dimension : comment adapter la doctrine chrétienne à la psychologie noble, aux valeurs chevaleresques ? La générosité héritait du code médiéval liant le suzerain à son vassal et s'était enrichie à la Renaissance des modèles d'hommes illustres trouvés dans Plutarque. La décomposition de l'ancien ordre aristocratique et un courant religieux ne voyant en l'homme que la toute-puissance d'une nature animale à réprimer sévèrement vont concourir à lancer un débat moral tournant tout entier autour du problème de la grandeur ou de la bassesse naturelles de l'homme. La solution cartésienne n'a pas eu plus de succès que celle d'Aristote ou de Thomas. Restent face à face ceux qui infléchissent le vieil idéal aristocratique dans le sens d'une affirmation de soi épurée en spectacle de sa propre vertu, et ceux pour qui toute prétention de grandeur est une apothéose philosophique de l'orgueil, mais aussi une erreur psychologique. Si tout sentiment magnanime n'est qu'un « désir de paraître plus grand que la fortune » (La Rochefoucauld, max. 18), si même le mépris de la mort est « plutôt extravagance que grandeur et fermeté d'âme » (144), croire qu'il y a en l'homme de beaux mouvements et de grandes pensées, c'est s'aveugler sur les véritables motifs, les calculs de l'égoïsme et de l'amour-propre. La réduction de la générosité à une illusion a joué un rôle décisif dans la défaite non seulement de la morale héroïque, mais dans celle de la morale des vertus. En ne voyant dans l'instinct qu'avidité, en récusant le témoignage du sentiment intérieur et en ne reconnaissant d'autre grandeur que celle de Dieu, on atteint la générosité dans sa racine même. Elle sombra avec l'assertion du moi haïssable et le refus d'accorder aucune valeur morale à l'enthousiasme et l'exemplarité.

La générosité au sens extra-moral

Profusion et hauteur naturelles, affirmation d'un soi qui n'existe que de cette volonté de se mesurer à ce qu'il juge le plus noble et d'entreprendre ce qu'il juge le plus difficile, la générosité peut-elle être une vertu morale ? Dès qu'on cherche à la théoriser comme telle, à en expulser le caractère originairement non moral, l'exubérance vitale, le rayonnement, l'assurance d'être rare et différent, dès qu'on cesse par conséquent d'y voir la manifestation d'une nature plus grande que nature, on lui confère le soin d'opérer une impossible synthèse (entre activité et passivité, ou grandeur de l'homme et grandeur de Dieu, ou nature et volonté libre). Impossible, parce qu'on y introduit la conscience de l'impuissance humaine face à l'infortune, ou de la misère de la créature face à son créateur : perdant sa superbe inconscience, la grandeur d'âme ne peut dès lors que basculer vers l'impassibilité,

devenir une espèce inférieure de courage ou s'identifier à l'humilité vertueuse. Si elle est moralement instable, c'est peut-être parce qu'elle n'est pas moralement intégrable, et que Kant a finalement raison : le règne de la nature, qui ignore l'universalité, doit être totalement distingué de celui de la moralité.

Pourtant, extra-morale, la générosité peut l'être en un autre sens. Savoir d'instinct ce qu'on vaut, donner sans compter ce qu'on a, entreprendre de faire tout ce qu'on se sent, soi seul, capable de faire, tel est le propre d'une magnanimité spontanée qu'aucune éthique n'arrive à théoriser sans l'altérer ni à fonder sans la dénaturer. Mais il est peut-être encore plus haut de vouloir disparaître et passer, de donner ce qu'on n'a pas, de tirer de soi plus qu'il n'y avait. Peut-être serait-ce là la grandeur de l'homme, de ne pas être une fin mais un moyen, un passage : « Apprenez donc à vivre au-delà de vous-mêmes » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « Des hommes supérieurs »). Cependant, à chaque croissance en grandeur et en hauteur, l'homme croît aussi vers le bas et l'effroyable, et l'on ne doit pas vouloir l'un sans l'autre. La générosité ne consisterait plus alors à s'affirmer soi-même, mais à affirmer la vie jusque dans ses cruautés, ses contradictions et ses mirages et à la transfigurer en l'affirmant. L'affirmer, c'est créer des valeurs, les incorporer aux choses et aux êtres, en assumant et voulant l'illusion. En ce sens, c'est l'interprétation elle-même, ou plutôt le caractère essentiellement multiple de l'interprétation liée à la diversité, l'intensité et l'opposition des instincts qui, en libérant du poids des vieilles valeurs et en en inventant de nouvelles, est générosité.

Qui n'est donc plus affirmation mais suppression de soi au profit d'une autre richesse. En parlant de « l'homme aux vues les plus étendues » qui « plonge insatiablement dans les profondeurs toujours nouvelles de la vie » (*Fragments posthumes*, XI, 35 [25]), Nietzsche rejoint Platon, pour qui est grande la pensée qui « promène partout son vol, "sondant les abîmes de la terre [...] et la voûte qui domine le ciel" » (*Théétète*, 173 *e*). La grandeur (*megaloprepeia* / μεγαλοπρέπεια) en effet n'est pas pour Platon une vertu de l'âme mais de la pensée, vertu d'une nature philosophe qui « toujours doit désirer être plus riche de la plénitude et de la totalité du divin comme de l'humain » (*Rép.*, VI, 486 *a*). Ce qui séduit Nietzsche, c'est le caractère insondable de la vie qui appelle l'ampleur plurielle de l'interprétation ; pour Platon, c'est « la totalité du temps et la totalité de ce qui est » qui requiert la hauteur du regard et le désir de penser ce que chaque être est en lui-même. Pour tous deux, être généreux, c'est affirmer une fécondité, voir de haut tout ce qui la nie ou l'appauvrit, et se rendre *tel* qu'on soit capable de l'affirmer : divin, ou surhumain. La générosité est bien *la vertu qui donne* – un avenir de belles, problématiques et dangereuses possibilités.

► ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IV, 7-8, introd., trad. fr.et comm. R. A. Gautier & J.-Y. Jolif, t. I, 2e partie, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 2e éd. corr. 1970 ; *Rhétorique*, II, 12, trad. fr. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, t. II, 1967 ; *Seconds analytiques*, II, 97 *b* 13-25, in *Organon*, t. IV, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1947. — ARNIM H. VON éd., *Stoicorum veterum Fragmenta*, I-IV, Leipzig, 1905-1924 (rééd. Stuttgart, Teubner, 1964). — BÉNICHOU P., *Les Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948 (repr. *ibid.*, « Folio/Essais », 1988). — CICÉRON, *De officiis*, § 61-75, in *Œuvres...*, trad. fr. et éd. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, t. II, 1970. — DESCARTES, *Traité des passions de l'âme [TPA]* (1649), art. 153-161, éd., introd. et notes G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1955. — GAUTHIER R. A., *Magnanimité, L'idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951. — HOLMBERG J. éd., *Das « Moralium dogma philosophorum » des Guillaume de Conches*, Uppsala, 1929. — JANKÉLÉVITCH V., *Traité des vertus*, XI, chap. XI, Paris, Bordas, 1949. — LEIBNIZ, *Initia et Specimina Scientiae novae generalis*, in *Die Philosoph. Schriften*, éd. C. J. Gerhardt, Berlin, VII, 1890, G, p. 104-108. — MARION J.-L., « Générosité et phénoménologie », *Les Études philosophiques*, n° 1, 1988, 51-72. — NIETZSCHE, *Le Gai Savoir* (1882), aph. 49, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885), *Par-delà bien et mal* (1886), chap. IX, *La Généalogie de la morale* (1887), Première Diss., in *Œuvres...* trad. fr., Paris, Gallimard (dir. M. de Gandillac), vol. V, 1982, VI, VII, 1971. — PLATON, *République*, VI, *Théétète*, 173 *c* - 176 *e*, in *Œuvres...*, Paris, Les Belles Lettres, t. VII[1], 1934, t. VIII[2], 1926. — SÉNÈQUE, *De beneficiis*, *De clementia*, éd. et trad. fr. F. Préchac, in *Œuvres...*, Paris, Les Belles Lettres, 1961, 1967. — THOMAS, *Somme théologique*, IIa, IIae, texte fr. seul et notes allégées A. Raulin & A. M. Roguet, vol. I (Ia P), Paris, 1984 *sq*.

Monique DIXSAUT

→ *Aristote ; Descartes ; Dignité ; Don ; Moyen Âge ; Passions ; Respect ; Sentiments , Stoïcisme ancien ; Weil E.*

GÈNES

Les thérapies géniques

Au sens strict des termes, on appelle thérapie génique une action curative agissant sur les gènes. Nous ne traiterons donc pas ici de manipulations génétiques au sens large, mais au sens restreint d'interventions à visée thérapeutique. Ce type de thérapie ouvre des alternatives et de nouveaux espoirs là où la médecine « classique » reste impuissante, mais il soulève aussi un certain nombre de problèmes éthiques. Avant de les poser, il semble nécessaire d'introduire quelques précisions sur la technique de ces thérapies encore expérimentales.

Tout d'abord, elles ne sont pas destinées exclusivement au traitement des maladies d'origine génétique mais pourront être employées aussi pour soigner cancers et maladies d'origine virale par exemple. Il faut aussi distinguer, parmi les thérapies géniques, celles sur cellules somatiques de celles sur cellules germinales, ainsi que les différentes techniques employées. Les premières expériences

cliniques ont eu lieu sur des cellules somatiques par la technique de l'autogreffe : dans des cellules prélevées sur l'individu malade est introduit, au moyen d'un rétrovirus inactivé, un gène thérapeutique qui va s'insérer dans le génome de ces cellules. Celles-ci sont ensuite réimplantées dans l'organisme où elles produisent alors l'élément chimique codé par le gène greffé. Autre possibilité : « l'infection » *in vivo* qui consiste à introduire dans l'organisme (au moyen d'aérosols par exemple) des rétrovirus modifiés génétiquement. Cette méthode permet de greffer un plus grand nombre de cellules et notamment celles qui ne sont pas manipulables *ex vivo*, se repliquent peu, ou pas du tout. Cependant, l'infection n'étant pas ciblée, elle est difficilement contrôlable et peut toucher des cellules germinales. Les premiers essais pour la mucoviscidose ne semblent pas très concluants. La thérapie sur cellules germinales viserait plutôt à empêcher la transmission de la maladie en greffant à l'embryon malade, avant son implantation dans l'utérus maternel, le gène qui éviterait le développement pathologique. Une action sur les cellules germinales de l'adulte, donc avant fécondation, est techniquement irréalisable.

Nous voudrions enfin introduire une distinction, au sein de ce qui est nommé généralement thérapie, entre une technique active et une technique préventive. De même que la médecine traditionnelle a évolué de la guérison vers la prévention de la maladie, ce qu'on désigne aujourd'hui par thérapie génique pourra englober aussi bien le traitement d'une maladie déclarée que la prévention de cette pathologie, soit par « vaccination génétique », soit par correction de gènes considérés comme « prédisposants ».

Sur cellules somatiques

Les premiers projets de thérapies ont vu s'élever des protestations inspirées par la crainte – plus ou moins fondée – d'une manipulation du génome et par là même de l'homme ou de la vie dans son essence. La greffe de gène sur cellules somatiques ne peut induire une modification du patrimoine génétique de l'individu, car cette greffe ne concerne que quelques cellules et le traitement n'est pas définitif et doit être renouvelé régulièrement. On la compare généralement à une greffe d'organe, et la meilleure preuve qu'elle ne provoque pas de modifications du patrimoine génétique en est qu'elle n'empêche pas la transmission héréditaire du gène délétère.

Elle n'est pourtant pas totalement neutre d'un point de vue éthique. Le fait qu'elle en soit encore à sa phase expérimentale, que l'expérimentation ait été très vite pratiquée sur l'homme et que la technique souffre encore de lacunes, ravive les craintes. Le lieu d'insertion du gène thérapeutique sur le génome est encore mal maîtrisé, le rétrovirus qui lui sert de vecteur pourrait réactiver un autre rétrovirus ou un oncogène présents à l'état latent dans nos cellules. Une insertion au hasard peut provoquer aussi le dérèglement d'une fonction essentielle de la cellule. Enfin, il ne peut être effectué un contrôle qualitatif et quantitatif de l'expression du gène. Cependant, les problèmes éthiques qui découlent de ces incertitudes techniques sont inhérents à toute nouvelle thérapie et seraient résolus par une greffe *in situ* par recombinaison homologue, c'est-à-dire par le remplacement du gène pathologique par le gène sain. Ces lacunes incitent à être prudent mais n'invalident pas la méthode en soi.

La prudence implique d'évaluer les risques auxquels sera soumis le malade et les bénéfices espérés. Les maladies sélectionnées pour la recherche seront celles pour lesquelles il n'existe encore aucun traitement valable et dont le pronostic est grave ou létal. La mise en pratique de ces thérapies demande un lourd investissement humain, temporel et économique, et la mobilisation d'une telle quantité de ressources pour soigner si peu de personnes peut paraître disproportionnée. Les enjeux pour l'avenir sont d'importance certes, mais compensent-ils inconditionnellement une répartition injuste des ressources ? Outre cette sélection des malades à grande échelle, il existe aussi, au sein d'une pathologie, une sélection de ceux qui feront l'objet d'un traitement. Mis à part les critères purement biologiques pouvant entraver la réussite de la thérapie, il est difficile de déterminer *a priori* un critère de sélection. Il est pourtant nécessaire d'en définir un qui prenne en compte la particularité de la maladie et son développement et d'assurer aux malades l'équité des conditions d'accès au traitement pour pallier un peu l'injustice du choix.

En ce qui concerne les thérapies géniques sur cellules somatiques, on peut considérer que les problèmes éthiques sont ceux posés par toute thérapie en phase expérimentale. Nous voulons cependant proposer encore deux points de réflexion. Le premier découle de la prévention. On commence à évoquer la possibilité de prévenir la maladie, notamment sous forme de vaccination ou « immunisation intracellulaire ». Ce type de vaccination pourrait constituer une alternative à la vaccination classique et un espoir dans la lutte contre le SIDA notamment. Dans une autre optique, il serait possible aussi de corriger des gènes considérés comme facteurs de prédisposition dans le but d'empêcher que se développe un diabète ou un cancer chez un individu que ses gènes prédisposent à telle maladie. La correction préventive de facteurs de prédisposition, sous une fin louable, nous semble contenir aussi le risque d'une volonté d' « aseptisation » de l'espèce humaine si elle s'intéresse à des maladies plus bénignes.

Le second point de réflexion est la possibilité d'un effet pervers du développement à outrance de cette thérapie qui n'agit que sur le phénotype de l'individu et induit sa guérison sans modifier son génotype ni empêcher la transmission du gène délétère. La généralisation d'une thérapie génique

somatique pourrait donc provoquer un accroissement rapide de la fréquence de gènes pathologiques dans la population globale malgré une diminution de leur phénotype. Ce qui se présente donc comme un espoir de gommer certaines inégalités biologiques en donnant à des individus malades la possibilité de vivre normalement peut aussi se révéler un dangereux facteur nécrosant pour l'espèce humaine.

La solution pour éviter ce risque de dégradation du patrimoine génétique pourrait être alors de modifier le génotype pathologique de façon à empêcher la transmission héréditaire de la maladie. Une thérapie génique sur cellules germinales s'en trouverait-elle justifiée ?

Sur cellules germinales

Techniquement, à l'heure actuelle, une telle thérapie n'est envisageable que sur un embryon avant son implantation dans l'utérus maternel (ce qui implique aussi l'emploi de la FIV) ; toutes les cellules peuvent ainsi être greffées et le génotype pathologique modifié. Les lacunes techniques de la thérapie génique somatique sont encore accentuées par le fait qu'elles mettent en péril un individu potentiel, son génotype et sa descendance. L'incapacité à contrôler le lieu d'insertion du gène et les incertitudes liées au processus de morphogénèse risquent de provoquer sur les cellules indifférenciées de l'embryon des malformations ou d'autres pathologies. Que faire des embryons qui auraient un « défaut de fabrication » ? Faudrait-il les mettre au rebut ?

Une telle technique nécessite aussi un diagnostic précoce des embryons pour ne pas être pratiquée sur des embryons sains. Pour l'heure, le diagnostic préimplantatoire n'est pas encore très fiable, mais on peut penser qu'il le sera bientôt et qu'il permettra de distinguer avec certitude les embryons sains des embryons pathologiques. Mais alors il semble plus logique et plus simple d'implanter directement des embryons sains plutôt que de manipuler des embryons pathologiques. Un diagnostic préimplantatoire nécessaire à une thérapie germinale, la rend du même coup inutile et l'invalide.

Ce ne sont pas les problèmes liés à la technique qui alimentent le plus la discussion éthique. La possibilité d'influer sur le caractère des individus et les dérives eugéniques qui peuvent en découler, ou la querelle entre un droit à la santé (même pour un individu potentiel ?) et un droit à un patrimoine génétique non modifié (peut-on souhaiter hériter d'une maladie létale ?) sont des points importants qui nous semblent reposer sur une question fondamentale : avons-nous le droit de manipuler le génome humain ? L'homme peut-il devenir l'objet de sa technique, se programmer, prendre en main son évolution ?

D'une sacralisation de la nature à un interventionnisme forcené, toutes les positions existent pour justifier la manipulation du génome ou sa condamnation. Une conception sacrée de la nature, plus ancienne dans notre tradition occidentale, revient en force pour appuyer notre nouvelle conscience écologique. Que ce soit en tant que création divine ou pour elle-même, les hommes ont souvent eu tendance à sacraliser la nature et à lui prêter une fin, voire une volonté propre qui leur échappe et les rend impuissants à la dominer totalement. D'une part parce qu'elle semble obéir à un « plan », que tout y semble parfaitement agencé (mis à part quelques petites erreurs...), et d'autre part parce que les nouvelles technologies menacent de la détruire et nous font prendre conscience de sa fragilité, il est tentant de la revêtir du voile du sacré et de s'interdire la moindre intervention sous peine de la mutiler.

À l'opposé, les découvertes scientifiques ont contribué à désacraliser la nature, expliquant toujours plus précisément ses mécanismes, démontant ses rouages, mettant en évidence le rôle du hasard dans l'apparition de la vie et de l'être humain. À escalader les pentes abruptes de la connaissance, l'homme peut espérer dominer ainsi tout ce qui l'entoure, s'arrogeant du même coup le droit de le manipuler et de s'en servir pour ses propres fins. De ce point de vue, l'être humain n'est qu'un vivant particulier et pourrait être l'objet de recherche et de manipulation comme le sont déjà les autres vivants.

S'il est difficile d'accepter une sacralisation de la nature qui empêcherait toute intervention humaine (car si dans la nature résident la sagesse et le critère du bien, toute thérapie va à l'encontre du processus naturel), il est tout aussi difficile d'accepter une désacralisation qui entraînerait une déshumanisation. Même si les processus biologiques peuvent, dans une certaine limite, être assimilés aux mécaniques, l'être humain, cependant, ne peut être réduit à sa dimension biologique. Beaucoup de choses peuvent être expliquées mais ne doivent pas pour autant être maîtrisées et il faut, sinon respecter absolument tout processus naturel, du moins préserver une certaine spontanéité.

L'homme reste soumis à la nature et à ses lois. Il possède les mêmes propriétés essentielles que les autres vivants : la réplication à l'identique des cellules somatiques, la reproduction pour la continuité de l'espèce et la mutation, facteur d'adaptation et clé de l'évolution. Mais l'évolution naturelle ne se soucie pas de préserver certaines formes de vie plutôt que d'autres. Aux yeux de la nature, aucune espèce n'est sacrée. Or, en tant qu'êtres humains, c'est la préservation de notre propre espèce qui nous importe et peut nous inciter à en contrôler l'évolution et à la protéger des « hasards malheureux ». Le rôle d'une thérapie génique pourrait être de corriger les « erreurs » de la nature, c'est-à-dire de contrôler les mutations et, avec elles, le hasard. Cependant, la mutation génétique, source de l'évolution, apparaît d'abord

comme une anomalie, une « erreur » dans la réplication du génome qui, si elle offre un avantage pour l'adaptation, parviendra à s'imposer et entrera dans la norme.

La question n'est donc plus tant de savoir si nous pouvons ou non nous arroger le droit d'intervenir sur le génome, mais de déterminer les avantages que nous pourrions en tirer et les risques que nous encourons. Les bénéfices escomptés seraient la possibilité de guérir certaines maladies graves jusqu'alors incurables et, comme nous le suggérions, éviter une dégradation du patrimoine génétique de l'espèce. Mais les risques qui les accompagnent sont grands.

Tout d'abord, la correction de ces « hasards malheureux » peut engendrer d'autres mutations pas forcément plus heureuses dans les générations suivantes. La manipulation du génome fait aussi resurgir le spectre de l'eugénisme. Une telle technique développée d'abord dans un but thérapeutique serait tout aussi performante si elle visait une amélioration, une programmation de l'homme. Nous ne devons pas permettre que naisse de cette technique un service de « commande sur mesure » à la disposition des familles ou des États. Mais cet eugénisme positif qui vise l'amélioration est sans doute un danger suffisamment clair pour que chacun en soit conscient.

En revanche, les choses ne sont pas si évidentes en ce qui concerne un eugénisme négatif visant la correction des anomalies. Bien sûr la visée thérapeutique est très louable, mais elle n'est pas sans risque, parce que si elle est indiquée pour des maladies graves ou létales dans un premier temps, elle tendra par la suite à l'être pour des maladies bénignes avant de servir elle aussi à la prévention, c'est-à-dire à la correction d'anomalies qui pourraient potentiellement devenir pathologiques, et, de là, le pas à franchir vers l'amélioration n'est pas grand. Pouvons-nous permettre la manipulation d'un génome dont le caractère pathologique dépendra des conditions de vie de l'individu ? Il nous semble que sous la volonté d'éviter que ne se développe chez certains une pathologie peut se cacher le désir d'« aseptiser » ou de normer le patrimoine génétique. En corrigeant des anomalies bénignes ou en éliminant des facteurs de prédisposition nous risquons de priver le génome de potentialités sous couvert de le rendre sain. Une correction systématique des « inégalités » génétiques aboutirait à une normalisation de l'individu qui ne laisserait plus de place à la différence. Certes cela pourrait être bénéfique pour quelques-uns mais risquerait d'entraîner une intolérance croissante vis-à-vis de la moindre anomalie et ce pourrait être catastrophique pour l'espèce qui y perdrait son potentiel de variation nécessaire à sa continuité. L'instabilité du génome, sa capacité spontanée de mutation devrait nous garantir contre un tel risque, mais elle rend tout aussi vaine la tentative de correction préventive d'un génome pathologique.

Depuis longtemps déjà l'évolution de l'être humain n'est plus tant biologique que sociale et technique, historique. En ce sens, l'homme a déjà pris en main son évolution et il a aujourd'hui les capacités techniques d'agir sur son évolution biologique. Si nous pouvons nous reconnaître le droit d'intervenir dans les processus naturels, quels qu'ils soient, et donc sur le génome humain, nous ne pouvons cependant pas tout nous permettre, et notamment pas de faire de l'être humain un simple objet de recherche et d'expérience. Sans sacraliser la nature ni l'homme, nous devons pourtant les respecter et ne pas les mettre en péril par des actes qui les réduiraient à des objets et qui, pour les êtres humains, pourraient signifier leur programmation, la disparition de leur autonomie et de leur individualité. La mise en place de thérapies géniques requiert donc une grande prudence, surtout si elles s'exercent sur les cellules germinales, car il faut prendre garde, une fois acceptée la possibilité de corriger génétiquement des anomalies graves, à ne pas glisser imperceptiblement vers la normalisation ou l'amélioration de l'individu. Il nous faut préserver cette part de hasard et de spontanéité qui garantit la différence.

► AGIUS E. & BUSITTIL S., éd., *Germ-Line Intervention and our Responsibilities to Future Generation,* Dordrecht, Kluwer, 1998. — ATLAN H., *Le Clonage humain,* Paris, Le Seuil, 1999. — BRANNIGAN M. C. éd., *Cross-cultural biotechnology*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2004. — BULEY J., *The Genetic Revolution and Human Rights,* Oxford, Oxford Univ. Press, 1999. — CANGUILHEM G., *Le Normal et le Pathologique,* Paris, PUF, 1966. — CHADWICK R. T., *The Ethics of Genetic Screening,* Dordrecht, Kluwer, 1999. — DAGOGNET F., *La Maîtrise du vivant*, Paris, Hachette, 1988. — ESLTNER M., éd., *Gentechnik, Ethik und Gesellschaft,* Berlin, Heidelberg, New York, 1997. — FEINGOLD J., « La génétique médicale est-elle eugénique ? », *Archives françaises de pédiatrie,* Paris, 1990, 47, 1-3. — FINZSCH N., *Identity and Intolerance,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — HAKER H. & BEYLEVELD D. éd., *The ethics of genetics in human procreation*, Aldershot, Ashgate, 2000. — HARRIS J., *Clones, Genes and Immortality,* Oxford, Oxford Univ. Press, 1998. — HEYD D., *Genetics : Moral Issues in the Creation of People,* Berkeley, California Univ. Press, 1992. — KITCHER P., *The Lives to Come : The Genetic Revolution and Human Possibilities,* Harmondsworth, Penguin, 1996. — KHAN A. & BRIAND P., « Thérapie génique : espoirs et limites », *Médecine / Science*, Paris, 1991, 7, 7, 705-714. — LAPPE M., « Ethical issues in manipulating the human germ line », *Journal of Medicine and Philosophy,* 1991, 16, 6, 621-639. — LE ROY W. & GAGE PALMER J., *The Ethics of Human Gene Therapy,* Royaume-Uni, Oxford Univ. Press, 1997. — MAGILL G. éd., *Genetics and ethics : An interdisciplinary study*, Saint Louis, Saint Louis Univ. Press, 2004. — MAURON A. & THEVOZ J. M., « Germ-line engineering : A few European voices », *Journal of Medecine and Philosophy*, 1991, 16, 6, 649-666. — MULLER H. & REHMANN-SUTTER C., « Gentherapie und Ethik », *Schweizerische Medizinische Wochenschrift,* 1995, 125 (1-2), 34-41. — MUNSON R. & DAVIS L. H., « Germ-line gene therapy and the medical imperative », *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 1992, 2, 2, 137-158. — ROLSTON, *Genes, Genesis and God,* Cam-

bridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — SÁNDOR J. éd., *Society and genetic information : Codes and laws in the genetic era*, Budapest/New York, Central European Univ. Press, 2004. — SINDING C., « Le gène dans la médecine contemporaine : vers une prévention radicale de la maladie », *Culture technique*, 1985, 15, 312-319. — SUREAU C.? *Alice au pays des clones*, Paris, Stock, 1998. — TANNSJO T., « Should we change the human genome ? », *Theoretical Medicine*, 1993, 14, 3, 231-247. — VAN TONGEREN P. J., « Ethical manipulations : An ethical evaluation of the debate surrounding genetic engineering », *Human Gene Therapy*, 1991, 2, 1,71-75. — Coll. : « Report of the committee on the ethics of gene therapy », *Human Gene Therapy*, 1992, 3, 5, 519-523.

Danièle DESCHAMPS

→ *Bioéthique ; Clonage ; Diagnostic préimplantatoire ; Eugénisme ; Organismes génétiquement modifiés ; Procréation assistée.*

GENRES LITTÉRAIRES

Les genres littéraires et la philosophie morale (XVIe-XVIIIe s.)

Si l'on exclut du champ de cet article les œuvres qui, dans leur technicité, n'ont pas visé à la qualité littéraire, on constate que le rapport d'une perspective morale et d'une recherche de la forme qui y soit le mieux adaptée ne se pose exemplairement qu'avec les moralistes, de Montaigne à Chamfort. Leurs œuvres ne tirent pas, en effet, leur spécificité de leurs seules positions intellectuelles, elles la doivent tout autant au traitement des formes qu'elles empruntent ou s'inventent.

Montaigne ouvre la voie lorsqu'il crée l'*essai*. Sans doute trouve-t-il l'idée de développements plus ou moins étendus chez Plutarque et Sénèque : « La science que j'y cherche y est traitée à pièces décousues », qui « n'ont point de suite des unes aux autres » (*Essais*, II, 10). Cette discontinuité est commode au lecteur intermittent qu'il est lui-même (III, 3), elle permet surtout d'échapper aux « ordonnances logiciennes et aristotéliques », aux « longueries d'apprêt » des œuvres morales d'un Cicéron, tout juste bonnes « pour l'école, pour le barreau et pour le sermon, où nous avons loisir de sommeiller » *(ibid.)*. Qui veut « devenir plus sage, non plus savant ou éloquent » requiert du discours qu'il aille à l'essentiel et obéisse à la logique d'une pensée active, sans rhétorique mensongère (I, 51). Du reste, à la différence des doctes, dont la doctrine préexiste au traité où ils l'exposent, Montaigne ne peut que « s'essayer », sans jamais « se résoudre ». Cette fidélité à l'expérience de soi fonde l'essai, qui s'oppose ainsi, comme le fera toute la littérature moraliste, au traité méthodique et au discours oratoire.

Le traité méthodique est, très majoritairement adapté, à l'intention du public scolaire, de la *Prima secundae* de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. La méthode d'exposition use et abuse des divisions et subdivisions. La production la plus abondante, après 1585, est celle des traités des passions, organisés selon la répartition thomiste en passions du concupiscible et de l'irascible (A. Levi, *French Moralists (1585-1649)*, Oxford, Clarendon Press, 1964). Cette répartition demeure la norme chez un Coëffeteau (*Tableau des passions humaines*, 1620) et chez le médecin Cureau de La Chambre (*Les Caractères des passions*, 1640-1662, où Descartes ne voit que « des paroles »). Scipion Dupleix, qui n'est ni un régent de collège ni un clerc, donne en 1617 une *Éthique*, qui expose clairement la morale d'Aristote. Coëffeteau et le P. Senault (*De l'usage des passions*, 1641) témoignent de plus de personnalité : inspirées d'Augustin, les œuvres du second seront lues avec profit par Pascal et La Rochefoucauld.

Le rejet du traité est lié, par des moralistes ouverts à la pensée vivante et en acte, au rejet de la culture scolaire, qui n'en reste pas moins présente. En 1688 encore, La Bruyère croit bon de préciser qu'il ne saurait satisfaire ceux qui « cherchent des définitions, des divisions, des tables et de la méthode », toutes pratiques qui se perpétuent, et ont même été introduites, vers 1660, dans certains ouvrages de vulgarisation.

L'essai et la « dissertation »

À la différence de la forme discursive du traité, la forme ouverte de l'essai est soumise à l'*ordo neglectus*, ou *fortuitus*, qui laisse à la pensée la liberté de « se laisser rouler au vent », à la divagation ou aux trouvailles de l'écriture (Friedrich, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968, 364 *sq.*). S'autorisant de « l'allure poétique [...] légère, volage, démoniacle » de Platon (*Essais*, III, 9), cette négligence est conforme à l'objet que s'est donné Montaigne : l'homme étant « en tout et partout [...] rapiècement et bigarrure » (II, 20), les *Essais* ne sauraient être que « grotesques et corps monstrueux, rapiécés de divers membres, [...] n'ayant ordre, suite, ni proportion que fortuite » (I, 28). En cela, au-delà du traité, c'est du discours en forme que se distingue l'essai : aux grotesques à quoi l'auteur compare son œuvre, il oppose le « tableau riche, poli et formé selon l'art » qu'est *La Servitude volontaire* de La Boétie *(ibid.)*. Le couple essai/discours renvoie à l'opposition des formes brèves, discontinues et fragmentaires, aux formes longues, construites selon la rhétorique de l'*amplificatio* et l'esthétique d'une continuité harmonieuse. Le débat est ancien, qui fait s'affronter la densité *(breuitas)* de l'atticisme et l'abondance *(copia, ubertas)* de l'asianisme, et il est réactivé au XVIe s. par le néo-atticisme de Juste Lipse, qui s'appuie sur Sénèque et Tacite. Montaigne, comme Juste Lipse, préfère la « force » du style et sa densité à « l'ordre et la grâce » (II, 3), et la substance des idées *(res)* aux mots *(uerba)*.

Le paradoxe n'est qu'apparent qui veut que Montaigne ait souhaité introduire, dans chacun

des deux livres de 1580, un discours « formé selon l'art ». Dans le livre I, c'eût été le *Discours de la servitude volontaire,* qu'une publication intempestive par les protestants interdit à Montaigne de placer au centre du livre en I, 29. Dans le second livre, c'est l' « Apologie de Raymond Sebon », qui, comme la *Servitude volontaire,* relève pour une bonne part du genre de la *declamatio* (Lafond, « Le *Discours de la servitude volontaire* et la rhétorique de la déclamation », *Mélanges Saulnier,* Genève, Droz, 1984, 735-745). La Renaissance fait de cet exercice de rhéteur le moyen d'expression d'une position théorique, d'une thèse qui se développe en quelque sorte d'elle-même, sans que l'auteur s'y engage personnellement au titre de sujet de l'énonciation. L'exemple le plus célèbre en est l'*Éloge de la folie* d'Érasme, où, sous le couvert de la Folie, passent un certain nombre des thèmes critiques d'Érasme. L' « Apologie de Raymond Sebon » est le prétexte d'un long exposé du pyrrhonisme, où il est difficile de mesurer très exactement l'adhésion que lui apporte Montaigne. Le discours traditionnel est ici sciemment perverti à des fins subtiles, qui se donnent pour celles d'un exercice ou d'un jeu de l'esprit. Cette qualité ludique n'est pas davantage absente de l'essai, où la tâche est de se connaître à travers les expériences que Montaigne fait de son corps ou de son esprit. Son dessein n'est pas en effet d' « établir la vérité », mais de « la chercher » (I, 56) : « Ce n'est pas ici ma doctrine, dit-il ailleurs, c'est mon étude » (II, 6). Ainsi en est-il du stoïcisme du livre I : Montaigne s'approprie ses grands thèmes, mais il en fait son profit intime plus qu'il n'y adhère sans réserves et définitivement. En cela aussi l'essai est une forme ouverte, comme le prouvent de surcroît les ajouts d'après 1588.

L'essai montaignien ne fera guère école en France. Le salésien J.-P. Camus l'emploie dans ses *Diversités* (1609-1618), mais il est trop asservi à la lettre de Montaigne pour faire œuvre originale. Il en est de même de Charron, dont *La Sagesse* (1601) tient du centon et contrevient à l'esprit de son modèle en transformant en manuel dogmatique la libre démarche montaignienne. En 1671, Nicole publie cinq traités sous le titre d'*Essais de morale.* Un Avertissement au lecteur s'en explique : « La morale chrétienne ayant paru d'une étendue trop vaste pour l'embrasser tout entière » et « la réduire en méthode », « on a mieux aimé essayer de la traiter par parties », « sans ordre », et en proposant « diverses vérités selon qu'elles sont venues dans l'esprit ». « Ce désordre » n'est pas sans profit : les livres méthodiques « sont remplis d'une infinité de choses qui n'ont point d'autre utilité que celle d'être nécessaires à l'ordre ». Nicole devait pourtant constater que sa culture personnelle se prêtait mal à la création d'un texte en fragments et que le développement continu lui était beaucoup plus naturel : il reviendra donc à la forme du traité méthodique. C'est sans doute Saint-Évremond qui s'est montré, en ce domaine de la forme, le meilleur disciple de Montaigne : pour le critique H.-T. Barnwell, on devrait même à son influence la carrière remarquable que le genre de l'essai a connue en Angleterre.

Le XVIIe s. s'en tiendra à un modèle assagi qui, comme l'essai chez Bacon, traite d'un thème unique sans se permettre les digressions et le parcours capricieux propres à Montaigne. Guez de Balzac donne à ces pièces le nom de « dissertation », qu'il définit une « conversation par écrit », bien qu'on puisse hésiter à parler de conversation là « où il n'y a qu'une personne qui parle » (*Entretien IV,* chap. VIII, 1657). L'un des reproches que Tallemant des Réaux fait à Mme de Sablé est qu'elle « ne saurait souffrir ni relation ni histoire, il ne lui faut que des dissertations ; il faut toujours raisonner ». Il nous reste d'elle trois écrits, sur l'éducation des enfants, l'amitié et la comédie. Leur caractéristique commune est l'absence de toute rhétorique superflue : entrée en matière et conclusion y sont très réduites, sinon absentes. La condamnation de la comédie fut publiée en 1678 (Sablé, *Maximes,* max. 81), et, plus tard, dans un ensemble de textes attribués à Pascal (Lafuma 764, Sellier 630). Quant à l'écrit sur l'amitié, il consiste en une suite de sept réflexions ou maximes.

La maxime

C'est dans ce milieu port-royaliste qu'apparaît en effet la pratique de la maxime détachée. La *gnômè* / γνώμη est, chez Aristote, une « formule » (*apophansis* / ἀπόφανσις) « du général », du moins de toute généralité concernant l'action (*Art rhétorique,* II, 21, trad. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1938) et elle entre avec l'exemple dans les « preuves communes à tous les genres » de discours. Confondue au Moyen Âge avec le proverbe, la sentence fait alors l'objet de nombreux florilèges. Au XVIIe s., on demande à l'élève de relever les sentences qu'il rencontre au cours de ses lectures : l'orateur et l'écrivain (Racine ou La Fontaine) puiseront dans leurs cahiers, comme dans les recueils imprimés. D'un moyen ressortissant à l'argumentaire la sentence était entrée, à l'époque de Quintilien, dans la rhétorique de l'ornement, où elle est une « lumière du discours » *(lumen orationis)* : l'*Institution oratoire* tient compte ainsi de la faveur dont jouit la *sententia* chez les atticistes que sont Sénèque et Tacite. L'intérêt porté à ces auteurs sert, à la fin de la Renaissance, la promotion de la sentence. Et c'est moins un genre nouveau qui apparaît, entre 1656 et 1660, dans le milieu de Mme de Sablé, que la pratique renouvelée d'un genre ancien : intégrée jusque-là dans un discours suivi, elle est alors détachée de tout contexte. Elle ne se réduit pas cependant au matériau à vocation pédagogique des florilèges : promue forme d'art, elle est donnée à voir par elle-même et pour elle-même, et, si elle

est dite parfois encore « sentence », elle est, après 1660, plus souvent appelée « maxime ». Pas plus cependant que, selon Marie de Gournay, n'avaient été facilement admis les « discours coupés, extravagants [vagabonds] » de Montaigne, le détachement de la maxime de tout contexte ne fut reconnu immédiatement pour un acte fondateur. Voltaire reconnaît l'importance historique des *Maximes* de La Rochefoucauld, qui avaient habitué le public « à penser et à renfermer ses pensées dans un tour vif, précis et délicat ». Il estime néanmoins, en fidèle serviteur de la tradition, que l'ouvrage « est moins un livre que des matériaux pour orner un livre » (*Le Siècle de Louis XIV,* 1752, chap. XXXII). La maxime, qui se suffit à elle-même, en vertu de la *rotunditas* que lui reconnaissait Quintilien, vise à un effet littéraire que les moralistes classiques transmettront au fragment romantique : les Schlegel, le comparant à une « petite œuvre d'art », le disent « totalement détaché du monde environnant, et clos sur lui-même comme un hérisson » (Lacoue-Labarthe & Nancy, *L'Absolu littéraire,* Paris, Le Seuil, 1978, 126).

Le nom de *maxime* n'est pas sans susciter, aujourd'hui encore, certaines équivoques. Le mot a eu, et a toujours, le sens de règle de conduite, d'impératif moral : ainsi en est-il dans la phrase de Bossuet : « C'est la maxime qui fait les grands hommes. » Mais elle peut aussi être purement normative en tant qu'énoncé d'une vérité d'ordre général. Consulté, avant publication, sur les *Maximes,* Huet critiqua l'emploi du mot : les maximes étant « des vérités connues par la lumière naturelle et reçues universellement par tout le monde », le terme qui convenait à ces propositions « nouvelles » et « peu connues » était celui de « réflexions morales » (*Huetiana,* 1722, 248). Convaincu ou non, l'auteur associera au titre les trois termes de réflexions, maximes et sentences. À la difficulté posée par ces vérités particulières qui se donnent pour vérités générales le préfacier, La Chapelle-Bessé répond en invoquant les contraintes du genre, qui perd son « sel » et sa « force » si l'énoncé n'est pas donné pour général. Pour ce qui est de la différence qu'il y aurait entre la sentence et la maxime, elle ne tient sans doute pas à la généralité plus ou moins grande de l'énoncé. La sentence traditionnelle est la voix de la *doxa,* de l'opinion du plus grand nombre. La maxime, telle qu'elle apparaît déjà dans la *sententia* littéraire chez Quintilien, est marquée par la subjectivité de son auteur : incisive, ironique ou paradoxale, elle entre, au XVIIe s., dans un jeu avec le sens, donc avec le lecteur, que ne connaît pas la sentence (Rosso, *La « Maxime »,* Naples, ESI, 1968, 40).

Le genre n'admet la brièveté maximale – en prose la phrase simple, en poésie le monostique – que pour autant qu'elle ne met pas en cause la clarté du sens. Horace constatait déjà cette tension lorsqu'il écrivait : « Breuis esse uolo. Obscurus fio. » D'Aristote à Hegel, l'aphorisme héraclitéen est critiqué pour son hermétisme. Et, dans un souci de rigueur, les philosophes ont généralement émis des réserves sur les formes brèves qui, faute d'un contexte permettant d'expliciter, donc de désambiguïser le propos, peuvent être d'une interprétation hasardeuse. Si, pour Aristote, « exigent une démonstration les maximes qui expriment quelque chose de paradoxal ou de contesté » (*op. cit.,* II, 21), la maxime classique, à l'inverse, n'est bonne que si elle ne produit pas ses raisons. Elle exige dès lors un travail de déchiffrement, l'absence de repères que fournissait le contexte devant être compensée par une lecture paradigmatique d'autant plus fine. Le problème se pose déjà pour les *Essais.* Quand Montaigne préfère un parler « court et serré » , « plutôt difficile qu'ennuyeux », et conçu de telle sorte que « chaque lopin y fasse son corps » (I, 26), il a conscience de n'écrire pas « pour les principiants » (III, 8) : mais « qui est celui qui n'aime mieux n'être pas lu que de l'être en dormant ou en fuyant ? » (III, 9). La maxime suppose, comme l'essai, un lecteur éveillé, qui participe activement au texte. Comme l'écrit des *Pensées* l'évêque de Comminges, les lecteurs « achèvent » le texte et « deviennent eux-mêmes auteurs [...] pour peu d'application qu'ils aient ». Ils se font ainsi cocréateurs d'un texte qui, selon une formulation devenue canonique, doit « donner à penser » (Lafond, « Des formes brèves de la littérature morale [...] », *Les Formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVIe-XVIIe s.),* Paris, Vrin, 1984, p. 101-122).

La maxime ne se limite toutefois pas à l'extrême brièveté. Le latin *breuitas* implique d'abord et surtout densité. L'auteur du meilleur traité de rhétorique du siècle, l'oratorien Bernard Lamy, cite, en 1688, la maxime 70 de La Rochefoucauld pour définir le genre par l'usage de « peu de paroles, qui sont énergiques et qui renferment un grand sens ». Car c'est ici « le sens » qui « fait la beauté », et le « grand sens » est plus important que l' « étendue » de la maxime. La pratique des moralistes est conforme au propos de Lamy : ils ont tous cultivé des formes variables, allant de la plus grande concision à la réflexion étendue, selon le thème et la fonction du texte dans l'économie du livre. Le thème antistoïcien de la condamnation du mépris de la mort se présente ainsi dans les *Maximes* sous les deux formes de l'aphorisme qu'est la maxime 26 : « Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement », et du développement sur plusieurs pages qui fait la clôture du livre. Il en sera de même de La Bruyère à Chamfort et, pour autant qu'on puisse faire état des manuscrits de Pascal, les textes qui avaient subi un premier classement en liasses couvrent tout le champ de l'écriture littéraire, des phrases minimales aux discours le plus rhétoriquement élaborés. Les nécessités de l'apologétique auraient-elles conduit à un texte continu ? Si nous pouvons faire un sort aux

fulgurations de certaines phrases auxquelles leur insularité confère une aura particulière, rien ne prouve qu'elles eussent été maintenues comme telles dans la dernière version de l'*Apologie.* Il n'en est pas moins évident que l'écriture de Pascal est volontiers fragmentaire. L. Goldmann estimait que ce type d'écriture entrait en correspondance avec la pensée tragique des *Pensées* : « Le fragment est la seule forme d'expression adéquate pour un ouvrage dont le message réside dans l'affirmation que l'homme est un être paradoxal [...] Il n'y a pour une œuvre tragique qu'une seule forme d'ordre valable, celui du fragment » (Goldmann, *Le Dieu caché,* Paris, Gallimard, 1955, 220). Pour séduisante qu'elle soit, l'hypothèse supposait que le jansénisme fût fondamentalement tragique, ce qui paraît douteux. Il est vrai néanmoins que, dans un univers centré sur le Dieu caché, l'écriture ne peut que faire signe vers ce centre, qui demeure inaccessible. Et l'ordre du cœur ne consiste-t-il pas, selon Augustin et Pascal, « à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours » ? (Lafuma 298, Sellier 329). Dans le seul texte où Pascal évoque sa technique, il cite pour ses modèles Épictète et Montaigne : leur « manière d'écrire [...] est la plus d'usage, qui s'insinue le mieux, qui demeure plus dans la mémoire et qui se fait le plus citer », étant « toute composée de pensées sur les entretiens ordinaires de la vie » (Lafuma 744, Sellier 618). Le rôle attribué aux vertus mnémotechniques relève d'une rhétorique très consciente des vertus de la forme brève. Et l'intérêt porté à la citation montre l'avantage qu'offre la possibilité de détacher de son contexte tel énoncé : le « petit tout » qu'est la « pensée » favorise la réception en arrêtant la lecture sur ce qu'on peut extraire du texte pour se l'approprier. Quant aux « entretiens », ils ne sont pas le lieu de la création, pas plus que les maximes ne sont nées d'un jeu de salon, selon une légende qui remonte en partie à Cousin et qui a perduré jusqu'à nous (*Madame de Sablé,* Paris, Didier, 1865, 105, 131) : on pense « sur les entretiens », et si la conversation peut stimuler la réflexion et le débat, la maxime n'existe, comme la « pensée », qu'à la suite d'un travail personnel qui lui imprime sa marque propre.

De la sentence/maxime au caractère

Sa position littéraire de partisan des Anciens imposait à La Bruyère de mettre son œuvre sous l'autorité d'un Ancien. Aristote avait traité dans sa *Rhétorique* des caractères selon les variables de l'âge, de la condition et de la situation. Son disciple Théophraste avait projeté de poursuivre cette étude : d'une œuvre inachevée il est demeuré vingt-huit pièces. La Bruyère se situe dans sa mouvance lorsqu'il décide d'actualiser ces portraits-types. En fait, il semble ne s'être couvert de l'autorité de Théophraste que tardivement. Le moraliste anglais J. Hall et son traducteur Urbain Chevreau avaient repris la tradition, non sans talent, et le portrait individuel est l'objet d'une mode, lancée en 1659 par Mademoiselle de Montpensier. La première édition des *Caractères* (1688) ne compte en fait qu'une douzaine de portraits sur quatre cent vingt fragments ou, selon le vocabulaire de La Bruyère, de « remarques », où dominent de façon écrasante sentences, maximes et réflexions. La dernière édition revue par l'auteur, la neuvième (1696), compte mille cent vingt fragments, dont les caractères ne font qu'à peine quinze pour cent. Le titre du livre se justifie donc surtout par le désir qu'a l'auteur de se démarquer des *Maximes* et des *Pensées.* Se défendant d'avoir voulu écrire des maximes, il écrit : « Elles sont comme des lois dans la morale, et j'avoue que je n'ai ni assez d'autorité ni assez de génie pour faire le législateur. » Ceux « qui font des maximes veulent être crus », et il ne souhaite que d'avoir « bien remarqué ». Dans la même préface, il se montre favorable aux réflexions « sensibles, familières, instructives, accommodées au simple peuple, qu'il n'est pas permis de négliger ». C'est afficher là une éthique de l'écriture. La Bruyère veut atteindre un public beaucoup plus large que le public mondain et, en moraliste chrétien, il prend très au sérieux la tâche qu'il s'est donnée de réformer les mœurs et de rendre l'homme « raisonnable » : sous-jacente à la préface des *Caractères,* l'idée que le moraliste est un prédicateur laïque est à cet égard éloquente.

Littérature et philosophie au XVIIIe s.

S'ils ne partagent pas l'anthropologie pessimiste des auteurs du siècle précédent, les moralistes des Lumières se comportent cependant en héritiers des formes jusqu'ici exploitées. Ils sont toutefois trop « philosophes » pour ne pas privilégier le sens sur la forme et ils ont une trop forte personnalité pour ne pas soumettre à son expression le respect des catégories littéraires.

Vauvenargues use indifféremment de la maxime, de la réflexion étendue et du caractère. Il admet qu' « une maxime qui a besoin de preuves n'est pas bien rendue » (*Introduction à la connaissance de l'esprit humain,* 1746, éd. Dagen, Paris, Flammarion, 1981, 336) et qu' « il ne faut pas laisser prévoir à un lecteur ce qu'on veut lui dire, mais le lui faire penser » *(ibid.).* Encore faut-il être sincère (*op. cit.,* 231) : « les faux philosophes », qui n'inventent des problèmes que « pour avoir le mérite de les dénoncer, sont les charlatans de la morale » (229). Point de vue qui ne remet pas en cause l'intérêt des formes brèves : « Les meilleurs auteurs parlent trop » (194), et il n'est pas question de confondre la réflexion philosophique avec l'usage et l'abus « des définitions, des discussions, des détails et des arguments » : il y a en revanche une « splendeur d'expression qui emporte avec elle la preuve des grandes pensées » ; seuls, « les esprits pesants, les sophistes » la jugent « superficielle » et « frivole », alors qu'on doit oser

« peindre le vrai avec des traits fiers et hardis ». Cette force du style dense est malheureusement méconnue, comme interdisant la profondeur (dans *La Généalogie de la morale,* Nietzsche dira de même, de l'aphorisme, qu'on ne le prend pas « assez au sérieux ») : « Si Locke eût rendu vivement en peu de pages les sages vérités de ses écrits, [ses contemporains] n'auraient pas osé le compter parmi les philosophes du siècle » (*op. cit.,* 226). C'est pourtant bien là ce qui, aux yeux de Vauvenargues, peut rendre la philosophie « populaire », accessible au plus grand nombre, selon un emploi valorisant des mots *peuple* et *populaire* qui est déjà le fait de La Bruyère.

D'une œuvre écrite au jour le jour sur de « petits carrés de papier » Chamfort avait, avant de mourir, distribué la matière en trois ensembles : « Maximes et Pensées, Caractères, Anecdotes ». Comme Vauvenargues, il condamne « la charlatanerie des moralistes », qui ont « trop généralisé », « trop multiplié les maximes » : la réalité humaine est trop complexe pour que des lois générales puissent en rendre compte (*Maximes et Pensées* [...], éd. Dagen, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, fr. 293). L'œuvre, sous le titre ironique de *Produits de la civilisation perfectionnée,* s'ouvre néanmoins sur cent soixante-seize « maximes générales ». Mais la première précise que seuls « les esprits médiocres ou paresseux [...] donnent à la maxime une généralité que l'auteur [...] n'a pas prétendu lui donner » (fr. 1). À l'arsenal déjà très fourni de ses prédécesseurs, Chamfort ajoute l'usage du « dialogue philosophique », court et réduit à l'essentiel, et des « anecdotes », qui tiennent de l'apophtegme et de l'historiette. Relation brève d'un fait ou d'un propos curieux mais significatif, l'anecdote relève d'un genre ancien, parahistorique. Les *Anecdota* (étymologiquement, les choses inédites) du Byzantin Procope datent de la fin du Ve s. et donnent naissance aux « histoires secrètes » du XVIIe s. (A. Varillas, *Anecdotes de Florence,* 1685). Rien de tel ici : Chamfort ne retient de la réalité que ce qui révèle les individus et la société de son temps. L'objectivité affichée de la narration met en jeu non seulement le choix du narrateur mais son regard, qui est d'un observateur lucide et, comme il le disait lui-même, « en état [permanent] d'épigramme » contre une civilisation qui se prétend « perfectionnée ».

Les critiques portées contre les moralistes, et par les moralistes eux-mêmes, ne sont pas seulement suscitées par la médiocrité de trop nombreux épigones. La forme de l'essai n'est pas davantage à mettre en cause ; elle ne l'a été que par les tenants de la tradition qui, comme Huet, réduisent les *Essais* à de « véritables *Montaniana* » destinés à plaire aux lecteurs incapables de « l'application que demandent les traités suivis et méthodiques ». En 1688, La Bruyère constate que ces mêmes traités n'ont plus aucune chance de réussir auprès du public (*Caractères,* XII, 21). Lui-même pratique l'écriture essentielle des formes brèves, bien qu'il manifeste quelque réticence à l'égard des maximes qui tiennent de « la manière des oracles » (préface). La référence n'est sans doute pas laudative. Méré les condamne de même pour être « plus propres pour les réponses des oracles que pour se communiquer humainement ». Le problème est plus que d'humeur : La Bruyère et Méré supportent mal un style qui impose au lecteur l'ascendant, la maîtrise, d'un auteur érigeant sa parole en parole de Vérité. Le moraliste sera mis en question en raison de cette supériorité qu'il semble s'octroyer. Lorsque Brunschvicg entend faire de Pascal un authentique philosophe, il refuse de ne voir en lui qu'un moraliste (Pascal, *Pensées,* Paris, Hachette, 1904, *ed. minor,* 291-292). Des moralistes français il supporte mal la « recherche des pointes et des mots d'auteur » et « cette apparence perpétuelle de supériorité sur le lecteur ». Dans le même esprit, F. Strowski reproche aux *Maximes* d'avoir « quelque chose de décisif, d'impétueux et de distant, comme les formules de la loi ». R. Barthes s'en prend à l'aphorisme et à la maxime, qui est « compromise dans une idée essentialiste de la nature humaine », et « la plus arrogante [...] des formes du langage » (*R. Barthes par R. B.,* Paris, Le Seuil, 1975, 181). Ici et là, c'est la position de maîtrise qui est contestée : F. Jeanson dénonce le « moraliste de droit divin », et S. Doubrovsky voit à l'œuvre dans la maxime et l'aphorisme « une mauvaise foi de l'écriture ». Sans doute, dans ces formes d'énoncé sans sujet apparent d'énonciation, l'auteur fait-il croire au lecteur qu'il est porteur d'une Vérité qu'il délivre sans y mettre du sien : d'où la référence à la parole oraculaire. Seul, en réalité, est dupe le lecteur qui s'enferme dans une assertion qu'il absolutise sans la mettre en perspective. Pour P. Ricœur, parler, c'est poser un sens. Mais « la parole qui veut dire [...] est aussi parole dubitative, parole optative, parole poétique [...]. Un énoncé est comme une réponse dont la question est omise » (*Histoire et Vérité,* Paris, Le Seuil, 3e éd., 1964, 218-221). Seule en fait, comme le disait Chamfort, une lecture paresseuse accepte pour définitive la réponse qu'est l'assertion brève sans tenter de reconstituer la problématique qui lui est sous-jacente. Si la critique de la relation établie par l'auteur avec son lecteur n'est pas totalement recevable, elle n'en met pas moins en évidence le fait que l'éthique du moraliste ne se limite pas, comme le pensait Aristote (*Rhétorique,* 1395 *b*), au « contenu » de son œuvre, mais qu'elle concerne également la forme qu'il lui donne (Lafond, « Mentalité et discours de maîtrise », *Romanistiche Zeitschrift für Literaturgeschichte,* 1988, 3/4, 314-326).

Quelle que soit enfin leur dette à l'endroit du legs antique, des maximes d'Épicure aux traités de Plutarque, des recueils de sentences à ces ouvrages de direction spirituelle que sont les *Lettres à Luci-*

lius et les *Entretiens* d'Épictète, les moralistes classiques ont surtout retenu de ce legs l'incitation à penser par eux-mêmes l'homme et la société humaine. Et ils se sont dotés de moyens conformes à leur statut de penseurs privés, indépendants des institutions scolaire et académique. Cette liberté les a portés à retenir l'attention par la qualité de leur écriture : métis dès lors de *Selbstdenker* (pour parler comme Schopenhauer) et d'écrivain, les moralistes classiques ont intéressé, au-delà de Schopenhauer et de Nietzsche, les philosophes qui, comme Dilthey, valorisaient les rapports de la pensée à la vie ou ceux, comme M. Serres, de la philosophie à la littérature, pour en conclure que la philosophie « seule peut aller assez profond pour démontrer que la littérature va encore plus profond qu'elle » (*Le Tiers-Instruit,* Paris, Gallimard, 1991, 109).

► BÉNICHOU P., *Morales du Grand Siècle,* Paris, Gallimard « Idées », 1948 (rééd. « Idées », 1967). — BEUGNOT B., « Dialogue, entretien et citation à l'époque classique », *Revue canadienne de littérature comparée,* hiver 1976, p. 39-50 (le texte classique comme dialogue à plusieurs voix). — COGNET L., *De la dévotion moderne à la spiritualité française,* Paris, Fayard, 1956. — COMPAGNON A., *La Seconde Main ou le Travail de la citation,* Paris, Le Seuil, 1979. — CROLL M. W., *Style, Rhetoric and Rhythm, Essays,* éd. J. Max Patrick & R. O. Evans [...], Princeton, Univ. Press, 1966. — FINK A.-H., *Maxime und Fragment. Grenzmöglichkeiten einer Kunstform,* Munich, 1934. — FUMAROLI M., *L'Âge de l'éloquence, Rhétorique et* res literaria *de la Renaissance au seuil de l'époque classique,* Genève, Droz, 1980. — JOLLES A., *Formes simples,* Paris, Le Seuil, 1972 (trad. de l'éd. allemande *Einfache Formen,* Darmstadt, 1958 ; voir « La locution », p. 121-135 et « Le trait d'esprit », p. 197-207). — LACOUE-LABARTHE P. & NANCY J.-L., *L'Absolu littéraire,* Paris, Le Seuil, 1978. — LAFOND J., « La pensée religieuse et la rhétorique de la sentence-maxime dans la littérature française du XVIIe s. », in *Die Religiöse Literatur des 17. Jahrhunderts in der Romania,* éd. K. H. Körner & H. Mattauch, Munich, Kraus International Publ., 1981, p. 115-128. — LANSON G., « Les "formes fixes" de la prose. Portraits et maximes », in *L'Art de la prose,* Librairie des Annales politiques et littéraires, 1908, p. 123-139 (rééd., Nizet, 1968). — MESCHONNIC H., « Les proverbes, actes de discours », in *Rhétorique du proverbe, RSH,* 163, 1976-3, p. 419-430. — ROSSO C., *La « Maxime ». Saggi per una tipologia critica,* Naples, ESI, 1968 (étude importante et toujours valable sur la maxime comme forme brève). — Coll. : *Aphorismus (Der). Zur Geschichte, zu den Formen und Möglichkeiten einer literarischen Gattung,* éd. G. Neumann, W.B., Darmstadt, 1976 (introd. G. Neumann et 18 articles de différents auteurs, publiés entre 1933 et 1973. Excellent et précieux ensemble de textes sur l'aphoristique). — *Formes brèves. De la gnômè à la pointe ; métamorphoses de la sententia,* n° 1979/3 de *La Licorne,* Faculté des lettres et des langues de l'université de Poitiers, 1980 (articles de J.-P. Levet, F. Trouillet, F. Desbordes, J. Villemonteix, F. Delarue, M. Alexandre, C. Balavoine, P. Laurens). — *Les Formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVIe-XVIIe siècles),* éd. J. Lafond, Paris, Vrin, 1984 (articles d'A. Compagnon et M. Fumaroli sur Montaigne ; de R. Zuber sur Henri IV ; de G. Molinié sur le discours bref, de J.-P. Beaujot et P. Lerat sur La Rochefoucauld, de C. Balavoine et J. Lafond).

Jean LAFOND

→ *Mœurs ; Montaigne , Moralistes français des XVIIe et XVIIIe s.*

GHAZÂLÎ al-, 1058-1111

La philosophie morale de Ghazâlî et les courants aristotéliciens

La philosophie de Ghazâlî (Abû Ḥâmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazâlî), célèbre penseur de l'Islam médiéval, juriste, théologien et mystique, a représenté une étape importante dans le développement de la morale islamique. Cette philosophie fait la synthèse de diverses traditions et doctrines morales ; on y retrouve ainsi mêlés un enseignement moral qui reflète en grande partie la piété musulmane traditionnelle (fondée sur le Coran et les récits de la vie du prophète Muḥammad et de ses compagnons), une théorie éthique et une théologie islamiques, des concepts philosophiques (essentiellement aristotéliciens mais également platoniciens), et les dispositions morales propres au mysticisme musulman, le soufisme.

La théorie éthique, qui est une théorie de l'acte moral, développée par l'école ash'arite de théologie propose une fondation intellectuelle et une défense de l'enseignement moral. Son idée maîtresse est l'affirmation que la valeur de l'action morale n'est pas intrinsèque à l'acte, mais qu'elle provient exclusivement des commandements ou des interdictions de la loi divine. Ghazâlî associe deux composantes philosophiques à cette théorie éthique, à savoir la théologie eudémoniste d'Aristote et la doctrine aristotélicienne du juste milieu. Cette adaptation a exigé une réinterprétation des deux concepts, mais Ghazâlî n'a pas élaboré celle-ci de façon très détaillée. Il indique toutefois de quelle manière ces doctrines philosophiques doivent être réinterprétées conformément à sa théorie éthique. Ces doctrines (une fois islamisées), notamment celle du juste milieu, conduisent à leur tour à l'accomplissement de vertus supérieures, les vertus mystiques soufies, dont la plus élevée est l'amour de Dieu.

Cette philosophie morale s'exprime dans de multiples textes (didactiques, logiques, éthiques, théologiques, philosophiques et mystiques) écrits par Ghazâlî à diverses périodes de sa vie. Il n'en résulte pas de réelle discontinuité, mais il faut reconnaître qu'une « reconstruction » de cette philosophie s'impose. Cela implique une lecture de sa philosophie morale à la lumière de la métaphysique occasionnaliste à laquelle il souscrit.

L'œuvre de philosophie morale de al-Ghazâlî

Né en 1058 dans les environs de Ṭus, au nord-est de la Perse, Ghazâlî suit les cours des *madra-*

sas, écoles ou universités religieuses qui enseignaient principalement le droit islamique. En 1077, il rejoint la *madrasa* de Nisābūr, où il suit les cours de al-Juwaynî (1028-1085), éminent juriste de l'école de droit fondée par al-Shâfi'î (767-820) et le théologien le plus en vue de l'école ash'arite de théologie spéculative musulmane, le Kalâm. Cette école théologique doit son nom à al-Ash'arî (874-935). Ce dernier, après avoir fait partie des Mou'tazilites, école de Kalâm prédominante à l'époque, s'est rebellé contre ses principes. Progressivement, l'école d'al-Ash'arî gagne en influence et finit par s'imposer au XIe s. comme l'école dominante de Kalâm. Ghazâlî est donc de formation, shafi'ite en droit, et ash'arite en Kalâm. En 1091, il est nommé professeur de droit de la principale *madrasa* de droit shafi'ite, l'éminente université Nizâmiyya de Bagdad.

Ghazâlî enseigne de 1091 à 1095. Au cours de cette période, il étudie la philosophie, en particulier celle d'Avicenne (Ibn-Sînâ, 980-1037), et rédige des ouvrages philosophiques, dont le célèbre *Tahâfut al-falâsifa (Autodestruction des philosophes).* Cet important ouvrage, une critique logique des systèmes philosophiques de al-Fârâbî (872-950) et surtout d'Avicenne, est dirigé, parmi les théories de ces deux penseurs, contre celles qui enfreignent le principe religieux. Deux autres ouvrages proches du *Tahâfut* sont essentiels pour une réelle compréhension de la philosophie morale de Ghazâlî. Le premier est *Mi'yâr al-'ilm (Critérium de la science),* un exposé de la logique d'Avicenne, que Ghazâlî considère comme un instrument d'investigation doctrinalement neutre. Dans cet ouvrage, Ghazâlî indique comment il interpréterait la théorie démonstrative d'Aristote en termes occasionnalistes. C'est également dans cet ouvrage, par une discussion des prémisses rhétoriques et dialectiques, qu'il prend la défense de la théorie ash'arite de l'acte moral. Le deuxième ouvrage est une suite au *Tahâfut,* une œuvre dans la tradition ash'arite : *al-Iqtiṣâd fî al-i'tiqâd (Le Juste Milieu dans la croyance).* Ghazâlî avait déjà clairement affirmé dans le *Tahâfut* que sa tâche consistait à réfuter et non à affirmer une véritable doctrine, et qu'il consacrerait un ouvrage entier à la construction et non à la destruction. L'ouvrage qui correspond le mieux à cette intention est le *Iqtiṣad,* écrit à la suite du *Tahâfut.* Le *Iqtiṣad* se compose d'un exposé et d'une défense de la théorie éthique ash'arite.

Les spécialistes modernes continuent de débattre de la date exacte et de l'authenticité de l'un de ses ouvrages, *Mîzân al-'amal (Critère de l'action),* entièrement consacré à l'éthique. Toutefois, les plus sceptiques d'entre eux reconnaissent qu'il contient des fragments authentiques ; et on admet en général qu'il appartient à cette même période de la carrière de Ghazâlî. Dans cet ouvrage, l'auteur expose un eudémonisme aristotélicien (dans un contexte religieux musulman où le bonheur recherché est la béatitude éternelle dans l'au-delà) et examine la doctrine du juste milieu. Ces composantes aristotéliciennes sont également présentes dans le *magnus opus* de Ghazâlî, le volumineux *Iḥyâ' 'ulûmù al-dîn (De la revivification des sciences religieuses),* écrit après son départ de Bagdad.

En proie à une crise spirituelle qui le pousse sur la voie du soufisme, Ghazâlî quitte Bagdad en 1095 et entreprend une série de voyages, qui le conduiront de Syrie à Jérusalem et à Hébron, puis à La Mekke et à Médine. C'est au cours de cette période qu'il écrit le *Iḥyâ'.* Il s'agit d'un ouvrage complexe qui comporte de nombreuses homélies et instructions sur la recherche de la piété, des exposés doctrinaux et une ample vision cosmologique du monde, le tout aboutissant au périple mystique de l'âme humaine vers Dieu. Cet ouvrage demeure pourtant essentiellement une réflexion sur la morale pratique, intégrant en un tout les vertus philosophiques aristotéliciennes, définies comme le juste milieu entre deux extrêmes, et les vertus plus élevées des Soufis. Il est intéressant de souligner que Ghazâlî soutient que c'est auprès des Soufis que les philosophes ont appris les vertus philosophiques. « Concernant les sciences éthiques, tous les débats (des philosophes) se réduisent à définir les qualités et les dispositions morales de l'âme... [qu'ils] ont prises de l'enseignement des Soufis », note Ghazâlî dans son autobiographie.

En 1106, Ghazâlî rentre dans son pays, enseigne encore quelques années à Nisābūr, puis à Ṭus, où il meurt en 1111. Durant cette dernière période, il a écrit plusieurs ouvrages importants, mais qui n'ont rien apporté de nouveau à sa philosophie morale.

L'influence de la théorie ash'arite et de l'aristotélisme

La théorie de l'acte moral de Ghazâlî doit être comprise dans le contexte de la métaphysique ash'arite. Il s'agit d'une théorie élaborée par les ash'arites pour s'opposer à l'éthique intuitive des théologiens mu'tazilites. La métaphysique ash'arite est une métaphysique atomiste et occasionnaliste. Selon cette théorie, le monde se compose d'entités transitoires – substances indivisibles (atomes) et accidents. Les atomes et les accidents sont créés directement et *ex nihilo* par la puissance divine. En se combinant, les atomes se transforment en « corps » auxquels les accidents sont inhérents. Ces corps sont maintenus dans l'être pour une durée limitée, grâce à l'intervention divine directe. Il n'existe pas d'interaction causale entre ces entités créées. L'ensemble des existences et événements est créé par la volonté de Dieu et dépend directement de la puissance divine. Le déroulement harmonieux des événements n'est qu'une habitude *('âda)* ou coutume *(sunna)* arbitrairement ordonnée par Dieu. L'uniformité de la nature n'est pas une nécessité intrinsèque, et peut

donc être perturbée par Dieu, sous la forme de miracles.

Telle est la vision du monde à laquelle souscrit Ghazâlî. Certes, il fait constamment usage de termes comme « cause » et « effet », tels qu'ils sont habituellement utilisés en arabe, et dans des contextes où son langage semble être aristotélicien. Mais il nous signale aussi que lorsqu'il se réfère à des choses créées comme étant la cause d'autres choses créées, c'est seulement une façon de parler. C'est ainsi, par exemple, qu'il introduit la dix-septième discussion du *Tahâfut* par la déclaration suivante : « Selon nous, le rapport entre ce qui est habituellement considéré comme la cause et ce qui est habituellement considéré comme l'effet n'est pas nécessaire. » Il déclare ensuite que leur rapport « est dû à la décision préalable de Dieu, qui les crée côte à côte, et non à une quelconque nécessité inhérente à ces choses, qui rendrait leur séparation impossible ». Comme le suggère la terminologie même utilisée par Ghazâlî, il vaut peut-être mieux les qualifier de « causes habituelles » et d'« effets habituels », non seulement parce que nous les considérons d'habitude comme causes et effets (alors qu'ils ne le sont pas en réalité), mais aussi parce qu'ils font partie du cours habituel des événements décrété par la volonté divine. C'est ainsi que dans son *Iqtiṣâd*, le philosophe affirme clairement que lorsqu'une décapitation a lieu, ce n'est pas l'action de l'épée qui cause la mort, mais l'action de l'épée qui est concomitante de la mort, la mort étant un événement créé par Dieu.

Ghazâlî développe cette conception ash'arite en lui associant des idées issues d'Aristote et d'Avicenne. C'est de cette manière que dans le *Mi'yâr,* il adhère à la méthode démonstrative aristotélicienne (telle que l'expose Avicenne) et à sa prétention d'atteindre un savoir certain. Or cela suppose une réinterprétation des prémisses démonstratives et empiriques qui, pour Avicenne, s'appuient sur la doctrine selon laquelle il existe des causes réelles dans la nature. Certes, Ghazâlî admet que ces prémisses sont certaines, mais non la théorie causale sur laquelle se fonde Avicenne pour affirmer cette certitude. Car c'est sur la base de sa doctrine occasionnaliste de la causalité « habituelle » qu'il reconnaît la certitude de ces prémisses. La relation qui existe entre la « cause habituelle » et son « effet habituel » est parallèle à la relation qui lie ce qu'Avicenne considère comme la cause réelle et son effet. Mais le rapport entre cause et effet n'est pas nécessaire : un effet habituel peut donc exister sans sa cause habituelle, et une cause habituelle sans son effet habituel. Pourtant, dans l'ordre normal des choses, en l'absence d'un événement miraculeux, il existe une association constante entre cause habituelle et effet habituel, comme il existe une relation constante de priorité de la cause sur l'effet. À ce titre, en l'absence de miracle, c'est le fait de déduire les « effets habituels » à partir des « causes habituelles » et l'inverse qui, conformément aux canons de la logique démonstrative, produit le savoir scientifique certain. Dieu crée en nous la connaissance de cet ordre habituel et la connaissance du fait que cet ordre peut être perturbé à certains moments. Comme le note Ghazâlî dans le *Tahâfut,* « Lorsque Dieu perturbe le cours harmonieux de la nature aux moments [préordonnés] pour de telles perturbations, cette connaissance disparaît du cœur et Dieu ne la crée pas », créant à la place la connaissance du miracle.

Gardons à l'esprit que lorsque Ghazâlî, dans sa philosophie morale, utilise le langage causal aristotélicien, il en donne l'interprétation implicite selon laquelle les causes examinées sont habituelles et non réelles. C'est également le cas lorsqu'il discute des vertus soufies. Ainsi c'est la doctrine selon laquelle Dieu est l'unique cause directe de tous les événements, les causes et les effets habituels étant simplement concomitants, qui sous-tend sa discussion des vertus soufies dans le *Iḥyâ',* notamment sa discussion de la vertu de la confiance en Dieu.

La théorie de l'acte moral

Comme nous l'avons déjà signalé, la théorie ash'arite de l'action morale, à laquelle Ghazâlî souscrit, a été élaborée en réaction à la théorie éthique adoptée par l'école mu'tazalite de Kalâm. Cette dernière soutient que la raison perçoit la valeur des actes moraux indépendamment de la loi révélée, et, donc, que la valeur morale est inhérente à ces actes. En conséquence, l'école mu'tazalite affirme que le bien *(al-ḥusn)* ou le mal *(al-qubḥ)* d'un acte sont des caractéristiques objectives de tels actes. Cette théorie de l'action morale découle du principe fondamental de justice divine, lequel implique la doctrine de la libre volonté de l'homme. Les mu'tazalites affirment qu'un Dieu juste récompense et châtie ses sujets seulement au titre des actes qu'ils « créent » eux-mêmes de leur plein gré et qu'ils sont donc en mesure d'accomplir. Un Dieu juste ne récompense pas l'individu qui commet de « mauvaises » actions, et ne le châtie pas non plus pour avoir accompli de « bonnes » actions. La récompense et le châtiment divins sont fonction, pour ainsi dire, du mérite, ou du peu de mérite, inhérents à des actes librement consentis. Qu'elle soit divine ou humaine, l'action juste est intrinsèquement bonne.

Les ash'arites rejettent cette définition de la justice, ainsi que la théorie selon laquelle l'acte est en lui-même moralement bon ou mauvais. Ils soutiennent qu'une telle théorie limite le pouvoir divin. Car elle affirme, d'une part, que l'individu « crée » ses propres actes, ce qui signifie qu'il existe une sphère de l'existence qui est inaccessible au pouvoir divin direct. Elle soumet, d'autre part, l'action divine à des valeurs inhérentes à l'acte, qu'il soit divin ou humain. La récompense et le châtiment divins doivent donc se conformer à ces

valeurs inhérentes : Dieu doit punir le pécheur non repenti et ne peut lui pardonner. Une telle conception de la bonté infinie de Dieu revient non seulement à limiter le pouvoir divin, mais aussi à le nier et à en donner une fausse conception, alors que Dieu peut pardonner le plus grave des péchés. Pour les ash'arites, quoi qu'il accomplisse ou ordonne, Dieu est juste. Il n'est soumis à aucune obligation de récompenser ou de châtier en fonction du mérite ou du peu de mérite des actes de ses sujets. Ghazâlî tire les conséquences de cette thèse dans le *Iqtiṣâd* : « Nous affirmons que si Dieu, qu'Il soit exalté, impose des obligations à ses sujets et qu'ils Lui obéissent, ce n'est pas une obligation pour Lui de les récompenser. Si telle est Sa volonté, Il les récompense ; et si telle est Sa volonté, Il les punit ; et si telle est Sa volonté, Il les anéantit et ne les ressuscite pas. Libre à lui de pardonner à tous les incroyants et de punir tous les croyants. Cela n'est pas impossible en soi, et ne contredit aucun des attributs divins. »

Selon les ash'arites, nous savons que Dieu ne châtie pas l'obéissant et ne récompense pas le désobéissant, parce qu'il a déclaré dans la parole révélée qu'Il ne le ferait pas, et que les déclarations de Dieu sont toujours vraies. L'acte est, en soi, moralement neutre, et tire sa valeur des injonctions et des interdictions divines. Indépendamment de la loi divine, l'évaluation des actes est subjective et relative, elle résulte de dispositions émotionnelles et de motivations diverses et conflictuelles dictées par l'intérêt personnel.

Dans son traité de logique, *Mi'yâr al-'ilm,* Ghazâlî défend cette position ash'arite, dans un chapitre consacré aux prémisses utilisées dans les arguments non démonstratifs et qui sont toutefois utiles dans les raisonnements juridiques. Il s'agit des trois types d'énoncés suivants : les énoncés communément admis *(al-mashhûrat),* les énoncés reçus *(al-maqbûlât),* et, enfin, les énoncés conjecturaux *(al-maẓnûnât).* C'est la discussion du premier type d'énoncés qui est la plus longue. Selon Ghazâlî, ces énoncés sont par exemple « le fait que nous jugions bon d'instaurer la paix, de nourrir les autres, d'être généreux envers nos proches, de tenir un langage sincère, de respecter la justice lors des procès et des jugements ; et le fait que nous jugions mauvais de nuire aux hommes, de tuer les animaux et de répandre la calomnie – ou encore que le mari consente au libertinage de sa femme, que la charité soit payée en retour par l'ingratitude et l'oppression ». Il ajoute que « ces jugements sont tels que, si l'individu se cantonnait à sa seule raison, et à ses facultés estimative et sensitive, l'esprit n'en jugerait jamais ainsi ». Cet argument est ensuite développé comme suit : « En bref, chaque fois que tu veux connaître la différence entre ces jugements communément admis et les premiers principes rationnels, soumets à ton esprit l'affirmation suivante : "Tuer un homme est une mauvaise action et le sauver de la mort est une bonne action." Suppose, auparavant, que tu aies accédé à l'existence d'un coup, doué d'une raison et d'une maturité complètes, et sans avoir jamais reçu d'instruction ni été associé à aucune communauté, été au contact de la moindre hiérarchie ou administration humaines, mais ayant appréhendé des objets sensibles dont tu aurais extrait des images. Il est possible, dans ce cas, que tu doutes de ces propositions ou, au moins, que tu hésites à y consentir ; alors qu'il est impossible que tu éprouves une telle hésitation devant les assertions suivantes : "La négation et l'affirmation ne sont pas vraies en même temps", et "deux est plus grand que un". »

Mais si ces énoncés communément admis ne sont pas des vérités rationnelles évidentes d'elles-mêmes, comment se fait-il qu'elles soient si largement acceptées ? Ghazâlî l'explique par les cinq raisons suivantes : *1)* la compassion, disposition innée, *2)* l'orgueil et l'arrogance, autres dispositions innées, *3)* l'amour de la conciliation et de la coopération, *4)* l'instruction religieuse, *5)* l'induction à partir de nombreux cas particuliers. Ghazâlî expose de la manière suivante cette dernière raison : « Car, lorsque l'on observe qu'une chose, dans nombre de ses circonstances, est unie à une autre, l'on peut penser qu'elle lui est unie de manière absolue. Un exemple de cela est que l'on juge qu'instaurer la paix est un bien parce qu'on a découvert que c'est un bien dans la plupart des circonstances, mais l'on oublie que c'est un mal lorsqu'une extrême nécessité dicterait le contraire. Le deuxième type d'énoncés représente les énoncés qui sont acceptés en vertu de l'autorité des autres. Enfin, le troisième type d'énoncés, les énoncés conjecturaux, "portent sur des sujets auxquels on finit par croire, non d'une manière inébranlable, mais en ayant à l'esprit la possibilité que le contraire puisse être vrai". »

Dans tout cela, Ghazâlî suit fidèlement l'une des principales discussions d'Avicenne au sujet des prémisses non démonstratives. Mais il élargit cette discussion, en lui conférant une pertinence explicite pour le débat sur la source de la valeur morale des actes. Une précision s'impose : Ghazâlî et Avicenne conviennent tous les deux que les actes, considérés en eux-mêmes, ne possèdent aucune qualité morale intrinsèque. Pour Avicenne, toutefois, ces actes sont bons ou mauvais en fonction de leurs conséquences : ils sont bons s'ils favorisent de bonnes fins et mauvais s'ils favorisent de mauvaises fins. Or pour Avicenne la bonne fin est le bonheur. Mais n'est-ce pas également l'avis de Ghazâlî ?

C'est là que le style d'argumentation de Ghazâlî devient pertinent. Le plus souvent, lorsqu'il entend expliquer un point, il emploie les termes tels qu'ils sont utilisés ordinairement, et signale des difficultés qui se présentent lorsque l'ambiguïté de ces termes n'est pas reconnue. Habituellement, nous dit-il, le terme « bien » est utilisé pour quali-

fier les actes qui réalisent notre fin, et le terme « mal » pour les actes qui contrarient nos objectifs, ou qui causent un tort manifeste. Mais, insiste-t-il, ces termes sont relatifs. Au niveau de la vie sur Terre, ce qui réalise la fin d'un individu peut bien léser celle d'un autre. Il ajoute que l'acte bon est celui qui a pour but d'atteindre la félicité éternelle, et que c'est là l'acte que la loi révélée juge bon. Cela ne signifie pas, toutefois, que l'acte en soi possède des qualités intrinsèques qui lui confèrent la faculté de mener à la félicité éternelle. C'est la révélation qui énonce que les actes ordonnés par Dieu sont bons, et que ceux qui les accomplissent seront récompensés dans l'au-delà, et que les actes interdits par Dieu sont mauvais et que ceux qui les accomplissent seront châtiés dans l'au-delà. C'est la seule révélation qui nous apprend cela, et la parole révélée est toujours vraie. Certes, on peut parler ici de téléologie, mais ce serait une téléologie par décret, pour ainsi dire ; elle est parallèle, en quelque sorte, mais non identique, à la téléologie aristotélicienne.

La doctrine du moyen terme et la psychologie morale

Ghazâlî adopte la doctrine aristotélicienne du juste milieu, et l'adapte à sa philosophie morale et religieuse. Traduit en arabe, l'ouvrage d'Aristote, *Éthique à Nicomaque,* a exercé à l'époque une influence considérable sur les philosophes musulmans, notamment dans deux ouvrages portant le même titre, *Tahdhîb al-akhlâq (L'Éducation de la morale)*, écrits l'un par le philosophe arabe chrétien Yaḥyâ ibn 'Adî (893-974), et l'autre par l'historien-philosophe Miskawayh (930/937-1030). Quoique Ghazâlî ne fasse aucune mention de ces auteurs, il utilise l'expression *tahdhîb al-akhlâq* dans ses ouvrages sur l'éthique. Il semble néanmoins que l'influence des écrits de al-Fârâbî et d'Avicenne ait été plus immédiate sur Ghazâlî, notamment la psychologie d'Avicenne que Ghazâlî associe à la doctrine de la fin. Il la fait sienne, quoiqu'il soumette la psychologie d'Avicenne (qu'il rattache à la doctrine du juste milieu) à une critique détaillée dans le *Tahâfut.* Cette critique est précédée d'un résumé de la doctrine d'Avicenne au sujet de l'âme rationnelle, dans lequel Ghazâlî établit un lien entre la psychologie d'Avicenne et l'éthique, en discutant des fonctions théorique et pratique de l'âme : « L'âme possède deux facultés en relation à deux régions : la faculté théorique en relation avec la région des anges [...], et la faculté pratique qui appartient à l'âme dans sa relation à ce qui est inférieur, c'est-à-dire à ce qui est du côté du corps, de son administration et de la rectification des dispositions morales. C'est cette faculté qui doit maîtriser les autres facultés corporelles, les discipliner par son action éducative, les dominer et les influencer au lieu d'être influencée par elles, faute de quoi les qualités corporelles suscitent dans l'âme des dispositions à la soumission, nommées vices. La faculté pratique doit prédominer afin que par elle se réalisent les dispositions de l'âme nommées vertus. » Et Ghazâlî de conclure : « Cela, en bref, est ce que les philosophes ont analysé dans le détail au sujet des facultés humaines et animales... Rien dans ce qu'ils mentionnent ne peut être nié au nom de la loi religieuse. Car il s'agit là de faits observés que Dieu a destinés à se dérouler conformément à l'habitude. »

Cette référence aux faits observés que « Dieu a destinés à se dérouler conformément à l'habitude » est particulièrement significative. Ce déroulement conforme à l'habitude se réfère en effet à l'uniformité que nous observons dans la nature, qui n'est pas nécessaire en elle-même, mais qui a été décrétée par la volonté divine. Cette uniformité inclut la régularité des concomitants que sont les causes et effets habituels, mais non réels. Dans le *Iqtiṣâd*, Ghazâlî affirme que Dieu, conformément à ce qu'il décrète comme habitude, crée les facultés inférieures de l'âme qui sont disposées à obéir à l'imagination. Implicitement, on peut comprendre que l'action de la faculté pratique dans le « gouvernement » du corps constitue une causalité « habituelle » et non réelle.

Pourtant, selon le *Tahâfut,* le concept d'âme immatérielle d'Avicenne n'est pas nié par la loi révélée et se trouve dans les limites créatrices du pouvoir divin. Il pourrait, par conséquent, faire partie du cours habituel de la nature. Dans le *Iqtiṣâd,* toutefois, Ghazâlî n'accepte pas tel quel ce concept d'âme immatérielle. En effet, dans le *Iḥyâ',* au cours de sa discussion du terme « cœur » *(qalb),* dont l'un des sens est aussi « âme rationnelle », Ghazâlî soulève le problème de la nature de cette âme et indique qu'il s'agit d'une entité subtile *(laṭîfa),* tout en refusant de trancher la question de savoir si c'est une substance subtile matérielle, d'une nature différente du corps physique, comme le soutenaient de nombreux théologiens musulmans, ou bien une entité complètement immatérielle. Il nous signale que son intérêt, ici, est d'ordre pratique, puisqu'il s'attache au comportement des personnes les unes à l'égard des autres. Ghazâlî, finalement, laisse de côté la question de la véritable nature de l'âme, et nous propose essentiellement la division avicennienne de l'âme en diverses facultés.

C'est par rapport à cette division qu'il introduit la doctrine aristotélicienne du milieu, doctrine que l'on retrouve également dans la partie intitulée « Le Livre de la formation de l'âme, de la réforme des mœurs et du traitement des maladies du cœur ». La faculté pratique est chargée de maîtriser et de gouverner les facultés inférieures, de contenir les passions animales et de développer les dispositions qualifiées de vertus. Celles-ci constituent le milieu entre les vices de l'excès et du défaut ; par exemple, la vertu correspondant à la faculté irascible est le courage, qui se tient à mi-chemin entre la lâcheté et la témérité. C'est en

s'exerçant à rechercher le milieu que se développent les dispositions vertueuses à agir avec modération. Ghazâlî examine cette question minutieusement. Il énumère les principales vertus – sagesse pratique, courage et tempérance – et discute leurs sous-divisions. Une grande partie de son exposé est directement empruntée à Aristote, mais cette doctrine est, par endroits, islamisée. Ghazâlî soutient que l'on parvient au juste milieu par la raison et les enseignements de la loi révélée ; il ajoute que les détails de la classification des vertus et des vices sont fournis par cette même loi. Il souligne aussi que l'aide et le conseil de Dieu sont nécessaires pour parvenir au juste milieu. Comme on l'a noté, Ghazâlî est convaincu que les philosophes ont emprunté cette philosophie morale et sa doctrine du milieu aux Soufis. Car, selon lui, la doctrine du milieu implique que l'on habitue son âme à agir avec modération ; cela suppose la maîtrise des passions animales, qui est un acte de purification de l'âme, une condition générale de la piété et une exigence indispensable pour ceux qui entendent suivre la voie mystique. La doctrine du milieu conduit ainsi aux vertus spirituelles les plus élevées, que le *Iḥyâ'* présente dans l'ordre suivant : repentir, constance, gratitude, espoir, crainte, pauvreté, ascétisme, croyance en l'unité divine, confiance, amour de Dieu et aspiration vers Lui, familiarité avec Dieu, satisfaction, détermination, sincérité, véracité, vigilance, examen de soi-même, contemplation. La vertu suprême étant l'amour de Dieu, toutes les autres y conduisent ou en dérivent.

Ces vertus sont toutefois comprises selon une hiérarchie de niveaux, qu'illustre la discussion de Ghazâlî sur la vertu de confiance en Dieu, *al-tawakkul*. Celle-ci doit être comprise comme faisant partie de la doctrine de l'unité divine, qui proclame que Dieu est unique et que le prophète Muḥammad est Son apôtre. Certains ne l'admettent que du bout des lèvres ; d'autres, la majorité des musulmans, y souscrivent sincèrement, mais à un niveau verbal. Seuls ceux qui sont dotés d'une spiritualité supérieure peuvent, tout en acceptant cette proclamation à son niveau verbal, aller au-delà. Par l'intermédiaire du *kashf,* ou « dévoilement », c'est-à-dire l'appréhension intellectuelle directe, ces derniers perçoivent que Dieu est la cause directe de tous les êtres créés. Ils saisissent qu' « il n'est pas d'autre agent que Dieu, qu'Il soit exalté, et que tout ce qui existe, être créé, moyen de subsistance, talent, vie, mort, richesse, pauvreté, et toute autre chose nommée, est une chose que seul Dieu, Magnifié et Glorifié soit-Il, a le pouvoir d'inventer et de créer, sans qu'aucun autre y participe ». Cette perception équivaut à une vision directe *(mushâhada)*, une expérience que les Soufis qualifient d' « annihilation de soi dans l'unité divine, dans laquelle le [mystique] saisit l'être unique et cesse de se percevoir lui-même ».

Le pouvoir humain

L'entraînement du moi à rechercher le juste milieu et à s'y conformer est une étape préliminaire à la quête soufie de Dieu. C'est de cette manière que la doctrine aristotélicienne s'intègre à la philosophie morale et religieuse de Ghazâlî. Mais l' « entraînement » du moi ne signifie-t-il pas l'exercice de sa volonté et de son pouvoir ? Le cas échéant, comment cela s'accorde-t-il avec la doctrine occasionnaliste qui sous-tend la philosophie morale de Ghazâlî ? Cela nous amène à la doctrine ash'arite problématique de l' « acquisition » ou *kasb,* doctrine qui met en avant l'éternel problème universel du libre arbitre et du déterminisme, et que Ghazâlî défend vigoureusement, cette fois dans les termes de la théologie musulmane médiévale, d'abord dans le *Iqtiṣâd* puis dans le *Iḥyâ'.*

Selon la doctrine du *kasb,* le pouvoir humain est une création directe du pouvoir divin. De plus, le pouvoir divin crée également ce qui est généralement, mais à tort, considéré comme l'objet du pouvoir humain. Ce que nous croyons être décrété par le pouvoir humain est un concomitant, une création divine, que le pouvoir humain « acquiert ». Le mouvement spasmodique se distingue du mouvement délibéré en cela que le premier est créé en l'absence de pouvoir, et le deuxième par le pouvoir. Les conditions nécessaires à l'existence du pouvoir humain – le savoir et la volonté – sont, de même, créées par le pouvoir divin. Ce dernier crée chez l'homme le savoir, la volonté, le pouvoir de décision, l'action, le pouvoir et l'objet de ce pouvoir.

La critique classique (et évidente), que soulève cette position (critique exprimée, entre autres, par Averroès à Ibn Rushd, 1126-1198), est que cette doctrine réduit l'activité humaine au simple déterminisme ; en d'autres termes, l'activité humaine devient semblable à celle de simples marionnettes. À deux reprises dans le *Iḥyâ',* Ghazâlî lui-même utilise cet exemple de la marionnette et du marionnettiste pour illustrer sa conception de l'action humaine. Cette analogie anthropomorphique ne résout en rien la difficulté éthique liée à la doctrine du *kasb.* Mais néanmoins cette analogie montre comment Ghazâlî utilise le langage quotidien pour parler de la volonté et du pouvoir humains comme s'ils étaient des attributs efficaces, alors qu'en fait il soutient qu'ils ne le sont pas. L'analogie serait peut-être plus facile à comprendre si elle s'appliquait aux personnages d'un roman, dont les actes sont censés être volontaires. Dans le roman, ces personnages se comportent comme des individus dotés de volonté et du pouvoir d'agir, mais d'un autre point de vue, leurs actes sont entièrement déterminés par le romancier. Et si l'on poussait l'analogie à l'extrême, en prétendant que les personnages ont une certaine conscience qu'eux-mêmes et leurs actes sont une création de l'écrivain, la raison pour laquelle on les fait agir ainsi demeurerait un mystère pour eux.

Dans ses écrits, Ghazâlî exprime un sens profond du caractère prodigieux et mystérieux de la création divine. Si nous le comprenons correctement, le *kasb* apparaît comme une manifestation de ce qui, dans la création divine, demeure mystérieux et voilé, et dont un dévoilement partiel est l'apanage de ceux, très peu nombreux, qui « sont enracinés dans la science », *« al-râsikhûn fî al-'ilm »* (Coran, iii, 7), comme l'exprime Ghazâlî dans son *Ihyâ'*.

● *Munqidh min aḍalâl [Erreur et Délivrance]*, texte arabe et trad. fr. avec introd. et notes de F. Jabre (cf. Bibl. CEB, p. 35), Beyrouth, UNESCO, 1959. — *Ihya' 'Ouloum el Dîn ou la vivification des sciences de la foi*, analyse et index G. H. Bousquet, Paris, Librairie Max Besson, 1955. — *[Mizân al 'Amall] Critère de l'action : traité d'éthique psychologique et mystique d'Abou Hâmid al-Ghazâlî*, version fr. et étude anal. H. Hachem, Paris, Librairie orientale et américaine, 1945. — *Mi'yar al-'ilm [Criterium de la science]*, *in* H. LAOUST, *La Politique de Ghazâlî*, Paris, 1970. — *Mīzān al-'amal [Critère de l'action]* trad. H. Hachem, Paris, 1945. — *Al-Iqtisăd fý al-i'tiqăd [Le Juste Milieu dans la croyance]*, *in* l'ouvrage collectif, *Ghazâlî. La raison et le miracle*, Table ronde-UNESCO, 9-10 déc. 1985, Paris, 1987.

► ABU-RABI I. M., *Contemporary Arab thought : Studies in post-1967 Arab intellectual history*, London/Sterling, Va., Pluto Press, 2004. — ABUL QASSEM M., *The Ethics of Ghazali : A Composite Ethics in Islam*, Selangor, Malaisie, 1975. — ALGAR H., *Imam Abu Hamid Ghazali : An exponent of Islam in its totality : A lecture*, Oneonta (NY), iPi, 2001. — FAKHRY M., *Islamic Occasionalism*, Londres, Allen & Unwin, 1953. — GIMARET D., *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, Le Cerf, 1990. — HOURANI G. F., « A revised chronology of Ghazali's writings », *Journal of the American Oriental Society*, 104, avril-juin 1984, 289-302. — MARMURA M. E., « Al-Ghazali and demonstrative science », *Journal of the History of Philosophy*, 3, n° 2, 1965, 46-75 ; « Ghazali on ethical premises », *Philosophical Forum*, nouv. série 1, print. 1969, 393-403 ; « Ghazali and Ash'arism Revisited », *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 12 (2002), p. 91-110. — SHERIF M. A., *Ghazali's Theory of Virtue*, Albany, State Univ. of New York Press, 1975. — SIAUVE M.-L., *L'Amour de Dieu chez Ghazâlî*, Paris, Vrin, 1986. — WATT W. M., *Muslim Intellectual : a Study of al-Ghazali*, Édimbourg, Univ. Press, 1963. — WENSINCK A. J., *La Pensée de Ghazâlî*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1940.

Michael E. MARMURA

→ *Aristote ; Islam ; Maïmonide ; Moyen Âge.*

GRÂCE

La Grâce dans le Nouveau Testament

Le premier sens de *kharis* / χάρις c'est ce qui brille, d'où ce qui réjouit. La grâce extérieure c'est le charme de la beauté qui appelle la faveur et la bienveillance. Dans la Septante et le Nouveau Testament, le terme χάρις, apparenté à *khara* / χάρα, la joie, en latin *gratia*, traduit l'hébreu *hén*, qui indique le mouvement de se pencher favorablement vers quelqu'un, et *hesed*, la fidélité de l'Alliance. Le terme est employé six fois dans l'Évangile de saint Luc, trois fois dans le prologue de l'Évangile de saint Jean (1, 14.16.17), quinze fois dans les Actes des Apôtres et cent fois sur cent cinquante-cinq emplois dans les Épîtres de saint Paul. De même le terme *kharisma* / χάρισμα, *gratia, donum, donatio, charisma* en latin, est employé principalement dans les Épîtres pauliniennes (aux Romains, aux Corinthiens, à Tite). La « grâce » est donc un terme du langage théologique de Paul.

Dieu est la source inépuisable des faveurs qu'il témoigne aux hommes (Ep 2, 7 ; Col 1, 6 ; He 4, 16) et qui culmine en Jésus-Christ (Jn 1, 17 ; Rm 5, 2.17 ; 6, 14). Il est le « *Fils unique, plein de grâce et de vérité.* De sa plénitude en effet, nous avons tout reçu, et *grâce sur grâce.* Si la Loi fut donnée par Moïse, *la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ* » (Jn 1, 14-17). En lui est inauguré le régime de la grâce qui succède au régime de la Loi, où l'homme reçoit gratuitement (Rm 3, 24) par opposition à toute rétribution due (Rm 4, 4.16). C'est par Jésus-Christ, proclame saint Paul dans l'Épître aux Romains, que les chrétiens reçoivent « la grâce de la foi » (Rm 5, 2), « l'abondance de la grâce et le don de la justice » (5, 17) et sont « gratuitement justifiés par sa grâce, en vertu de la délivrance accomplie par Jésus-Christ » (Rm 3, 23-24). « L'incomparable richesse de sa grâce » (Ep 2, 7) se manifeste dans le regard favorable de Dieu, dans la remise des fautes et le pardon, dans le don de la vie éternelle et dans l'abondance des dons spirituels ou charismes.

Celui qui reçoit la grâce est dit « avoir la faveur de », « être plein de grâce », « avoir trouvé grâce auprès de Dieu » (Lc 1, 28.30 ; 2, 52), ou des hommes (Ac 2, 47 ; 4, 33 ; 7, 10). Il est plein de reconnaissance ou d'actions de grâce envers Dieu, auteur des bienfaits qu'il reçoit (Rm 6, 17 ; 7, 25).

Les Pères de l'Église

C'est le don du Saint-Esprit qui commande toute la théologie de la grâce. Pendant longtemps les premiers chrétiens continueront à dire : « recevoir le Saint-Esprit, perdre le Saint-Esprit, avoir le Saint-Esprit », là où nous dirions « être justifié, être en état de péché, être en état de grâce ». C'est souvent à propos du Saint-Esprit et des effets du baptême que les Pères exposent leur théologie de la grâce, ainsi Basile dans son *Traité du Saint-Esprit*, Didyme l'Aveugle et Hilaire de Poitiers dans leur *De Trinitate*, Cyrille de Jérusalem dans ses *Catéchèses*, Ambroise dans son *De Spiritu sancto* ou son *De mysteriis*. C'est cette théologie qui, à travers les siècles, sera reprise par les théologiens byzantins, du VIII[e] s. à nos jours, comme le montre Mme Lot-Borodine dans son article sur « La doctrine de la déification dans l'Église grecque » (*RHR*, 1932).

Augustin

C'est dans sa lutte contre l'hérésie pélagienne qu'Augustin formulera sa théologie de la grâce, mais déjà les *Confessions* sont l'*exemplum* de l'œuvre de la grâce en lui.

Le pélagianisme se dresse comme une doctrine de la suffisance de l'homme : « Le fond du système pélagien, c'est l'indépendance absolue de la liberté, sa puissance illimitée pour le bien comme pour le mal » (E. Portalié, « Saint Augustin », *DTC*, t. 1, col. 2381). Pour le pélagianisme, il n'y a pas de degrés dans la liberté. Il suffit que Dieu donne à l'homme la loi morale et le libre arbitre. L'homme fait son choix. De plus, il n'y avait aucune distinction entre les péchés : tout péché, de sa nature, était mortel. De même, le baptême des enfants *in remissione peccatorum* n'a aucun sens *(De peccatorum meritis)*. Il y a une équivoque constante sur le sens de la grâce qui est confondue avec la nature, le libre arbitre ou la rémission des péchés (*De gratia Christi et de peccato originali*, I, 3). Ce qui est gratuit, c'est la création ou le don de la liberté. La grâce est due aux efforts de l'homme et vient couronner ses mérites.

Dans les œuvres d'Augustin retenons celles qui ont été particulièrement importantes dans le débat sur la grâce :

a) Le *De libero arbitrio* (Bibliothèque augustinienne = BA 6) dont Pélage a fait une relecture dans son *De natura*. Augustin a répondu au *De natura* de Pélage par le *De natura et gratia* (BA 22) – où se trouve cette belle formule que reprendra le concile de Trente : « Non Deus impossibilia jubet sed jubendo admonet et facere quod possis et petere quod non possis » (*De natura et gratia,* 50) (*Concilium Tridenti*, sess. VI, c. 2, D.B., Enchiridion, n° 804) – et au *De libero arbitrio* de Pélage, par son *De gratia Christi et peccato originali.* Augustin a répondu également à Célestius par son *De perfectione justitiae hominis.*

b) Le *De spiritu et littera* (Vivès, t. 30 et trad. Burger, Neuchâtel, 1953). La loi ne peut que révéler à l'homme son impuissance ; seule la grâce lui donnera de faire le bien : « Liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem qua justitia diligitur » (*De spiritu et littera*, 52). Cet écrit a été très estimé par Luther qui le cite dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains.*

c) Le *De correptione et gratia* (BA 24), l'un des ouvrages les plus discutés. Aux chapitres 10 et 11 se trouve la distinction entre la grâce d'Adam et la nôtre, l'*adjutorium sine quo non* et l'*adjutorium quo.* Cette distinction sur laquelle reposeront l'augustinisme et la doctrine de Jansénius, fera couler beaucoup d'encre (sur les interprétations anciennes de ce texte, voir H. de Lubac, *Le Surnaturel,* Paris, 1946, p. 56-61 et 82-85).

d) L'autre traité sur la grâce (BA 23) est le *Contra Julianum.* Le grand adversaire d'Augustin est Julien, qui lui reproche d'innover dans la question du péché originel. Augustin meurt en laissant inachevé un grand ouvrage contre Julien : *Opus imperfectum contra Julianum.*

L'erreur des « semi-Pélagiens » ne finira qu'au VIe s. avec le concile d'Orange (529). L'Église reprendra à son compte de belles formules augustiniennes comme celles du *Contra duas Epist. Pelag.* : « Dieu fait en l'homme beaucoup de choses qui ne dépendent pas de l'homme, mais l'homme ne fait rien de bien que Dieu ne fasse en lui et par lui » (II, 21). Mais déjà le concile de Carthage (418) a consacré la théologie augustinienne sur le rôle médicinal de la grâce donnée au baptême et du secours de la grâce pour éviter tout péché véniel.

Au sein de la controverse avec les moines d'Adrumète et de Provence (BA 24) se pose la question de la prédestination. En 434, Vincent de Lérins, dans son *Commonitorium* (13), s'en prend aux hérétiques et aux novateurs et à une théologie de la prédestination qui, pour les contemporains, ne pouvait être que celle d'Augustin. Ce qui provoque une réaction c'est tout simplement l'augustinisme. « Désormais », dit H. Rondet, « l'histoire de la théologie de la grâce en Occident ne sera plus qu'une histoire de l'interprétation de l'augustinisme » (*Gratia Christi,* Paris, 1948, p. 132).

Les Pères grecs et les Pères latins avaient le plus souvent fondé la prédestination sur la prescience (cf. H.-D. Simonin, « Prédestination », *DTC,* t. XII, col. 2828-2832). Pour Augustin, à la suite du péché d'Adam, le genre humain tout entier est une *massa damnata* – c'est-à-dire une masse « condamnée », mais non « damnée » –, à laquelle l'enfer serait dû en stricte justice si Dieu n'était qu'un Dieu juste. Mais parce qu'il est miséricordieux, Dieu, de toute éternité, décide de tirer de cet abîme un certain nombre d'élus qui seront sauvés par la grâce de Dieu (*De civitate Dei,* XXI, 12) ou par la grâce du Christ (*De natura et gratia,* 35). Le nombre des élus est immuablement fixé. La persévérance est un don, l'homme ne peut le mériter, mais il peut s'y disposer par la prière. Cette doctrine se trouve dans les derniers écrits d'Augustin : le *De corruptione et gratia,* le *De praedestinatione sanctorum* et le *De dono perseverantiae* (BA 24).

On a opposé le pessimisme d'Augustin à l'optimisme de Thomas d'Aquin mais « rien n'apparaît plus dissemblable que la théologie augustinienne, rien de plus proche au contraire de l'augustinianisme d'Augustin que l'augustinisme de Thomas d'Aquin » (H. Rondet, *Gratia Christi,* p. 136). « Le pessimisme augustinien peut donc être le point de départ d'un optimisme de la grâce qui ne le céderait en rien à l'optimisme des Pères grecs : « Omnis homo Adam, omnis homo Christus » (*ibid.*, p. 139).

Thomas d'Aquin

La théologie de la grâce de saint Thomas se trouve dans différentes parties de la *Somme théologique.* Thomas avait déjà exposé ses idées dans les *Questions disputées* où l'on trouve de longs développements sur la prédestination (*De veritate,* q. 6), la foi (*ibid.*, q. 14), le libre arbitre (*De ver.*, q. 24), la grâce et la justification (*De ver.*, 27-29), les vertus infuses (*De virtutibus,* q. unica) et la charité (*De caritate,* q. unica).

Tout être possède une fin vers laquelle il tend et qu'il peut se procurer grâce aux moyens qui lui ont été donnés avec sa nature. L'homme fait exception à cette règle : la fin pour laquelle il a été créé est absolument hors de proportion avec sa nature (*In Boeth. de Trin.*, q. 6, a. 4, ad 5um) ; I^a, q. 62, a. 2), cependant, par nature, il est *capax Dei* (I^a II^{ae}, q. 113, a. 10). Pour atteindre ce Dieu qui seul peut faire son bonheur, il lui faut le secours divin. Le Créateur l'a créé avec un libre arbitre qui lui donne la possibilité de se tourner vers Dieu qui lui donne la béatitude (I^a II^{ae}, q. 5, a. 5, ad 1um). Le Dieu met à la disposition de l'homme sa grâce n'exigeant de lui qu'une chose : qu'il l'accepte avec humilité et reconnaissance (*Contra Gentiles*, III, c. 159).

Cette doctrine n'est autre que la doctrine augustinienne traditionnelle, on la retrouve chez les contemporains de Thomas d'Aquin, Alexandre de Halès (*Summa theol.*, éd. Quaracchi, t. 1, 1924, col. 602) et Bonaventure (II *Sent.*, dist. 38, a. 1, q. 4, sed contra 2). Mais Thomas d'Aquin insiste sur la transcendance de la fin dernière. Aristote lui apportait une notion très ferme de la nature et Thomas montre comment la finalité surnaturelle de la créature raisonnable donne à l'ordre naturel sa véritable consistance. Cela suppose une distinction entre fin naturelle et fin surnaturelle sur laquelle Thomas revient indéfiniment (I^a, q. 62, a. 1 ; q. 23, a. 1 et a. 7, ad 3um ; *De ver.*, q. 14, a. 2 ; q. 27, a. 2 ; *De anima,* q. un, a. 7, ad 10 um). Si la fin est surnaturelle les moyens le seront aussi et la créature ne peut y tendre qu'en posant des actes proportionnés à cette fin. Or, seul le don de la grâce, participation de la nature divine, comble l'abîme qui autrement serait infranchissable (I^a, q 62, a. 4 ; I^a II^{ae}, q. 114, a. 2).

Par la grâce, l'homme devient agréable à Dieu (I^a II^{ae}, q. 110, a. 1). Dieu habite en lui (*De ver.*, q. 28, a. 2 : « Gratia... per quam Deus mentes inhabitat et mens Deo per amorem caritatis inhaeret »). Cette présence n'est pas « la présence d'immensité » du Créateur dans sa créature, mais une « présence de grâce » qui permet à l'âme de posséder Dieu (I^a, q. 43, a. 3) et de jouir de lui (*ibid.*, ad 1um). Par la grâce, l'homme entre dans la famille divine. La charité est un amour d'amitié qui entraîne la réciprocité, et une sorte de « société » qui ne sera parfaite qu'au ciel (I^a II^{ae}, q. 65, a. 5). La grâce fait de l'homme un fils adoptif de Dieu (III^a, q. 23, a. 1), elle en fait un dieu (I^a II^{ae}, q. 3, a. 1, ad 1um).

La grâce est le principe du mérite et le germe de la gloire. Seule la présence du Saint-Esprit peut donner aux actes une valeur divine (I^a II^{ae}, q. 114, a. 3). La grâce est un germe de vie qui grandit et fructifie pour l'éternité (I^a II^{ae}, q. 114, a. 3, ad 3um). Une synergie merveilleuse s'établit entre Dieu et l'homme (II^a II^{ae}, q. 24, a. 6).

La distinction des deux fins dernières commande celle des vertus naturelles et celle des vertus surnaturelles (I^a II^{ae}, q. 62, a. 1). Au baptême, l'homme reçoit les vertus surnaturelles et la charité le tourne vers sa fin surnaturelle (II^a II^{ae}, q. 23, a. 7). Aux vertus morales et théologales, il faut ajouter les dons du Saint-Esprit (I^a II^{ae}, q. 68, a. 3).

Thomas étudie la nécessité de la grâce. Cette étude repose avant tout sur l'opposition entre la nature intègre d'Adam, avant la faute, et sa nature déchue qui est la nôtre, après le péché (I^a II^{ae}, q. 109, a. 2). Chez l'homme innocent, la grâce habituelle était élevante, chez l'homme pécheur, elle est élevante et médicinale.

La priorité de la grâce est une priorité de nature, non de temps. Dieu n'est pas dans le temps, mais dans un éternel présent. Il veut un ordre de choses dans lequel il y a objectivement des moyens et des fins : « Non propter hoc vult hoc Deus, sed vult hoc esse propter hoc » (I^a, q. 19, a. 5). Grâce et gloire sont des effets d'un acte éternel de Dieu qui est à proprement parler la prédestination (I^a, q. 23, a. 5) de tous les élus.

Thomas ne traite pas le problème de la grâce et de la liberté, mais celui de la cause seconde et de la cause première qui est transcendante. Il reprend la distinction entre volonté antécédente et volonté conséquente de Dieu (I^a, q. 19, a. 6, ad 1um), faite par Jean Damascène, et lui donne un sens très profond. Thomas est plus préoccupé de montrer que Dieu n'est pas l'auteur du péché que de montrer que l'homme est baigné dans un monde de grâce.

Sur le salut des infidèles, la position de Thomas d'Aquin enseigne, comme Augustin dans la *Lettre* 102 et le livre 18 de la *Cité de Dieu,* que les hommes ont pu se sauver avant le Christ (I^a II^{ae}, q. 98, a. 2, ad 4). De tout temps il y eut des hommes qui appartenaient à la loi de grâce (I^a II^{ae}, q. 106, a. 3, ad 2). Et l'enfant arrivé à l'âge de raison et délibérant sur sa destinée, s'il se tourne vers Dieu, sera justifié par la grâce (I^a II^{ae}, q. 89, a. 6).

Luther et la Réforme

Dans l'histoire de la théologie de la grâce, Luther et la Réforme occupent une place immense. C'est contre eux que l'Église formule sa doctrine. En 1513, Luther a une illumination soudaine : il faut renoncer à sortir du péché et s'en remettre à la miséricorde. Le péché ne sera plus détruit, mais il ne sera plus imputé. L'homme pécheur est justifié par la foi. La justification par la foi n'est pas une formule d'école, c'est, pour Luther, une vérité

d'expérience. La justice imputée est un héritage du nominalisme. Luther dit de lui-même : « Je suis disciple d'Occam » (« Sum Occamicae factionis »). Celui-ci concevait de façon tout extérieure les rapports entre Dieu et l'homme. Il est aussi disciple d'Augustin qu'il oppose à Aristote, ce *fabulator* qui a perverti la foi chrétienne (*In Sent.*, W. IX, 23).

Réagissant contre le pélagianisme secret du nominalisme, Luther exagère à plaisir l'idée que nos mérites ne sont finalement que des dons de Dieu et commence à nier toute possibilité de coopération à la grâce (*In Sent.* II, 27, W. IX, 72). Mais le vrai maître de Luther, c'est saint Paul, le Paul de l'Épître aux Galates et de l'Épître aux Romains. Luther se croit un nouveau Paul. Il défend deux thèses : l'impuissance du libre arbitre et la certitude subjective de la justification.

1) Sur le premier point, un débat retentissant le met aux prises avec Érasme (cf. Érasme de Rotterdam, *Essai sur le libre arbitre,* trad. P. Mesnard, 1945). Dans son *De libero arbitrio,* Érasme part de considérations tirées de l'ordre social. Luther, dans son *De servo arbitrio* (1525), ne veut entendre parler que de l'Écriture et du souverain domaine d'un Dieu qui fait de ses créatures ce qu'il lui plaît. Mélanchthon aura beaucoup de peine à accepter les idées de Luther et la Confession d'Augsbourg les atténuera. Après la mort de Luther, des théologiens attaquent le déterminisme théologique et un débat passionné s'engage sur le synergisme. Les thèses de Calvin susciteront elles aussi une réaction assez vive.

2) Luther est donc l'ennemi du libre arbitre, il est aussi l'ennemi de toute conception juridico-ontologique de la justification. « Toute la différence entre catholicisme et protestantisme tient en ceci », dit Schleiermacher, « que le protestant va directement au Christ, tandis que le catholique exige la médiation d'une Église visible » (*Der christliche Glaube,* 1821, p. 137-138).

Calvin va plus loin que n'ira Jansénius dans l'interprétation de l'augustinisme. Chez lui, réprobation et prédestination s'entendent avant toute considération du péché d'Adam. Adam lui-même n'est tombé que parce qu'il avait été prédestiné à pécher (*Institution chrétienne* III, 23, 4). C'est la prédestination supra-lapsaire. Il faut distinguer ensuite entre la *vocatio generalis* et la *vocatio specialis.* Chez Calvin, comme chez Luther, la certitude de la justification est une assurance purement subjective, sujette à l'illusion. Cependant, à la différence de Luther, Calvin fait grand cas des œuvres. La communauté chrétienne n'est pas pour lui une réalité insaisissable. La loi est l'expression de la volonté divine.

Le concile de Trente

Les Pères du concile de Trente formuleront la doctrine catholique sur la justification.

Également éloigné du pessimisme des Réformateurs et du néo-pélagianisme des humanistes, le Concile rappelle les conséquences du péché originel et la nécessité de la Rédemption (chap. 1-2). Pour avoir part à celle-ci, l'homme doit renaître d'en haut (chap. 3). Fils du vieil Adam pécheur, il doit devenir un Fils de Dieu, par le Christ notre Sauveur (chap. 4). Il le devient par le baptême, non sans coopération personnelle. Dans une page magnifique qui s'inspire davantage d'Augustin que de la scolastique, le Concile décrit la manière dont l'homme se dispose à la justification (chap. 6). C'est Dieu qui a l'initiative par l'appel extérieur et intérieur de la grâce, mais l'homme répond librement.

Après avoir fait la psychologie de la grâce, le Concile en fait l'ontologie (chap. 7). La justification n'est pas une simple rémission des péchés, mais une transformation profonde par laquelle l'homme, enrichi par le don de Dieu et par une libre acceptation de la grâce et des dons, devient juste, ami de Dieu et héritier de la vie éternelle (Denzinger B, n° 799). Il est justifié, non par une imputation extrinsèque des mérites du Christ (canon 11, DB n° 821), mais par une justice qui lui est propre et que l'Esprit saint répand dans les cœurs selon son bon plaisir et la libre coopération de chacun (chap. 7).

Si l'homme a le malheur de retomber dans le péché, il peut retrouver la grâce par *le sacrement de pénitence* (chap. 14). Tout péché mortel fait perdre la grâce de la justification (chap. 15), mais le fidèle reste membre de l'Église. Cette doctrine de la justification suppose *la notion de mérite* qui est à la fois un don de Dieu et le résultat du libre effort de l'homme (cf. J. Rivière, « Mérite », *DTC,* t. X, col. 738-761). Augustin a dit l'essentiel en disant que Dieu est tellement bon qu'il a voulu que ses dons deviennent aussi les mérites de l'homme (chap. 16, n° 810 : « Deus cuius tanta est erga omnes bonitas ut eorum velit esse merita quae sunt ipsius dona », *Epist.* 194, 19 ; PL 33, 880).

La justification n'est pas quelque chose d'extrinsèque à l'homme, mais une transformation radicale ou ontologique de l'homme, et dans cette transformation progressive, l'homme n'est pas un instrument passif, il coopère vraiment à sa justification : Dieu ne le sauvera pas sans lui.

Aux XVIe et XVIIe s., c'est hors des écoles que vont s'accomplir les progrès théologiques les plus riches d'avenir avec Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Marie de l'Incarnation et l'École française.

Jansénius et le jansénisme

En 1653, quinze ans après la mort de Jansénius, Innocent X anathématise solennellement, dans la constitution Cum occasione la doctrine de Jansénius. Cinq propositions sont rejetées dont deux (la 4e et la 5e) touchent la condamnation du semi-pélagianisme par Jansénius. Les jansénistes passent à l'attaque et s'en prennent à la morale des Jésuites. Pascal avec un immense talent verse dans le public les querelles théologiques ; sa fine

psychologie jette le discrédit sur les joutes scolastiques. L'attitude des partisans de Jansénius vis-à-vis des païens, des juifs et des chrétiens séparés est condamnée en 1690 par le pape Alexandre VIII. La même condamnation est portée contre la thèse qui exige la charité surnaturelle pour tout acte moralement bon.

Toutes ces déviations se retrouvent chez l'oratorien Quesnel, exilé en Belgique, qui est le père de la seconde génération de Jansénistes. La véritable Église est l'Église des saints, hors de laquelle sont rejetés les pécheurs et les infidèles.

L'Église réagit vigoureusement et, en 1713, la bulle *Unigenitus* condamne le jansénisme qui, sous prétexte de chanter les louanges de la grâce du Christ, s'en prend à l'universalité de la Rédemption. Au XVIII[e] s., le courant augustino-janséniste compose curieusement avec le rationalisme issu de la Renaissance. Le synode de Pistoie, condamné par l'Église, est une illustration de cet état de choses. Benoît XIV, en 1748, affirme la légitimité des trois écoles thomiste, augustinienne et suárézienne. Les papes reprendront la question du salut des infidèles qui scandalisait tellement Pascal (*Quatrième provinciale, Œuvres, Grands écrivains*, t. IV, p. 259).

La querelle De Auxiliis

La querelle *De Auxiliis* reprend la question de savoir si l'homme reste libre sous l'action mystérieuse de la grâce toute-puissante de Dieu. Deux écoles s'affrontent : l'une qui met l'accent sur la grâce et le souverain domaine de Dieu, l'autre sur la liberté essentielle de l'homme. La première se met sous le patronage de saint Paul, de saint Augustin et de saint Thomas et redoute le semi-pélagianisme ; la seconde met en relief les multiples aspects de l'activité humaine dans l'ordre surnaturel. La querelle se situe entre les deux condamnations de Baius, en 1567 et 1580, et de Jansénius, en 1653.

Baius admet pour l'état primitif de l'homme le néo-pélagianisme qui cherche à s'implanter dans les idées de la Renaissance, mais il se rallie, avec certaines atténuations, aux thèses protestantes lorsqu'il s'agit de l'humanité déchue (cf. X.-M. Le Bachelet, « Baius », *DTC*, t. II, col. 46-47). Il affirme, à la suite de Luther et de Calvin, l'impuissance radicale de la volonté déchue et la négation de la liberté de choix. Toutes les œuvres des païens sont des péchés et les vertus des philosophes des vertus déguisées (*De virtutibus impiorum*, chap. 5).

L'Église réagit : dès 1560, une censure de la Sorbonne frappe les thèses sur l'impuissance de l'homme déchu et la passivité du libre arbitre. Le roi d'Espagne l'envoie au concile de Trente. En 1567, le pape Pie V le condamne et, en 1580, le pape Grégoire XIII le condamne à son tour. Baius se soumit et, en 1589, mourut dans la paix de l'Église.

Entre la condamnation de Baius et celle de Jansénius se situent les controverses sur la grâce. Pour mieux répondre au protestantisme, Molina insiste sur le rôle du sujet et la liberté d'indifférence. À Salamanque, Bañez publie ses cours, Molina sa *Concordia*. L'Inquisition ne trouve rien à redire. Aux Pays-Bas, les Jésuites lisent Molina avec empressement, ils trouvent dans la *Concordia* une théorie de la science divine qui leur paraît plus apte à réfuter le prédestinationnisme. Lessius la résume ainsi : Dieu ne prédestine les justes à la gloire qu'en prévision de leurs mérites. Cette doctrine est censurée, en 1587, par la faculté de Louvain. Elle est suspecte également à Bellarmin et à Suárez.

Le pape Clément VIII cherche à mettre fin à cette question en essayant d'entendre les deux parties qui devront s'expliquer. Les fameuses congrégations *De Auxiliis* commencèrent, à Rome, en 1598 et durèrent neuf ans. Paul V leur imposa silence. L'homme est libre et Dieu le mène. Dieu l'appelle et il répond. La réponse est de l'homme sans cesser d'être un don de Dieu.

Les théologiens d'alors manquaient de sens historique et de sens philosophique et les vrais philosophes, Descartes, Pascal, Spinoza, Malebranche et Leibniz avaient d'autres préoccupations.

Petau, Scheeben et l'inhabitation du Saint-Esprit, retour aux Pères grecs

On peut regretter que dans le beau décret du concile de Trente sur la justification, le mystère de la divinisation du chrétien ne soit mentionné qu'en passant. Mais dès la fin du Moyen Âge, une coupure s'établit entre le *traité de la Trinité*, où l'on parle de la mission du Saint-Esprit, et le *traité de la grâce*. C'est comme une protestation contre cette erreur de perspective qu'il faut comprendre la tentative de Petau. Écrivant en pleine controverse janséniste, il adopte la position de Lessius sur la prédestination *ante praevisa merita*, mais il est surtout le fondateur de l'histoire du dogme. Vers la fin du XIX[e] s., un théologien allemand, Matthias Joseph Scheeben, reprend les thèses de Petau sur la relation de l'Esprit saint et de la grâce.

XX[e] s. : Henri de Lubac : le surnaturel

Au XX[e] s., la question de la grâce se reposera autour du *Surnaturel* du père de Lubac, des discussions entre Blondel et Jacques Maritain sur la mystique naturelle, et du cardinal Journet.

La question de la nature et de la grâce est devenue, au XX[e] s., avec le père de Lubac, un débat autour de la question du surnaturel. En 1946, H. de Lubac publie *Le Surnaturel. Études historiques*, dans la collection ouverte, en 1944, par la thèse de H. Bouillard, *Conversion et grâce chez Thomas d'Aquin*. H. de Lubac étudie d'abord (I[re] partie) « deux augustiniens fourvoyés, Baius et Jansénius » afin de montrer comment est née puis s'est fourvoyée la théorie de la nature pure. Puis il

passe en revue le témoignage des Pères, Anselme, Bernard, Thomas et Bañez qui est le premier à faire le lien entre le système des deux ordres et des deux fins, naturelle et surnaturelle, et la question de l'impeccabilité des anges (IIe partie). Il étudie la constitution progressive en catégorie théologique du « surnaturel » (IIIe partie). Enfin il aborde le sujet brûlant du désir naturel du surnaturel, c'est-à-dire du désir naturel de voir Dieu chez Thomas (IVe partie). Y a-t-il une double fin de l'homme, naturelle et surnaturelle, et une double béatitude ou, au contraire, une unité, celle du dessein de Dieu ? Pour H. de Lubac : « S'il y a, dans notre nature, un désir de voir Dieu, ce ne peut être que parce que Dieu veut pour nous cette fin surnaturelle qui consiste à le voir » (p. 486).

L'ouvrage fut aussitôt l'objet de critiques : il lui est d'abord reproché – par le père Boyer s.j. et les pères dominicains Garrigou-Lagrange, Gagnebet et Gillon – une interprétation erronée de saint Thomas et de la tradition scolastique ; les critiques deviennent des accusations – comme de mettre en cause la donnée dogmatique d'une vraie gratuité du surnaturel et la nature même de la théologie – et les accusations conduiront, après la publication de *Humani generis* (1950), à la destitution de H. de Lubac qui devra quitter la direction de *Recherches de Science religieuse* et cesser tout enseignement.

Le père de Lubac sera réhabilité par Jean XXIII qui le nommera expert théologique au concile de Vatican II. En 1965, il publie *Le Mystère du surnaturel,* qui est la reprise de son article de 1949 dans les *Recherches*, et *Augustinisme et Théologie moderne*, où il reprend la première partie du *Surnaturel.* Dans différents passages du *Mystère du surnaturel*, il fait allusion à son débat avec le père Karl Rahner qui avait critiqué la position lubacienne dans une « réponse » à un article anonyme, réponse publiée sous le titre *De la relation de la nature et de la grâce* (dans *Écrits théologiques*, III, Paris, 1963, p. 9-33).

L'épilogue de ce débat se trouve dans la *Petite catéchèse sur nature et grâce*, écrite à la demande de la Commission théologique internationale, et publiée en 1980. Son orientation est nouvelle : il y expose deux aspects du salut, la divinisation de l'homme et sa libération du péché.

L'essai de Jacques Maritain, *De la grâce et de l'humanité de Jésus,* 1964 (t. XII des *Œuvres complètes,* Fribourg [Suisse], 1992, p. 1037-1176), porte surtout sur la science infuse du Christ. Les *Entretiens sur la Grâce* du cardinal Journet (1959) présentent la doctrine augustinienne et thomiste de l'Église sur un ton irénique qui place l'homme devant le mystère insondable de la sagesse divine.

► ALFARO J., « Persona y gracia », *Gregorianum,* 41, 1960, 5-29. — ARIAS L., « La gracia en san Pablo y en san Agustín », *Salmanticensis,* 11, 1964, 97-145. — BACIOCCHI J. DE, « Grâce », *Catholicisme,* t. 5, Paris, 1962, col. 135-171. — BARDY E., *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Église d'après le Nouveau Testament,* Albi, 1950. — BAUMGARTNER Ch., *La Grâce du Christ,* Tournai, 2e éd., 1965. — BONNETAIN P., « Grâce. Grâce actuelle », *DBS,* t. 3, 1938, 1195-1205. — BOURASSA F., « Présence de Dieu et union aux divines Personnes », *Sciences ecclésiastiques*, 6, 1954, 5-23 ; « Rôle personnel des Personnes et relations distinctes aux Personnes », *ibid.*, p. 151-172 ; « L'inhabitation de la Trinité », *ibid.*, 8, 1956, 59-70. — BOUYER L., « La *Shekinah* (Dieu avec nous) », *Bible et Vie chrétienne*, 20, 1958, 7-22. — CERFAUX L., *Le Chrétien dans la théologie paulinienne,* Paris, 1962. — CHAPELL B., *Holiness by grace : Delighting in the joy that is our strength*, Wheaton, Ill., Crossway Books, 2001. — CONGAR Y., *Esquisses du mystère de l'Église,* coll. « Unam sanctam », 8, Paris, 2e éd., 1953, p. 69-79. — DOCKX S., *Fils de Dieu par grâce,* Paris, 1948 ; « Du fondement propre de la Présence réelle dans l'âme juste », *NRT*, 72, 1950, 673-689. — ÉMERY P.-Y., *Le Christ notre récompense. Grâce de Dieu et responsabilité de l'homme,* Neuchâtel, 1962. — GALTIER P., *L'Habitation en nous des trois Personnes,* Rome, 2e éd., 1950. — GARDEIL A., *La Structure de l'âme et l'expérience mystique,* Paris, 1927. — GROSS J., *La Divinisation de l'homme chez les pères de l'Église. Contribution historique à la doctrine de la grâce,* Paris, 1938. — GIBSON T., *Shades of grace*, Nampa, Idaho, Pacific Press Pub. Association, 2001. — GUARDINI R., *Liberté, grâce et destinée,* Paris, 1957. — GUÉROULT M., *Malebranche,* vol. III, *Les Cinq Abîmes de la Providence,* Paris, 1959 (2e partie, « La nature et la grâce »). — GUILLET J., *Thèmes bibliques,* Paris, 2e éd., 1953. — JOURNET Ch., *Entretiens sur la grâce,* Bruges / Paris, 1959. — LACAN M.-F., « Conversion et grâce dans l'Ancien Testament », *Lumière et Vie*, 47, 1960, 5-24. — LEBLOND G., *Fils de lumière. L'inhabitation personnelle et spéciale du Saint-Esprit en notre âme selon saint Thomas et saint Jean de la Croix,* La Pierre-qui-vire, 1961. — LETTER P. DE, « Grâce, incorporation, inhabitation », *Theological Studies*, 19, 1958, 1-31. — LOT-BORODINE M., « La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas », *RSPT*, 25, 1936, 299-330 ; t. 26, 1937, 693-712 ; « La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'orthodoxie gréco-orientale », *Œcumenica,* 7, 1939, 15-27, 114-126, 211-229. — LUBAC H. DE, *Méditations sur l'Église,* coll. « Théologie », 27, Paris, 1953, p. 175-240. — LYONNET S., *Liberté chrétienne et loi nouvelle,* Rome, 1953 ; *Études sur l'Épître aux Romains,* Analecta biblica 120, Rome, 1990. — MERSCH E., « Filii in Filio », *NRT*, 65, 1938, 551-582 ; 681, 702, 809, 830 ; *La Théologie du corps mystique,* t. 2, Paris / Bruxelles, 1944 (3e éd., 1952), p. 333-398. — MOELLER Ch., « La grâce et la justification », *Lumen vitae,* 19, 1964, 532-544. — MOELLER Ch. & PHILIPS G., *Grâce et Œcuménisme,* Chevetogne, 1957. — MÜHLEN H., *Der Heilige Geist als Person,* Munich, 1963. — PHILIPS G., « Le Saint-Esprit en nous », *Ephemerides teol. lov.*, 24, 1948, 127-135. — RAHNER K., « La nature et la grâce », *Questions théologiques,* t. 2, Paris, 1965, p. 13-44 ; « La divinisation du chrétien », *NRT*, 5, mai-juin 1949, 449-476 ; « Fragen der Kontroverse Theologie über die Rechtfertigung », *Schriften zur Theologie,* t. 4, Einsiedeln, 1961, p. 237-271 ; « Gerecht und Sünder zugleich », *Geist und Leben*, 36, 1963, 434-443. — RONDET H., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme,* Paris, 1948 ; « La divinisation du chrétien », *NRT*, 71, 1949, 449-476, 561-588. — ROUSSELOT P., « La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul », *RSR*, 18, 1928, 87-104. — SCHEEBEN M. J., *Natur und Gnade,* Mayence, 1861. — SPICQ C., *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul,* Paris, 1957 ; « Le Saint-Esprit, vie et force de l'Église primitive », *Lumière et Vie*,

10, 1953, 9-28. — STOECKLE B., *Gratia supponit naturam. Geschichte und analyse eines theologischen Axioms*, coll. « Studia Anselmiana », 49, Rome, 1962. — TIHON P., « Grâce », *Dict. de Spir.*, t. 6, Paris, 1967, col. 701-750. — URS VON BALTHASAR H., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Cologne, 1951. — VAN DER MEERSCH J., « Grâce », *DTC*, t. 6, 2, Paris 1920, col. 1554-1687. — Coll. : Document du Groupe mixte de dialogue luthérien-catholique des États-Unis, *Documentation catholique (Doc. cath.)*, n° 1988, 20 janvier 1985 (accord concernant la justification par la foi). — Commission mixte de l'Église catholique romaine et de l'Alliance réformée mondiale, *Doc. cath.*, n° 2031, 7 juillet 1991. — Document de la commission internationale catholique luthérienne : « La compréhension de l'Église à la lumière de la doctrine de la justification » de 1993, publié dans *Doc. cath.*, n° 2101, octobre 1994.

Ysabel DE ANDIA

→ *Augustin ; Augustinisme ; Calvin ; Charité ; Christianisme ; Jansénisme ; Jésus ; Libre arbitre et déterminisme ; Luther ; Moyen Âge ; Patristique ; Paul ; Protestantisme ; Théodicée ; Thomas d'Aquin.*

GREEN Thomas → Idéalistes anglais

GROTIUS Hugo, 1583-1645

Hugo Grotius (pseudonyme latin d'Hugo de Groot) fut à la fois juriste, homme politique et théologien. D'abord avocat de la Compagnie des Indes, il devint conseiller de Jan van Oldenbarnevelt, avec qui il s'engagea, du côté des arminiens, dans la querelle religieuse et politique qui les opposait aux gomaristes calvinistes. En 1619, alors que Oldenbarnevelt est arrêté et exécuté, Grotius est condamné à l'emprisonnement à vie. Il s'évade deux ans plus tard et s'exile en France, où, à partir de 1634, il est ambassadeur de Christine de Suède. Il meurt, en 1645, dans le naufrage du bateau qui l'amenait en Suède. Ses écrits, très nombreux, associent l'étude des belles lettres (il publia et commenta des textes anciens, écrivit des poèmes) à des sujets juridiques (le *Mare liberum*, publié en 1609, extrait du *De jure prædæ*), historiques et politiques (sur la république batave et ses origines nationales), théologiques (*Defensio fidei catholicæ*, 1617 ; *De veritate religionis christianæ*, 1627), ou politico-théologiques (*De imperio summarum potestatum circa sacra).* Mais c'est le *De Jure belli ac pacis*, publié en 1625, qui le rend célèbre. Barbeyrac, son traducteur, affirme que, dans ce *Traité du droit de la guerre et de la paix (DGP)*, Grotius a « brisé la glace », s'est libéré des impasses scolastiques pour frayer la voie du droit naturel moderne, considéré comme faisant partie intégrante de la philosophie morale ou « science des mœurs ».

Cette reconnaissance de l'importance de Grotius dans l'histoire de la philosophie morale ne va pas sans difficulté. Pufendorf, dans le *Droit de la nature et des gens* (1672), n'accepte de se placer à la suite de Grotius qu'après avoir sévèrement critiqué sa conception de l'obligation morale et en avoir fermement affirmé le fondement volontariste. Rousseau accuse Grotius d'avoir capitulé devant les rapports de force existants : « Sa plus constante manière de raisonner est d'établir le droit par le fait » (*Contrat social*, I, 2), les principes qu'il donne du droit de la guerre sont « faux » (*Émile*, V). Reprenant l'accusation, Kant range Grotius, en même temps que Pufendorf et Vattel, parmi les « déplorables consolateurs », « inutiles et impuissants défenseurs des droits des peuples » (*Projet de paix perpétuelle*, IIe section, 2e article définitif, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard « La Pléiade », t. III, 1986, p. 347). La question de l'originalité de Grotius a également été posée : ouvre-t-il véritablement la voie au droit naturel moderne, ne continue-t-il pas plutôt l'œuvre des théologiens juristes antérieurs (tout particulièrement Suarez) et cela jusque dans sa conception de la guerre juste, empruntée aux théories médiévales ? Ces problèmes d'interprétation reposent sur des oppositions réelles, mais ils viennent d'abord de ce que l'on tend à faire du droit naturel chez Grotius un système complet et autonome, que l'on coupe du reste de sa pensée comme de la situation politique et religieuse dans laquelle il est élaboré.

Droit naturel et scepticisme

Dès le début du *DGP*, Grotius caractérise son époque par un conflit éthique radical, d'où résulte un affrontement armé généralisé : « J'ai remarqué de tous côtés, dans le Monde Chrétien, une licence si effrénée par rapport à la guerre, que les nations les plus barbares en devraient rougir » (*DGP*, Prolégomènes, § 29). Le problème n'est pas tant celui de l'existence de la guerre (Grotius rejette, comme irréaliste et « outré », le pacifisme intégral d'Érasme), mais qu'elle se fasse en dehors de toute règle et de tout droit, comme s'il n'y avait rien au-delà des intérêts des parties en présence. La réalité de la guerre se double d'une crise morale, d'origine religieuse, quant à la possibilité de distinguer le juste et l'injuste. L'Église n'est plus un facteur de paix et d'unité, mais de division, les querelles théologiques ne font que multiplier les positions dogmatiques inconciliables. La Réforme protestante, en posant la question du critère de la foi, a ouvert une crise sceptique qui, de la religion, s'est étendue à tous les domaines du savoir, y compris l'éthique. Si le relativisme moral sceptique s'accommode, à l'intérieur de chaque pays, du respect conformiste des coutumes en vigueur, il est notoirement défaillant quand il faut prendre en compte plusieurs pays différents. Dès le *De jure prædæ*, Grotius fait apparaitre la nécessité d'énoncer des règles communes à différents pays pour des espaces qui n'ont pas encore de statut juridique. Sur les océans des grandes découvertes et

des nouvelles colonies, ce ne sont pas seulement des navires qui se rencontrent et s'affrontent, mais aussi des moralités différentes : entre le *Mare liberum*, et le *Mare clausum*, il faut choisir.

Grotius connait bien l'importance de la crise sceptique et la force de son argumentation : il fréquente à Paris le cercle de Marin Mersenne, où s'élaborent les réponses au scepticisme. En faisant de Carnéade, figure du scepticisme antique, le principal adversaire de l'existence d'un droit naturel, dont les Prolégomènes du *DGP* veulent établir la certitude, il montre clairement quelle est son intention : trouver une réponse au scepticisme qui permette de formuler les règles universelle d' « un droit commun à tous les peuples ».

Carnéade est connu (à travers Cicéron repris par Lactance) pour être venu à Rome prononcer deux discours sur la justice : l'un pour, l'autre contre. Il dénonçait en cela la prétention stoïcienne à parler d'une justice universelle, où il ne voyait que l'imposition forcée de la puissance romaine. Il est donc bien choisi pour venir, chez Grotius, soutenir que la justice n'est qu'une « chimère », que chacun (individu ou puissance) ne cherche que son propre intérêt, ou son avantage particulier. À cette critique du stoïcisme, Grotius fait une réponse stoïcienne, en affirmant la sociabilité, qui est le désir, propre à l'homme, « de la société, c'est-à-dire une certaine inclination à vivre avec ses semblables ». De cette inclination, enracinée dans la nature humaine, on peut tirer des règles, car elle pousse les hommes à vivre ensemble « non pas de quelque manière que ce soit, mais paisiblement et dans une communauté de vie aussi bien réglée que ses lumières le lui suggèrent » (*DGP*, Prol., § 17). Grotius fait de la sociabilité « la source du droit naturel » et en énonce les premières règles : respecter le bien d'autrui, tenir ses engagements, réparer le dommage causé, toute violation de ces règles méritant punition, « même de la part des hommes » (*DGP*, Prol., § 8). La sociabilité, ainsi rétablie en réponse à Carnéade, l'est sur une base minimale. Elle se résume en deux principes : le soin de la conservation de l'existence, et l'interdiction de nuire de façon délibérée. Ses règles ne commandent pas le bien, mais se bornent à interdire le tort. et le raisonnement ne suppose rien de plus que ce qu'admettent même les sceptiques : le rôle central de la conservation de l'existence. Les règles du droit naturel, universelles et nécessaires, sont l'invariant des sociétés humaines, et sont donc compatibles avec la variété des élaborations particulières.

Si aucune société ne peut subsister sans ces règles, Dieu n'a pas pu vouloir créer une société où elles ne seraient pas à l'œuvre. Le célèbre argument par lequel Grotius affirme que « tout ce que nous venons de dire aurait lieu en quelque manière, quand même on nous accorderait, ce qui ne se peut sans un crime horrible, qu'il n'y a point de Dieu, ou que Dieu se désintéresserait des affaires humaines comme prétendent les Épicuriens » (*« etiamsi daremus non esse Deum », DGP*, Prol., § 11) n'est pas, comme on l'a longtemps dit, un argument laïque, voire « impie ». Il ne suppose pas que l'on adopte l'hypothèse avancée (que Grotius au contraire rejette), et ne remet pas en cause le fondement de l'obligation, que Grotius place dans la volonté divine. Il porte sur la façon de connaître le droit : on peut y parvenir par la seule raison, hors de toute référence théologique. Grotius fortifie l'assise rationnelle du droit naturel en le séparant d'un contenu théologique exposé au doute sceptique.

Reprenant à Aristote sa distinction entre droit naturel et droit volontaire, Grotius l'applique à celle du droit naturel et du droit divin volontaire, ou positif. Est de droit naturel, ce qui procède de la nécessité de la nature humaine, alors qu'est de droit divin positif, ce qui résulte d'un commandement de Dieu qui confère aux actions, autrement indifférentes, leur caractère obligatoire ou interdit. Les théologies volontaristes (comme celle de Calvin) ignorent cette distinction, réduisant le droit naturel au Décalogue. Les théologiens juristes, comme Suarez, attribuent souvent au droit naturel ce qui relève du droit divin positif, historique et particulier : « Il faut prendre garde, objecte Grotius, de ne pas mettre légèrement au nom des choses condamnées par la nature, celles qu'on n'est pas bien assuré y être contraires et qui sont plutôt défendues par quelque loi divine positive », comme l'adultère, l'inceste, ou l'usure (*DGP*, II, XX, § XLII).

Grotius, autant que les sceptiques, rejette le dogmatisme théologique, mais alors que le scepticisme résout son rapport à la religion par le fidéisme, Grotius ouvre un espace de rationalité dégagé de sa soumission au dogmatisme. Il peut ainsi poser un ensemble de règles, qui inclut celles d'une religion naturelle, car on peut savoir, par la seule raison, que Dieu existe, et qu'il faut lui rendre un culte. Le droit naturel, qui se prouve *a priori* « en démontrant la convenance ou la disconvenance nécessaire d'une chose avec une nature raisonnable et sociable » de l'homme (*DGP*, I, I, § X, nº 1), comprend, outre ce qui découle nécessairement de la nature humaine, ce qui n'y est pas contraire, et même ce qui résulte de situations créées par l'homme, principalement ce qui touche à la propriété (*DGP*, I, I, § X, nº 3, 4).

On a fait ressortir le caractère individualiste, ou subjectif, d'une telle conception. Grotius définit le droit comme faculté ou pouvoir de la personne sur elle-même, sur les choses, ou sur d'autres personnes (*DGP*, I, I, § V). Les conséquences d'une telle conception sont particulièrement nettes dans la justification de la propriété rapportée aux seules nécessités de la conservation de l'existence, ce qui semble ouvrir à une appropriation illimitée de la nature. On remarquera cependant que Grotius ne cesse de montrer les limites de cette appropriation

exclusive : le *Mare liberum* montre qu'il est des espaces, comme la mer, qui ne peuvent être appropriés privativement et où il faut donc trouver des règles de coexistence entre des individus distincts. Le *DGP* ajoute que, lorsqu'il y a appropriation exclusive, celle-ci ne peut épuiser la multiplicité des usages, comme en témoigne la reconnaissance d'un droit de passage sur des terres appropriées. Il reste enfin toujours un droit de nécessité, par lequel l'homme en situation de détresse doit pouvoir accéder à tout ce dont il a besoin.

L'individualisme de Grotius n'est pas celui de Hobbes. Il définit le droit individuel comme une faculté morale, non comme une liberté illimitée. On ne trouve, chez lui, ni la théorie de l'état de nature, ni celle du contrat social, qui permettent à Hobbes, après qu'il a décomposé la société en ses atomes élémentaires, d'en construire l'unité : il utilise à cette fin la méthode galiléenne, résolutive-compositive. Ce n'est pas celle de Grotius. Humaniste, il cherche, dans tous les écrits que la culture accumule, la confirmation *a posteriori* qu'apporte la tradition à la connaissance *a priori* des qualités morales. Aussi n'atteint-il pas la systématicité que recherchent Hobbes et Pufendorf. Il ne s'agit pas pour lui d'engendrer la souveraineté à partir des principes du droit naturel, mais de déterminer, en appliquant les règles générales du droit naturel, quelles peuvent être les relations morales entre des entités préexistantes, individus ou États souverains (il a défini, au livre I, la nature et les droits de la souveraineté). En envisageant le droit naturel comme un système de droits subjectifs, Grotius se place dans la modernité ; à la différence de ses successeurs, il ne fait cependant pas du droit naturel le cadre général dont les rapports entre les États ne seraient qu'une partie. La réflexion sur le droit naturel ne fait qu'introduire ce qui est l'objet central du *Droit de la guerre et de paix :* une théorie du droit des conflits armés, de leurs causes, de la façon de les conduire et d'y mettre fin.

La guerre juste et son droit

Grotius ne porte pas contre la guerre une condamnation universelle : il s'emploie à réfuter les arguments, essentiellement religieux, qui rejettent absolument la guerre, et conclut que, selon le droit naturel, comme selon les textes sacrés et le consentement général, « la guerre peut être quelquefois juste » (*DGP*, I, II). La première cause d'une guerre juste est la légitime défense : quand la vie étant en danger, le soin de la conservation de soi-même l'emporte sur les devoirs de la sociabilité, « sur la considération que demande l'engagement à entretenir la société avec nos semblables » (*DGP*, I, II, § IV, n° 1). La guerre est ainsi inscrite dans la nécessité, non seulement physique, mais morale de la défense de soi-même, ce qui lui donne une certaine étendue : elle peut s'étendre à la défense des biens, « lorsqu'en voulant conserver son bien, on court le risque de la vie » (*DGP*, I, II, § XII, n° 5).

L'attention est alors attirée sur le tort ou l'injure subis, et Grotius se retrouve ici d'accord avec saint Augustin pour affirmer qu' « il ne peut y avoir d'autre cause légitime de la guerre que quelque injure ou quelque injustice de la part de celui contre qui on prend les armes » (*DGP*, II, I, § I, n° 4). Le livre II du *DGP* dresse l'inventaire des droits, tant publics que particuliers, dont la violation autorise à prendre les armes. Cela crée un véritable droit à la guerre pour la partie offensée : « Dès-là que quelqu'un se dispose à nous faire une injure, il nous donne par cela même contre lui un droit illimité, ou un pouvoir moral d'agir contre lui à l'infini, si l'on ne peut se garantir autrement de ses insultes » (*DGP*, II, I, § X, n° 1). La guerre s'apparente ainsi à un droit de justice que, faute de supérieur commun, l'on poursuit par la force : le droit porte sur la défense de soi-même, la réparation du tort et même la punition de son auteur. Grotius, cependant, déclare se méfier des « guerres entreprises uniquement pour punir », car elles sont « suspectes d'injustice » (*DGP*, II, XX, § XLIII, n° 3). Barbeyrac résume la position exposée par Grotius : « Au lieu que l'instinct naturel, commun à tous les animaux, porte les hommes à se défendre, de quelque manière que ce soit, la raison, qui est le principe et la règle du droit des gens, veut que les hommes ne fassent la guerre, pas même pour se défendre, que quand ils en ont un juste sujet, et en se tenant dans certaines bornes » (*DGP*, I, II, § IV, n. 5).

Grotius échappe-t-il ainsi à l'accusation lancée par Kant selon laquelle son droit de la guerre ne servirait finalement qu'à en justifier toutes les formes ? La meilleure façon de répondre à la question est peut-être de voir ce qu'une telle justification exclut. Pour étendue que soit la nécessité morale de la juste défense de soi-même, elle ne peut inclure la guerre préventive. Comme Hobbes, Grotius considère que la guerre intervient dans une situation caractérisée par la pluralité des positions, sans supérieur commun qui puisse énoncer le droit. Cette situation d'incertitude et d'insécurité ne justifie pas cependant pour lui, à la différence de Hobbes, le recours à l'attaque préventive : « Mais que l'on ait droit d'attaquer quelqu'un par cette seule raison qu'il est en état de nous faire lui-même du mal, c'est une chose contraire à toutes les règles de l'équité. Telle est la constitution de la vie humaine, qu'on ne s'y trouve jamais dans une sûreté parfaite. Ce n'est pas dans les voies de la force, mais dans la protection de la Providence, que l'on doit chercher des ressources contre une crainte incertaine » (*DGP*, II, I, § XVII). Cette exclusion de la guerre préventive ouvre à la possibilité du droit international et fait du droit à la guerre un droit moral.

Cela conduit également à exclure la guerre de conquête, que celle-ci ne se réclame que de la

seule utilité du conquérant, sans que la nécessité justifie qu'il soit ainsi porté atteinte aux droits d'autrui, ou qu'elle se cache sous de faux prétextes. Parmi ces conquérants illégitimes, « brigands » qui déguisent leurs motifs injustes en chimériques « raisons justificatives », Grotius prend tout particulièrement l'exemple de la république romaine : sur ce point, il est d'accord avec Carnéade. C'est que Rome visait à dominer le monde, ambition que Grotius rejette catégoriquement, tout spécialement dans ses prolongements modernes, qu'ils soient civils (la *Monarchie universelle* de Dante justifiant les prétentions du Saint Empire) ou religieux (la visée universaliste de la domination religieuse du Pape et la façon dont les Espagnols ont pu s'en autoriser pour justifier la conquête américaine et se proclamer les maîtres de l'univers). La situation dans laquelle Grotius se place est toujours pluraliste. Lorsque, dans le *De jure prædæ,* il argumente en faveur du droit des navires de la Compagnie hollandaise des Indes orientales à se saisir des bateaux portugais, on peut dire qu'il défend l'impérialisme commercial hollandais. Mais, écrivant à la fois pour le public hollandais et pour les Espagnols, il se situe dans une situation de pluralité argumentative, celle-là même qui caractérise tous les rapports internationaux. Le droit que Grotius cherche à fonder est celui des membres indépendants de la communauté humaine.

La distinction du droit naturel et du droit divin positif dégage en effet un « droit commun à tous les peuples », universellement valable, en temps de guerre comme en temps de paix, indépendamment de la religion, et sans privilège de la foi : la légitimation des traités avec les non-chrétiens élargit en temps de paix la communauté des nations (*DGP*, II, XV, § VIII). Cette communauté a pour religion commune la religion naturelle, et la détermination des limites de la guerre juste en suppose l'élucidation. Le *DGP* reprend le credo minimum exposé par Grotius dans ses écrits théologiques (*DGP*, II, XX, § LVI), qui fait du respect de Dieu une obligation naturelle, sans spécification particulière. Il autorise donc la répression de l'athéisme comme impiété. Mais il exclut tout motif de guerre qui se tirerait du seul droit divin positif, condamnant ainsi les guerres de religion entreprises pour punir des hérétiques, ou pour convertir des non-chrétiens, idolâtres, ou sauvages. C'est nier toute autorité politique aux Églises et empêcher l'imposition des normes du droit divin positif, dont l'Église est l'interprète, au droit naturel dont relève l'État : pour la paix civile, les Églises et leurs pasteurs sont soumis au pouvoir politique, pour la paix entre les nations, toute prétention à intervenir dans les conflits est refusée aux Églises ; « Les Évêques, considérés comme tels, n'ont aucun droit d'exercer sur les hommes une domination humaine » (*DGP*, II, XXII, § XIV, n° 4).

Pour autant, Grotius n'adopte pas la vision républicaine qui fait de la liberté politique la valeur suprême. Il range la résistance armée du peuple contre un souverain parmi les guerres injustes, car elle méconnaît la réalité des droits de la souveraineté, qui font que les peuples ne conservent pas, une fois qu'ils se sont soumis à l'autorité publique, une liberté naturelle qu'ils pourraient retrouver quand ils le jugent bon (*DGP*, II, XXII, § XI). Grotius critique également Tacite, qui dit « préférer la guerre à une misérable paix », et inverse en cela le rapport qu'établit le républicanisme classique entre la liberté et la vie : « La vie qui est le fondement de tous les biens temporels, et nous fournit occasion de travailler à acquérir les biens éternels, vaut mieux que la liberté, soit que vous considériez l'une et l'autre dans une seule personne, ou dans un corps de peuple » (*DGP*, II, XXIV, VI, n° 3). C'est dans une telle perspective qu'il faut aborder la façon dont Grotius justifie l'esclavage, (et par là s'expose aux critiques de Rousseau). Individuel ou collectif, l'esclavage est toujours, chez Grotius, lié à la vie, et son acceptation est toujours rapportée à la possibilité d'un choix entre une pluralité de genres de vie. Si, comme l'affirme l'humanisme civique, il n'est de vie bonne que dans la cité et pour le citoyen, alors la liberté est préférable à la vie, et il faut accepter de mourir pour sa patrie. Si la religion est voie d'accès au bien suprême et qu'elle est distincte de la politique, alors on peut se faire esclave, non par crainte de la mort, mais par souci du bien.

L'examen, politique aussi bien que religieux, de la situation tend ainsi à limiter les causes de guerre. Mais la principale raison se trouve dans l'incertitude à laquelle celle-ci est liée. Aux « causes injustes » de guerre (*DGP*, II, XXII), Grotius ajoute les « causes douteuses » (*DGP*, II, XXIII). Or celles-ci sont fréquentes. Cela tient à la fois aux limites de jugement des parties en présence (si bien que l'on peut se tromper sur les causes de la guerre, et faire de bonne foi une guerre injuste), qu'à la nature morale de la situation guerrière. Grotius reprend à Aristote l'idée « qu'on ne trouve pas, dans les sciences morales, la même certitude que dans les mathématiques ». C'est que, entre les deux extrémités exclusives du prescrit et de l'interdit, s'étend « un milieu », celui du permis : « Cela vient de ce que les mathématiques, faisant abstraction de la matière, ne considèrent que les figures, qui, pour l'ordinaire, ne souffrent point de milieu ; car il n'y a rien, par exemple, qui tienne le milieu entre une ligne droite et une ligne courbe. Au lieu qu'en fait de choses morales, les moindres circonstances changent la matière ; et d'ailleurs il se trouve presque toujours entre les formes, ou les qualités, dont on traite dans ces sortes de sciences, un milieu qui a quelque étendue, en sorte que tantôt on s'approche plus d'une extrémité, et tantôt de l'autre. Ainsi, entre ce que l'on doit faire, et ce qu'on ne doit pas faire,

il y a un milieu, savoir, ce qui est permis. Mais ce milieu est quelque fois plus près de l'un des côtés, et quelque fois de l'autre ; d'où il naît souvent de l'obscurité et de l'incertitude, à peu près comme quand on voit le crépuscule, ou qu'on touche de l'eau froide, qui commence à s'échauffer » (*DGP,* II, XXIII, § I).

La guerre est ainsi du domaine du permis, ou du licite, et cette caractéristique est liée à son incertitude. Cela a des conséquences sur le droit et les règles de la conduite de la guerre.

Ce qu'il est permis de faire dans la guerre

Grotius ne porte pas de condamnation universelle de la guerre. Elle n'en est pas pour autant, quoique juste, obligatoire. Elle ne fait pas l'objet d'une prescription. Grotius cite l'exemple d'Abraham qui « avait pris les armes sans aucun ordre de Dieu : il agissait en cela uniquement selon le droit naturel » (DGP, I, II, § II, n°1). Dieu, qui approuva son action ne l'avait pas ordonnée : la guerre juste n'est pas la guerre sainte. La guerre juste est permise : elle est laissée à la libre appréciation de celui qui s'y livre. Ce n'est pas pour autant un acte indifférent : toute la question de la guerre juste est celle de son évaluation morale. Le domaine du permis n'est pas non plus un domaine uniforme. Il existe différents niveaux du permis : la guerre menée par Abraham est louable, mais il peut arriver que des actions puissent être jugées licites et soient cependant condamnables, au regard du droit naturel, c'est simplement qu'elles ne sont pas sanctionnées. Grotius distingue ainsi entre la permission « pleine et absolue », accordée positivement par la loi, qui donne le droit de faire quelque chose avec une entière liberté à tous égards, et la permission « imparfaite », qui repose seulement sur l'assurance de l'impunité (*DGP*, I, I, § XVII, n° 3). Selon que l'on se réfère au droit naturel (les règles universelles qui se tirent de la convenance avec la nature humaine, raisonnable et sociable) ou au droit des gens (les règles admises par le consentement général et qui traitent du rapport des États entre eux), les choses permises dans la conduite de la guerre relèvent de la première ou de la deuxième catégorie du permis.

Le droit naturel permet d'établir les principes de la conduite de la guerre qui se tirent de la justice de la cause (*DGP*, III, I, § I-V). Le premier principe est que la règle de la juste défense de soi-même autorise à tuer celui qui menace votre existence, même s'il ne le fait pas intentionnellement. Le deuxième principe est que la poursuite de la guerre fait survenir de nouvelles causes qui renforcent le droit que l'on a contre son ennemi. Le troisième principe est une formulation de la règle dite du double effet, qui autorise des actions quand elles ne sont ni une visée intentionnelle de l'acte, ni un moyen pour sa fin : « Le droit d'agir emporte une permission de faire indirectement et sans un dessein formel, bien des choses que l'on ne pourrait pas faire sans cela et en vue d'elles-mêmes » (*DGP*, III, I, § IV, n° 1). Ainsi définis, les principes de la conduite de la guerre donnent une assez grande étendue au champ du permis : cela inclut la possibilité de mentir et d'utiliser des ruses de guerre, celle de tuer non seulement les soldats adversaires, mais des non combattants, le droit de faire des prisonniers, de s'emparer de biens ou de personnes sur le territoire ennemi... La limite est cependant celle, caractéristique du droit de punir, de la proportionnalité entre l'offense et la peine.

Ces limites sont repoussées lorsque l'on passe du droit naturel au droit des gens. Celui-ci doit rendre compte du paradoxe des représailles (*DGP*, III, II) qui frappent des innocents pour des actions illicites commises par des tiers : l'existence de l'État, c'est-à-dire de sujets soumis à une autorité publique étend à ceux-ci la solidarité des conséquences de la guerre. Surtout, c'est au niveau du droit des gens qu'il faut prendre en considération que la guerre, pouvant être menée de bonne foi par les deux parties, peut être juste des deux côtés, et qu'un État tiers n'est pas dans une situation qui lui permette de juger quelle est la partie lésée et de quel côté est la juste cause. Cela met fin à l'unilatéralité du droit de guerre (qui n'appartient qu'à la partie lésée) et introduit une bilatéralité : les deux parties ont le même droit et la cause de la guerre ne peut plus mesurer et limiter le droit, celui-ci résulte de la façon dont elle est introduite : la guerre solennelle, publiquement déclarée, a des effets de droit, sa conduite en est licite. Ces effets sont bilatéraux et illimités : il n'y a plus d'étalon de mesure de l'acte de guerre.

Si ces effets sont licites, ils ne sont pas louables : ils sont seulement impunis. Grotius recommande alors de revenir du droit des gens au droit naturel, de ne pas se contenter de l'impunité, mais de se régler sur les limites du droit naturel : l'objectif est de « modérer » les actes de guerre (*DGP*, III, XI-XV). Mais Grotius ne s'en tient même pas là. Il invite, qu'il s'agisse de la décision de faire la guerre, ou de la façon de la conduire, à se « relâcher de son droit », à ne pas user de toutes les possibilités du permis. Pour être louable, une action conforme au droit naturel n'en est pas pour autant ni la seule, ni la meilleure ; d'autres possibilités restent ouvertes qui se tirent d'autres règles morales. Le permis se déduit de la considération de ce qui est juste, mais la justice n'épuise pas le champ des obligations morales, « il existe des vertus qui surpassent celles que demandent les préceptes du droit naturel tout seul » (*DGP*, II, XX, § XI, n° 2). Ce qui est conforme à la justice et au droit naturel, et permis de ce point de vue, ne l'est pas à tous égards : la charité inviterait plutôt à ne pas à faire usage de « ce droit rigoureux » (*DGP*, III, I, § IV, n° 5). C'est pourquoi, tant que d'autres moyens sont possibles, la guerre comme la punition, même licites, doivent être exclues :

« Si donc il se trouve qu'il n'est pas moralement nécessaire, ou que le pardon au contraire puisse produire des effets qui ne soient pas moins utiles ou nécessaires, ou qu'il y ait d'autres moyens d'obtenir ce que l'on se proposerait en punissant ; il est clair qu'alors rien n'oblige indispensablement à punir » (*DGP*, II, XX, § XXII, n° 1).

Le permis, dont relève la guerre, échappe à la dualité déontologique du prescrit et de l'interdit. Il est le domaine de l'évaluation des actes par leurs conséquences, et ceci d'autant plus que la décision se fait, le plus souvent, en situation d'incertitude. Des règles du droit naturel, on peut déduire que la guerre peut être juste et ne doit pas faire l'objet d'une condamnation universelle. Mais à cet argument positif, se joint un argument négatif, conséquentialiste : si l'on se refuse à punir les crimes privés, aussi bien que publics, « il ne pourrait que naître de là un horrible débordement de crimes et un déluge de maux » (*DGP*, I, II, § VII, n° 7). Inversement, « la guerre est sans contredit une chose de très grande conséquence puisqu'elle attire ordinairement une infinité de maux, même sur des innocents » (*DGP*, II, XXIII, § VI). En conséquence, il faut toujours, lorsque c'est possible, éviter la guerre : lorsque l'on est dans le doute, il faut « choisir le parti où il paraît le moins d'injustice », faisant d'un moindre mal un bien *DGP*, II, XXIII, § II, n° 3), et, quand il y a égalité de raisons pour la paix et pour la guerre, on doit choisir la paix (*DGP*, II, XXIII, § VI). La décision de faire la guerre comme sa conduite se tiennent ainsi entre ces deux façons d'éviter le pire : celui qui naîtrait d'une interdiction de principe de la guerre, celui qu'entraînerait un recours de principe à la guerre. La guerre peut être juste, mais il faut toujours chercher des alternatives à la guerre.

Il y a d'autres moyens que la guerre pour terminer un différend. Parmi ceux-ci, Grotius mentionne « le compromis entre les mains d'arbitre ». C'est la raison pour laquelle, selon lui, « il serait utile, et en quelque façon nécessaire que les Puissances chrétiennes fissent entre elles quelque espèce de corps, dans les Assemblées duquel les démêlés de chacune se terminassent par le jugement des autres non intéressées » (*DGP*, II, XXIII, § VIII, n° 1 et 3). Mais Grotius ne mentionne cette assemblée qu'en passant. À la différence de l'abbé de Saint-Pierre, ou de Kant, son objet n'est pas la paix perpétuelle, ce qui ferait de la paix un état. La paix, pour Grotius, est une action. Lorsque Grotius parle de la paix, il entend par là la partie du droit de la guerre relative à l'achèvement des conflits, c'est-à-dire les traités de paix. La paix est alors l'objet d'une convention, elle relève du droit des gens volontaire. Comme la déclaration de guerre, le traité de paix est un acte public, qui a des effets de droit.

La paix n'est donc pas, pour Grotius, l'objet d'une prescription universelle et inconditionnelle. Lorsque Grotius conclut, en citant saint Augustin, qu'il ne faut pas que l'on « cherche la paix pour faire la guerre, mais au contraire qu'on fasse la guerre afin d'avoir la paix » (*DGP*, III, XXV, § II n° 4), il pose bien que la paix est une fin, qu'elle relève de la téléologie, non de la déontologie. Le seul impératif inconditionnel, pour Grotius, est le respect de la parole donnée, de la promesse. Il s'applique même aux ennemis, car son obligation s'impose au sein même de la guerre, dont elle fait partie, tout en étant la condition pour que la guerre puisse prendre fin. À la différence du mensonge, qui peut être licite dans la guerre, on ne doit jamais trahir sa promesse, même avec des ennemis : « Car l'obligation de dire la vérité vient d'une cause antérieure à la guerre, et ainsi rien n'empêche peut-être qu'elle ne soit en quelque façon anéantie par le droit des armes : au lieu que la promesse par elle-même donne un droit nouveau à celui envers qui on promet » (*DGP*, III, XIX, § I, n° 4). C'est dire que même si la sociabilité incline à la paix, la guerre est un droit intérieur à la communauté humaine, les ennemis sont des hommes : « Il y a entre les Ennemis mêmes une société établie par la nature (...) C'est de cette société fondée sur la raison et la faculté de parler, qui sont communes à tous les hommes, amis ou non, que vient l'obligation de tenir les promesses, dont il s'agit » (*DGP*, III, XIX, § I, n° 3). Pour conduire à la paix, il faut reconnaître la dimension humaine de la guerre. La guerre comme la paix font partie des communautés humaines.

● *De jure belli ac pacis*, Paris, 1625, trad. fr. Jean Barbeyrac (reprint Caen, 1984) ; trad. Pradier-Fodéré, Paris, 1867, Paris, PUF, 1999. — *Mare Liberum*, 1609, trad. fr. *De La liberté des mers*, reprint Caen, 1990. — *De imperio summarum potestatum circa sacra,* écrit en 1614 et publié en 1647, trad. fr. Lescalopier, Londres (= Paris), 1751, reprint Caen, 1991.

► DUFOUR A., « Grotius et le droit naturel au XVIIe siècle », in *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, Paris, PUF, 1991, p. 15-41. — HAAKONSSEN K., *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — HAGGENMACHER P., *Grotius et la doctrine de la guerre juste,* Genève et Paris, Publications de l'Institut universitaire de hautes études commerciales, PUF, 1983 (contient une bibliographie détaillée). — LAGRÉE J., *La Raison ardente, religion naturelle et raison au XVIIe siècle. Grotius*. Paris, Vrin, 1991. — SHNEEWIND J. B., *L'Invention de l'autonomie, Une histoire de la philosophie morale moderne*, trad. fr. Paris, Gallimard, 2001, p. 84-99. — TUCK R., « Grotius, Carneades and Hobbes », *Grotiana*, new series, vol. 4, 1983, p. 43-61. — VILLEY M., *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2000.

Catherine LARRÈRE

→ *Conflit et consensus ; Conséquentialisme ; Double effet ; Droit ; Esclavage ; Guerre et paix ; Kant ; Légitime défense ; Loi ; Loi naturelle ; Loi naturelle moderne ; Militaire (Éthique) ; Scepticisme jusqu'au XVIIIe s. ; Stoïcisme ancien ; Stoïcisme jusqu'au XVIIe s.*

GUERRE ET PAIX

La guerre – conflit violent, à grande échelle, opposant des groupes, des pays ou des États – est une constante de la vie humaine. Les souffrances et les horreurs causées par la guerre soulèvent d'innombrables questions morales. À plusieurs reprises au cours de l'histoire, et souvent à l'issue des conflits exceptionnels, on a déployé de grands efforts pour établir une « paix perpétuelle » et certaines de ces tentatives méritent que le philosophe s'y intéresse.

Guerre et paix

Une analyse de la guerre peut trouver son point de départ dans la caractérisation bien connue qu'en donne Rousseau : « La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État... » (*Du Contrat social,* I, 4). Pourtant les guerres ont existé longtemps avant la création des États. La célèbre « définition » de Clausewitz – la guerre est « un acte de force/violence *(die Gewalt)* par lequel nous forçons l'ennemi à agir selon notre volonté » (*De la guerre,* 1, 2) – est plus précise mais encore incomplète. En effet, certains actes de force ou de violence ne constituent pas des actes de guerre. Une caractérisation générale de la guerre comme un conflit violent, à grande échelle, entre des groupes, des pays ou des États nous permettra toutefois de définir les questions pertinentes. La caractérisation de la paix, en revanche, est plus problématique, reflétant peut-être ainsi la nature insaisissable de cette réalité. Définie de façon négative, la paix est l'absence de guerre. De telles caractérisations négatives ne manquent pas (voir Hobbes, *Léviathan,* XIII). Il s'agit de savoir s'il y a plus à dire sur la question.

Il existe de nombreux types de guerre différents : guerre limitée ou totale, insurrection, guérilla, guerre froide, guerre nucléaire, etc. De telles distinctions soulèvent un certain nombre de questions (La guerre peut-elle être limitée ? La notion de guerre nucléaire a-t-elle un sens ?) dont certaines sont relatives aux causes des guerres. Deux conceptions modernes différentes considèrent la guerre comme résultant d'un conflit entre États. La première est illustrée par la fameuse déclaration de Clausewitz selon laquelle la guerre est « la continuation d'un rapport politique, qui se fait par d'autres moyens » (*De la guerre,* 1, 24). Avant Clausewitz, Hegel mettait l'accent sur l'importance de la guerre pour la « santé éthique des peuples » (*Principes de la philosophie du droit*, § 324). L'autre conception est celle du pacifisme moderne, qui affirme que c'est la limitation, sinon l'abolition, de l'État qui permettra l'avènement de la paix. Mais certains partisans de ces conceptions modernes établissent un rapport entre la guerre et des traits spécifiques de la nature humaine, rejoignant ainsi des conceptions plus anciennes de l'origine de la guerre. Héraclite pensait que « la guerre est le père et le roi de tous » et que « tout arrive par conflit et par nécessité » (DK, B 215, 214). L'on peut interpréter certains passages de l'œuvre de Nietzsche comme une glorification de la guerre ou du moins comme la conception globale selon laquelle la guerre est naturelle aux êtres humains (*Ainsi parlait Zarathoustra*, I, 5). Hobbes lui aussi considérait que le conflit est inhérent à la condition humaine, mais il ne cherchait nullement à louer ou glorifier la guerre. Même si, selon lui, la guerre n'est pas nécessairement une chose injuste, il estimait que les conflits étendus sont peu souhaitables. Hobbes était bien sûr particulièrement préoccupé par l'origine religieuse de nombreuses guerres, et il justifiait l'existence de l'État par sa capacité de remédier à cette cause, aussi bien qu'aux autres causes, de conflit et de désordre. La tradition chrétienne a tendance à voir l'origine de la guerre non dans le désaccord religieux, mais dans la nature imparfaite et l'état de péché des êtres humains. De nombreux pacifistes, chrétiens et autres, établissent un lien entre l'abolition de la guerre et la transformation de la nature humaine. À l'opposé, la tradition marxiste considère que la guerre moderne est liée à certaines formes d'organisation politique et économique. Lorsque l'exploitation d'une classe par l'autre sera abolie, la guerre devrait cesser d'exister (*Manifeste du Parti communiste*, II).

Le mot « paix » provient du terme latin *pax, pacis.* Notre conception moderne de la paix est liée, tout en s'en distinguant, à certaines conceptions classiques de la *« pax ».* La *pax romana* était un ordre imposé par la conquête, et qui soumettait au *jus gentium* les sujets (mais non citoyens) de Rome. Ce type de paix ainsi que ses avatars modernes (par exemple ce que l'on appelle la *pax britannica*) laissent peut-être entendre que la paix est un ordre imposé par les puissants. Aux temps modernes, au contraire, la paix est souvent comprise comme un ensemble de relations qui s'établissent entre des États souverains plus ou moins égaux : c'est une telle conception qui se trouve exprimée dans les nombreuses propositions de « paix perpétuelle ». Certaines de ces propositions étaient motivées par des intérêts spécifiquement européens ou chrétiens (comme par exemple l'unité contre les Turcs). D'autres visaient à établir la paix mondiale. Ainsi, Pierre Dubois fut l'un des premiers à proposer une paix perpétuelle (*De Recuperatione Terrae Sanctae,* 1305-1307), qui supposait l'unification de l'Europe. Sully, ministre d'Henri IV, proposa une fédération européenne (« Le grand dessein », 1620-1635). Emeric Curcé envisageait, lui, une forme de représentation par un gouvernement international (*Le Nouveau Cynée*, 1623). Mieux connu, le *Projet de paix perpétuelle en Europe* (1713), de l'abbé de Saint-Pierre, développait le projet de Sully. L'abbé proposait une confédération des États européens,

dotée d'un congrès permanent. L'application que fait Rousseau du plan de l'abbé dans son *Projet de paix perpétuelle* (1761), montre qu'il doutait que ce plan pût réussir en l'absence de changements radicaux.

Dans son célèbre ouvrage *Projet de paix perpétuelle* (1795), Kant dénonce le manque d'attention que l'on porte aux moyens politiques et institutionnels qui permettraient d'instaurer la paix. Il affirme que la paix est en fait garantie par « la nature » ou le destin, ou plutôt par divers aspects du développement du monde. Une partie de son essai se présente comme une suite d'articles rédigés en vue d'un traité. L'idée la plus intéressante et la plus féconde est exprimée par le premier article : « La constitution civile de chaque État doit être républicaine » (Ak., VIII, 350 ; Pl. III, 341). Cette idée s'est renforcée au cours des deux siècles qui se sont écoulés depuis que Kant a écrit cet essai, en raison principalement du fait que les États démocratiques ne se sont livré aucune guerre pendant cette période (voir M. W. Doyle, *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs*). Tandis que les alliances pour la paix forgées au XXᵉ s. (la Société des Nations, les Nations Unies) ne sont pas toujours des « fédérations d'États libres » comme le préconisait Kant, l'idée que, pour être crédible, toute perspective de paix universelle doit s'appuyer sur des gouvernements démocratiques est de nos jours une idée largement acceptée.

Au cours des XIXᵉ et XXᵉ s., le mouvement en faveur de la paix a connu une évolution si diverse et si complexe qu'on ne peut l'étudier ici dans son ensemble (voir Chatfield & Ilukhina, *Peace/Mir*, 1994, chap. 2-5). Le libéralisme du XIXᵉ s. a introduit l'idée que la paix entre les États pourrait être apportée par le développement des relations commerciales et de l'interdépendance économique, autre idée très répandue aujourd'hui. Cette forme de libéralisme était en outre compatible avec l'orientation internationaliste qu'ont adoptée de nombreux partisans de la paix aux XIXᵉ et XXᵉ s. Certaines des formes de pacifisme qui se sont développées au cours de ces deux siècles remettent en cause le point de vue ordinaire selon lequel la guerre est inhérente à la condition humaine, ou qu'elle reflète une lacune de la nature humaine. Érasme, qui n'était pourtant pas un pacifiste, s'était déjà opposé à cette façon de voir (*Dulce Bellum inexpertis [La guerre est douce à ceux qui ne l'ont pas éprouvée]*, 1515 ; *Querela Pacis [Complainte de la paix]*, 1517). L'un des intérêts philosophiques que représente le pacifisme est qu'il permet une caractérisation de la paix qui ne soit pas négative. Nous trouvons chez saint Augustin une telle vision de la paix : « La paix des hommes est la concorde ordonnée ; [...] La paix de toutes choses c'est la tranquillité de l'ordre » (*Cité de Dieu*, XIX, 13). On trouve aussi une conception non négative de la paix chez Thoreau, Tolstoï et Gandhi.

La théorie de la guerre juste

L'un des courants plus anciens de la réflexion morale sur la guerre est la théorie de la guerre juste, et les discussions contemporaines commencent généralement par l'exposition des principes et des particularités de cette conception traditionnelle. À certains égards, la théorie de la guerre juste est une conception modérée qui considère que certaines guerres sont justifiées et d'autres non. La conception traditionnelle de la guerre juste s'oppose principalement à deux théories. La première est le pacifisme, qui affirme qu'aucune guerre n'est justifiée, ou que toutes les guerres sont mauvaises. Il existe différentes versions du pacifisme, mais aucune d'entre elles n'a fait l'objet d'une réflexion théorique aussi poussée que dans la théorie de la guerre juste. L'on pourrait s'attendre logiquement à ce que la principale autre thèse opposée à la théorie de la guerre juste soit l'idée que *toutes* les guerres sont justifiées. Mais une telle position serait, d'emblée, difficile à soutenir. L'autre rivale de la théorie de la guerre juste est en réalité la tradition appelée « réalisme », qui nie la possibilité d'une évaluation ou d'une justification morale dans certaines situations, comme les situations de conflit extrême. Les « réalistes » n'affirment donc pas que toutes les guerres sont justes, mais plutôt que nulle guerre n'est *injuste*. L'évaluation morale n'y a pas sa place. Comme le pacifisme, le réalisme se présente sous diverses formes, dont aucune n'est particulièrement élaborée du point de vue théorique. Ces trois positions représentent les principales théories disponibles pour examiner les grandes questions morales que posent la guerre et la paix.

La conception de la guerre juste est ancienne : ses origines remontent aux conventions et aux réflexions sur la guerre qui furent menées par les Hébreux, les Grecs et les Romains dans l'Antiquité. Saint Ambroise et saint Augustin (ce dernier, dans *La Cité de Dieu*) ont développé certaines de ces idées en y introduisant des éléments chrétiens. Saint Thomas d'Aquin *(Somme théologique)*, Francisco de Vitoria *(Leçons sur les Indiens et le droit de la guerre)*, Francisco Suárez *(Les Trois Vertus théologales)* et Hugo Grotius *(Le Droit de la guerre et de la paix)* sont les principaux auteurs ayant raffiné et formalisé l'ensemble d'idées et de principes qui constituent la « théorie de la guerre juste ». En dépit de quelques désaccords sur le contenu de la théorie et la formulation exacte de ses principes, on peut dire que la théorie classique de la guerre juste comporte deux parties dont chacune correspond à un ensemble de questions. La première question est de savoir quelles sont les guerres justes, s'il en existe. La théorie du « droit de la guerre » *(jus ad bellum)* répond à cette question et à d'autres qui en découlent. La seconde question a trait à la manière de faire la guerre. Pour y répondre, l'on

doit recourir à la théorie du « droit dans la guerre » *(jus in bello)*. La première partie de la théorie de la guerre juste *(jus ad bellum)* développe un ensemble de conditions qui doivent être satisfaites pour qu'une guerre soit jugée juste, conditions qui justifient le fait qu'un pays ou un État livre une telle guerre. Pour être juste, une guerre doit être menée pour de bonnes raisons, avec de bons moyens. La plupart des versions contemporaines du *jus ad bellum* convergent plus ou moins sur les conditions suivantes : une guerre est juste si *1)* elle est déclarée par une *autorité compétente, 2)* elle est menée pour une *juste cause, 3)* dans une *intention juste, 4)* en utilisant des moyens qui soient *proportionnés* aux fins, *5)* avec un *espoir raisonnable de succès* et enfin *6)* elle constitue le *dernier recours.*

Les principes fondamentaux du *jus in bello* sont *la proportionnalité* (condition 4 ci-dessus) et la *discrimination,* c'est-à-dire l'interdiction d'attaquer directement des non-combattants. (Certaines versions ajoutent une condition qui exige l'usage de la *force minimale* : seule est permise la force nécessaire pour réaliser des objectifs militaires justes.) Comme pour le *jus ad bellum,* les désaccords entre les partisans de cette théorie portent sur des détails.

Il existe une controverse au sujet de la manière dont on doit comprendre et appliquer ces conditions, particulièrement dans les cas où l'on ne dispose que d'informations incomplètes. Alors que, par exemple, la légitime défense est considérée comme une cause juste par excellence, le caractère juste d'autres causes, telles que l'assistance à personne en danger, la réponse aux menaces, le secours porté aux victimes de massacres, l'assistance à des mouvements sécessionnistes (justes), ne fait pas l'unanimité. De même, les conditions du *jus in bello* font l'objet d'un débat important. Le principe de discrimination, qui interdit les attaques directes contre les non-combattants, relève de la célèbre « doctrine du double effet » (voir ci-dessous). Ce principe interdit les attaques directes (ou intentionnelles) contre les non-combattants. Ainsi énoncé, ce principe présuppose une distinction entre les combattants et les non-combattants. Alors que l'on peut facilement distinguer entre la plupart des soldats et la plupart des civils, il peut exister des cas problématiques (par exemple les bataillons préposés au ravitaillement, les dirigeants politiques). La guérilla moderne emploie des tactiques destinées à pousser cette distinction jusqu'à ses limites ultimes.

Le principe classique de discrimination trouve ses origines dans le souci d'épargner les innocents. L'on pourrait considérer ce critère de discrimination comme un cas particulier de l'interdiction stipulée par la loi naturelle, de nuire intentionnellement aux innocents. Du fait qu'ils sont innocents, les non-combattants ne doivent pas être la cible d'attaques. L'idée que la plupart des soldats, en particulier les conscrits, peuvent être tout aussi innocents pourrait ébranler cette stratégie consistant à distinguer ainsi entre combattants et non-combattants. Néanmoins, le terme « innocence » est ici ambigu, et il nous faut distinguer les deux sens qu'il pourrait avoir dans ce contexte. Le sens ordinaire est le sens juridico-moral de non-culpabilité, que l'on utilise pour désigner les personnes qui ne sont pas coupables d'infractions légales ou de torts moraux. En revanche, lorsqu'il s'agit de ce qu'on appelle des « menaces innocentes » – par exemple la menace que constituerait un enfant qui serait, à son insu, bardé d'explosifs –, l'on a coutume de distinguer entre un sens « technique » ou « causal » de l' « innocence ». Au sens causal, une personne ne peut être dite innocente dès lors qu'elle présente une menace ou cause du tort, quelle que soit sa culpabilité (c'est le cas, par exemple, d'un fœtus dont la croissance menace la vie de sa mère). Si, dans ces contextes, l'interdiction classique de nuire aux innocents est comprise comme le fait de ne pas porter préjudice à l'innocent au sens causal, elle peut alors justifier le statut différent qu'accorde la théorie de la guerre juste aux combattants et aux non-combattants. Ces derniers, du moins lorsqu'ils ne sont pas causalement nuisibles, sont protégés ; tandis que les combattants, du moins tant qu'ils sont en uniforme et qu'ils portent des armes, sont menaçants et peuvent être la cible d'attaques.

Toutefois, le *jus in bello* n'exclut pas toute action belliqueuse à l'encontre des non-combattants. L'on peut s'attendre à ce que, dans la plupart des guerres, des civils et autres innocents (au sens causal aussi bien que juridico-moral) soient blessés et même tués. Conformément à la théorie de la loi naturelle dont elle est issue, la théorie de la guerre juste se soucie en premier lieu du dommage *intentionnel.* Les dommages non intentionnels ne sont pas nécessairement interdits par le principe de discrimination, qui était initialement formulé comme l'interdiction d'attaquer *directement* les non-combattants ou les innocents (au sens causal). C'est la mort intentionnelle des innocents qui est exclue, non la simple éventualité de leur mort. Cette conception se réfère, du moins implicitement, à la célèbre *doctrine du double effet.* Lorsqu'un acte comporte deux effets, un bon (par exemple, détruire une usine de munitions ennemie), et l'autre mauvais (par exemple, tuer des civils innocents), il n'est pas considéré comme provoquant *directement* la mort et n'est donc pas interdit s'il satisfait les conditions suivantes : *1)* l'acte, en lui-même, n'est pas moralement inadmissible, *2)* le mauvais effet de l'acte n'est pas le *moyen* de produire le bon effet, *3)* le mauvais effet n'est pas intentionnel, et *4)* le mauvais effet ne l'emporte pas sur le bon effet (proportionnalité). Le fait de bombarder une usine de munitions ne serait donc pas interdit, même si l'on peut s'attendre à la mort d'un certain nombre de non-

combattants, à condition que le nombre de personnes blessées ou tuées ne soit pas disproportionné par rapport au bon effet produit, et que le dommage ne soit ni issu d'une intention ni ne représente un moyen pour atteindre une fin.

Le réalisme

L'une des principales oppositions à la théorie de la guerre juste vient de la conception « réaliste ». Essentiellement moderne, cette conception a pourtant des origines anciennes, que certains font remonter au réalisme de Thucydide et de Machiavel (voir notamment le « dialogue Mélien » de *La Guerre du Péloponnèse,* V, 84-116 ; et pour Machiavel, *Le Prince*). Nous avons caractérisé le réalisme comme la position consistant à nier qu'il soit possible d'évaluer et de justifier moralement certaines situations, par exemple de guerre. Le réalisme en ce sens n'est aucunement lié aux autres formes de réalisme philosophique ; il est même l'antithèse du « réalisme moral ». La guerre n'est pas une question d'évaluation morale. Comme l'affirmait Hobbes : « Cette guerre de chacun contre chacun a une autre conséquence : à savoir que rien ne peut être injuste. Les notions de légitime et d'illégitime, de justice et d'injustice, n'ont pas ici leur place. Là où il n'est pas de pouvoir commun, il n'est pas de loi ; là où il n'est pas de loi, il n'est pas d'injustice. La violence et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales » (*Léviathan*, I, 13).

Il ne s'agit là toutefois que d'une interprétation parmi tant d'autres. La tradition réaliste, tout en s'enorgueillissant d'être « réaliste » au sujet de la portée et de la force de l'évaluation morale, n'est ni uniforme ni claire dans l'énoncé de ses déclarations (voir H. Morgenthau, *Politics among Nations*). En niant la possibilité d'un jugement moral, certains réalistes semblent se rallier au scepticisme moral. D'autres semblent simplement adhérer à une version du relativisme moral, en excluant qu'on puisse porter un jugement moral qui soit valable pour toutes les cultures et les sociétés (ou, plus exactement tous les États). Certains membres de cette tradition sont étatistes : ils peuvent admettre que les États poursuivent leurs propres intérêts en utilisant les moyens qui leur conviennent, ou même affirmer que le fait pour un État de poursuivre ses propres intérêts est son unique ou ultime fin morale. L'on pourrait retrouver un fondement de ce type de réalisme dans cette description de l'État que donne Hegel : « L'État est la réalité en acte de l'Idée morale objective » (*Principes de la philosophie du droit,* § 257). Les conflits entre États, lorsque les volontés particulières ne trouvent pas de terrain d'entente, ne peuvent être réglés que par la guerre (§ 334). Le réalisme n'est toutefois pas une théorie qui a été consciencieusement élaborée par des philosophes et des juristes au fil du temps, mais plutôt une position qui est en grande partie propre aux dirigeants politiques et aux théoriciens de la diplomatie. Il ne serait pas exagéré de dire que le point de vue réaliste prévaut parmi les dirigeants politiques et la plupart des chefs d'État.

Dans notre interprétation initiale, les réalistes refusent que le jugement moral dans certains contextes, comme celui de la guerre, ait le moindre sens. Ainsi défini, le réalisme lance un défi philosophiquement intéressant à la théorie de la guerre juste, aussi bien qu'à toute autre évaluation morale de la guerre. Pourquoi pourrions-nous penser que la guerre est, pour ainsi dire, au-delà du bien et du mal ? Il existe une tradition dont Hobbes et Hume sont des représentants, qui affirme que la justice n'est pas une contrainte impérieuse dans les situations de conflit intégral. L'idée est celle qu'exprime (mal) le dicton : « Tous les coups sont permis en amour et à la guerre » (il vaudrait mieux dire : « Aucun coup n'est interdit en amour et à la guerre »). Dans les situations de conflit intégral, où le gain des uns entraîne toujours une perte pour d'autres – ce que l'on appelle les « jeux à somme nulle » en théorie des jeux –, l'on pourrait croire que les individus ne peuvent avoir aucune motivation ni raison pour respecter les contraintes morales dans la poursuite de leur fin. Hobbes, Hume et d'autres encore ont soutenu que la vertu de justice présuppose la possibilité d'un comportement mutuellement avantageux, faute de quoi la justice n'aurait pas de force d'obligation. Comme le souligne Hume dans son *Enquête sur les principes de la morale* (1751), dans « une société de brutes, loin de la protection des lois et du gouvernement », ou au cours de « la rage et de la violence de la guerre civile », les conventions de la justice sont suspendues. « Les lois de la guerre, qui succèdent alors aux lois de l'équité et de la justice, sont des règles conçues à l'avantage et pour l'utilité de cet état particulier dans lequel les hommes se trouvent à ce moment-là. Et si une nation civilisée se trouve aux prises avec des barbares qui ne respectent aucune règle, pas même celles de la guerre, la nation civilisée doit elle aussi cesser d'observer ces règles lorsqu'elles n'ont plus aucune utilité, et doit faire en sorte que chaque action ou rencontre soit aussi sanglante et pernicieuse que possible pour les agresseurs » (III, 1).

Il est difficile toutefois de comprendre comment une telle conception pourrait venir appuyer l'affirmation réaliste selon laquelle la guerre ne peut être l'objet d'un jugement moral. Car même les « guerres totales » du XXe s. ne constituent pas des situations de conflit *intégral* d'intérêts. Pendant la Deuxième Guerre mondiale, par exemple, toutes les parties avaient intérêt à ne pas autoriser le recours aux gaz toxiques, à s'abstenir de maltraiter les prisonniers, etc.

Parfois les réalistes évoquent la fameuse expression « la guerre c'est l'enfer » (attribuée au général Sherman, héros de la guerre de Sécession

américaine), suggérant que les horreurs de la guerre justifient ou excusent, pour ainsi dire, tous les actes nécessaires à la victoire. Mais ce qu'on invoque est alors une position *morale*, peut-être une sorte de conséquentialisme, selon lequel certaines fins peuvent justifier (ou excuser) certains moyens. Ce type de justification ne peut donc pas être invoqué par nos « réalistes ».

Il ne faudrait pas non plus confondre avec le réalisme la doctrine de *la nécessité militaire,* selon laquelle les actions « indispensables » en vue d'une victoire rapide sont moralement permises. En effet, la doctrine de la nécessité militaire présuppose que les actes qui ne sont pas nécessaires à des objectifs militaires sont moralement interdits, tandis que le réalisme, au sens où nous l'entendons, n'admet aucune interdiction qui serait justifiée pour des raisons *morales.* Il est également important de souligner que le réalisme ne peut se fonder sur un scepticisme général à l'égard du *normatif,* ce qui est le cas du scepticisme moral. Les réalistes ne contestent certainement pas non plus la véracité des jugements, par exemple au sujet de l'action *rationnelle* ou de l'action militaire *efficace* ou *appropriée*.

La tradition réaliste du XXe s. est en partie une réaction à ce qui était considéré comme un optimisme excessif ou une forme d' « idéalisme » de la part de certains chefs d'État (par exemple, le président américain T. W. Wilson). L'on a cru qu'une évaluation plus « réaliste » des perspectives de changement et des « véritables » intérêts des acteurs concernés réduirait les tensions et les risques de guerre. Mais les partisans de la théorie de la guerre juste et les défenseurs de la moralité internationale ne sont pas nécessairement naïfs ou mal informés. Être réaliste dans ce sens est possible pour tous, aussi bien pour les défenseurs de la théorie de la guerre juste que pour les sceptiques.

Tel que nous l'avons caractérisé, le réalisme conteste les deux thèses principales de la théorie de la guerre juste : il ne peut exister d'évaluation morale des fins de la guerre, et il n'existe pas de contraintes morales limitant les moyens employés dans la guerre. Nombre des arguments utilisés par les réalistes sur ces points sont faibles et les ouvrages réalistes confondent souvent des problèmes différents. Néanmoins, le point de vue réaliste garde une large influence dans les milieux politiques, et représente un défi intéressant à la théorie de la guerre juste et aux autres tentatives d'évaluer moralement la guerre.

Le pacifisme

Comme le réalisme, le pacifisme est une tradition ou un mouvement représenté par des courants très divers. Rares sont ceux, toutefois, qui ont tenté de développer une théorie systématique du pacifisme. Dans le contexte d'un débat sur la moralité de la guerre, on pourrait penser que le pacifisme considère que toutes les guerres sont injustes. Pour certains pacifistes, la raison en est que les autorités politiques (surtout les États modernes) sont toujours illégitimes, et que leurs actes sont par conséquent injustes. Pour d'autres, c'est simplement parce que les conditions qui pourraient justifier la guerre ne sont jamais remplies dans la pratique, et ne pourront vraisemblablement jamais l'être. La première de ces positions est une forme d'anarchisme, tandis que la seconde serait proche de certaines conséquences de la théorie de la guerre juste. De fait, certains pacifistes sont anarchistes (Tolstoï, par exemple), et les premières formes de la théorie de la guerre juste sont nées de l'opposition chrétienne à la guerre (voir dans l'Évangile selon saint Matthieu, V, 39, l'injonction de tendre l'autre joue).

Il pourrait être utile de commencer par distinguer le pacifisme, ou l'engagement en faveur de la non-violence, en tant que (simple) tactique et le pacifisme comme principe. En de nombreuses occasions, il peut être très efficace d'adopter des tactiques non violentes, même si l'on n'adhère en aucune façon au pacifisme. Nous nous intéresserons ici au pacifisme de principe (voir Thoreau, *Resistance to Civil Government,* 1849, et Tolstoï, *Patriotisme*, 1896).

On s'est moqué des pacifistes (parce qu'ils manquaient de courage, par exemple), et on a souvent critiqué l'incohérence de leurs opinions (par exemple, leur opposition à la guerre mais non à tous les usages de la force). Il est donc important de caractériser leur position avec soin. L'opposition pacifiste à la guerre devrait être comprise, nous l'avons dit, comme une opposition à la violence organisée et délibérée. La violence peut être un type de *force,* obligeant l'autre à se plier à notre volonté. Mais toute coercition n'est pas violente ; un boycott ou la menace de retirer son affection peuvent aussi exercer une coercition, sans impliquer la moindre violence. La *violence* suppose la « violation » de l'autre, le fait d'infliger un tort ou de blesser. Frapper une personne (ou un animal), c'est user de violence, tandis que contraindre physiquement une personne, sans la blesser, est une forme de coercition non violente. Il n'est pas aisé de caractériser avec précision ces notions, qui suscitent un débat nourri. Pour notre présent propos, il est important de comprendre qu'un engagement en faveur de la non-violence n'interdit pas nécessairement l'usage de la force (non violente) ou de la contrainte. Certains pacifistes peuvent rejeter toutes les formes d'usage de la force, mais nombre d'entre eux rejettent seulement la violence, et parfois seulement la violence organisée et délibérée.

L'opposition à la violence, si elle est fondée sur des principes, doit reposer sur la prise en compte du mal causé (ou annoncé sous forme de menace). Tout en soulignant le mal subi par la victime, les pacifistes mettent souvent l'accent sur le mal causé à l'acteur lui-même. De ce point de vue,

blesser autrui, c'est (aussi) se faire du tort à soi-même. Ce type de position est proche de la position socratique selon laquelle le plus grand mal pour l'âme est l'injustice. Il existe plusieurs façons de défendre une telle position. (Gandhi soutenait que « Le chemin de la paix est le chemin de la vérité... Celui qui dit la vérité ne peut pas rester violent pendant longtemps », *Guerre et Paix*, 1926.) Mais il est important de remarquer combien une telle position est vulnérable aux critiques qui sont au centre du débat contemporain : dans certaines situations, il est souvent possible de réduire la quantité totale de tort subi en neutralisant la personne qui le cause. Qu'en est-il alors si l'on peut réduire la quantité de violence en agissant soi-même violemment ? Le caractère néfaste de la violence ne suffit pas à justifier qu'on ne doive jamais recourir à la violence. De plus, les défenseurs de cette conception pacifiste ont besoin d'établir qu'il est surtout important que la violence ne soit pas infligée par eux-mêmes. La question qui se pose ici rejoint celle qui est soulevée par les controverses contemporaines au sujet des mérites comparés du « conséquentialisme » et de la « déontologie ».

La plupart des philosophes n'ont pas été convaincus par les considérations et les arguments avancés en faveur du pacifisme de principe, et peu de philosophes préoccupés des questions morales sont des pacifistes. Mais on ne peut s'empêcher d'être impressionné par les maux et les horreurs de la guerre si bien énumérés par les pacifistes. Les guerres entraînent des préjudices et des souffrances extraordinaires, dont souffrent le plus souvent les innocents ; elles favorisent le renforcement du pouvoir de l'État (c'est la raison pour laquelle Hegel admirait la guerre), et menacent donc les libertés civiques. Les guerres et la violence qu'elles supposent exercent souvent un effet corrupteur sur les sociétés ; elles peuvent aussi, selon saint Augustin, refléter et renforcer l'amour de la violence et de la cruauté ainsi que la soif de pouvoir. Les critiques récemment formulées par les féministes contre les aspects « virils » de la guerre se font l'écho de certaines de ces inquiétudes.

Problèmes contemporains

Nombre de types de guerres et de conflits caractéristiques de notre siècle soulèvent des questions complexes. Il faut mentionner certains types de conflit qui remettent en question l'immunité traditionnellement accordée aux non-combattants, comme la guérilla, le terrorisme, les sièges et autres formes de blocus, le bombardement des centres urbains, la guerre de dissuasion et la guerre nucléaire. Il faut aussi analyser brièvement le génocide et la « purification ethnique ».

Considérons d'abord ce que l'on désigne aujourd'hui par « guérilla ». Il s'agit d'un type de conflit militaire intermittent ou « non conventionnel » qui caractérise nombre de guerres du XXe s. Une guérilla est menée par des unités militaires qui opèrent souvent de façon indépendante et dont les membres sont supposés se fondre dans « le peuple » au nom duquel ils se battent. Il est donc difficile pour leurs adversaires de distinguer avec précision les combattants de guérilla de la population civile. En conséquence, l'adversaire est souvent incité à attaquer des non-combattants, soit par méprise soit par frustration. On a soutenu que, d'un point de vue idéologique, ces « guerres du peuple » ont d'autres vertus ; on a du reste longtemps débattu de la nature de ces guerres tout au long de notre siècle, notamment parmi les marxistes et les partisans de la « libération nationale » (cf. Mao Ze-dong, Che Guevara, Régis Debray). C'est la confusion intentionnelle des distinctions traditionnelles entre les combattants et les non-combattants qui nous intéresse ici. Les « armées du peuple » de la fin du XVIIIe s. (par exemple, lors de la guerre d'Indépendance américaine ou au cours des guerres révolutionnaires françaises) employaient des tactiques militaires non orthodoxes, mais elles ne remettaient pas en question les distinctions classiques – contrairement à ce que fait la guérilla aujourd'hui.

Le terrorisme est une autre pratique, répandue de nos jours, qui met aussi en question la distinction entre combattants et non-combattants. La notion de terrorisme est une question sujette à de considérables controverses, mais considérons ici le terrorisme comme une forme de violence employée contre une diversité de cibles choisies avec un certain degré de hasard, dans le but de semer la terreur parmi la population et de favoriser la réalisation de certaines fins politiques (par exemple le renversement d'un régime, l'expulsion de dirigeants « étrangers », le changement de l'ordre politique). Compris de cette manière, le terrorisme n'est pas nécessairement une pratique employée seulement par des individus ou des personnes faibles ; il peut aussi être un instrument d'État. Tandis que certains terroristes affirment qu' « il n'y a pas d'innocents », l'efficacité du terrorisme repose, dans une certaine mesure, sur le fait de prendre des non-combattants pour cibles. Si les unités militaires étaient les seules cibles du terrorisme, la population civile ne serait pas « terrorisée », ce qui affaiblirait la pression exercée et les effets déstabilisants. Le fait de prendre intentionnellement des non-combattants pour cible remet ainsi en question les distinctions morales traditionnelles relatives à la guerre.

Sièges et blocus sont des tactiques anciennes ; jadis on assiégeait les villes jusqu'à ce qu'elles se rendent. Traditionnellement, on estimait que les attaquants étaient tenus d'autoriser certaines catégories de la population (femmes, enfants et personnes âgées) à quitter la ville à différentes étapes du siège. Les sièges modernes sont à de nombreux égards identiques, quoique parfois plus impitoyables (comme ce fut le cas du siège de Léningrad).

Mais il faut souligner que le plus souvent les sièges et les blocus traitent au même titre combattants et non-combattants. L'efficacité des sièges et des blocus dépend même souvent du fait que les souffrances endurées par les non-combattants font pression sur les dirigeants et les obligent à capituler. Les privations imposées à l'ensemble de la population sont l'un des moyens essentiels pour réaliser les objectifs du siège ou du blocus (comme le blocus de l'Allemagne pendant la Première Guerre mondiale). L'embargo économique fonctionne aujourd'hui de manière similaire (c'est le cas à Cuba et en Iraq).

La guérilla, et, de manière plus manifeste, le terrorisme, les sièges et les blocus sont ainsi des instruments de guerre qui remettent en question les distinctions traditionnelles entre combattants et non-combattants. Prendre pour cible une foule de civils anonymes dans un espace public ou imposer de graves privations à une importante population civile, dans le but de réaliser certaines fins politiques, c'est bien produire intentionnellement par son acte des effets moralement mauvais (en l'occurrence, nuire aux non-combattants) et considérer intentionnellement ces mauvais effets comme le moyen de parvenir à ses fins. La question de la proportionnalité, celle de savoir si les mauvais effets sont contrebalancés par les bons effets attendus, n'est pas une question que l'on peut déterminer au préalable. Mais le fait de prendre pour cible des civils dans le but d'exercer une pression sur les dirigeants politiques ou de déstabiliser un régime c'est à la fois avoir l'intention de causer le préjudice en question et utiliser ce préjudice comme moyen pour parvenir à ses fins. Les adeptes de ces moyens de combat semblent donc partisans d'une forme de conséquentialisme moral : la fin justifie les moyens.

Si l'on étudie la pratique mise au point pendant la Seconde Guerre mondiale, qui consiste à bombarder les centres de population civile, on s'aperçoit qu'à l'origine, ces « bombardements stratégiques » servaient à faire plier les populations civiles qui soutenaient le régime ennemi. Cette doctrine a été conçue pendant la dernière année de la Première Guerre mondiale, et mise en pratique vingt ans plus tard (à Guernica). Le bombardement de centres de population civile semble soulever, au sujet du statut des non-combattants, les mêmes questions morales. De fait, pendant la Seconde Guerre mondiale, de nombreux partisans des conceptions traditionnelles de la guerre juste ou de la doctrine du double effet doutaient du bien-fondé de ces nouvelles pratiques de bombardement ; parmi ces sceptiques se trouvaient de nombreux chefs militaires. Ce sont les exemples d'Hiroshima et de Nagasaki qui sont le plus souvent cités à ce sujet. Pourtant les bombardements des villes japonaises et allemandes soulèvent, de manière générale, les mêmes problèmes, et le nombre des victimes de ces bombardements, notamment celui de Tokyo, dépassait celui des bombardements atomiques. La principale question qui se pose est celle de savoir dans quelles circonstances, s'il en existe, on peut utiliser des armes de destruction massive contre des populations civiles. Les principes traditionnels de la théorie de la guerre juste, en particulier la doctrine du double effet, excluraient virtuellement tous ces bombardements. La mort et les mutilations de civils ne peuvent être d'aucune manière convaincante présentées comme un effet secondaire et non intentionnel d'attaques menées contre des centres militaires, puisque ces civils sont la cible explicite de l'attaque et que le raisonnement militaire consiste à ébranler leur soutien à la guerre. (La destruction de Dresde semble être une exception étant donné la date tardive du bombardement. Ajoutons que la précision des bombardements s'est beaucoup améliorée au cours de la guerre, ce qui n'est pas sans conséquences sur les problèmes moraux en question.)

La justification des bombardements atomiques apportée par le président américain Harry S. Truman est à cet égard instructive. Pour défendre sa décision, le président américain a prétendu que les Japonais étaient les agresseurs, dans la guerre contre les États-Unis, qu'ils ne tenaient pas compte des règles conventionnelles de la guerre reconnues par tous, et que les bombardements permettaient de sauver des centaines de milliers de vies américaines qui auraient été perdues en cas d'invasion du Japon, ainsi que plusieurs millions de vies japonaises, tant parmi les militaires que les civils (en échange de moins de deux cent mille morts causées par les suites immédiates des bombardements atomiques). Ces arguments, qu'ils soient fondés ou non, sont intéressants. Vus sous l'angle de la distinction classique de la théorie de la guerre juste, ils signifient que l'adversaire mène une guerre injuste (contraire au *jus ad bellum*), utilisant des moyens injustes (contraire au *jus in bello*), et que les conséquences prévisibles lorsqu'on les évalue en termes de vies sauvées sont en faveur des bombardements plutôt que d'une invasion. Chacun de ces arguments, en particulier celui qui concerne le nombre de victimes, fait encore aujourd'hui l'objet de controverses. Ce qui nous intéresse ici, c'est la nature de ces arguments. La défense de Truman, exprimée de cette façon, utilise les distinctions classiques tout en remettant en question les doctrines classiques. Dans la tradition de la guerre juste, on considère généralement que les règles qui gouvernent la conduite de la guerre *(jus in bello)* ont une force d'obligation, indépendamment des considérations établissant le caractère juste de la guerre *(jus ad bellum)*. En outre, on considère en général que ces règles s'appliquent même aux adversaires qui ne les respectent pas : elles ne sont pas conditionnelles en ce sens. De plus, et de manière très importante, les non-combattants ne sont tout simplement pas des cibles légitimes d'attaques, quoi qu'il en soit du comportement de leurs dirigeants politiques.

Le type de justification avancé par Truman suggère une autre position, qui prendrait en compte la quantité totale de souffrances. Bien entendu, c'est précisément ce que proposent les théories morales conséquentialistes. Une autre possibilité, défendue par Michael Walzer, affirme que dans certaines situations d'« extrême urgence », lorsque la survie d'une société (ou d'une civilisation) est en jeu, il est possible de suspendre les règles normales de la guerre. Il est possible que l'Angleterre ait vécu une telle situation dans les premières années de la Seconde Guerre mondiale, lorsque sa survie était en jeu, et que ses dirigeants aient eu alors une justification, qui n'aurait pas été possible dans d'autres cas, pour attaquer les villes allemandes.

L'usage d'armes nucléaires soulève des problèmes comparables – puisqu'il s'agit de prendre des civils pour cible et d'utiliser des instruments de destruction massive –, mais il conduit aussi, de même que la dissuasion nucléaire, à des questions morales très complexes. L'on peut utiliser des armes nucléaires (c'est-à-dire les lancer ou les faire exploser), ou on peut menacer de les utiliser. La dissuasion nucléaire est une politique qui tente de décourager un adversaire potentiel de lancer une attaque, en le menaçant de représailles nucléaires. La « dissuasion de base » est la politique qui consiste à brandir la menace de représailles nucléaires en cas d'attaque nucléaire, et la « dissuasion élargie » est une menace de représailles nucléaires en riposte à toute attaque, nucléaire ou « conventionnelle ». La politique de l'OTAN a été élargie dans ce sens : toute attaque en provenance de l'Union soviétique ou du pacte de Varsovie contre les alliés de l'OTAN était menacée de représailles nucléaires. En tant qu'espèce particulière de dissuasion, cette politique soulève certains des problèmes que pose toute conception de la punition en laquelle on ferait jouer à celle-ci un rôle dissuasif. Il est évidemment possible de considérer les représailles nucléaires comme une forme de *châtiment*. Mais la différence est de taille avec une punition : il y a tout lieu de penser que les cibles ne sont coupables d'aucun tort.

Des représailles nucléaires sont moralement discutables si elles visent les centres de la population civile. Si seules des cibles militaires sont touchées, et que ces cibles sont éloignées des villes (ce qui est rarement le cas), alors les représailles peuvent être justifiées. Supposons que la forme de représailles envisagée soit injuste. Peut-on menacer de commettre un acte injuste ? Mais il se peut aussi que les bénéfices de la dissuasion nucléaire soient considérables, à savoir empêcher la guerre entre les grandes puissances. Nombreux sont ceux qui pensent que la dissuasion nucléaire a aussi permis d'éviter que les petits conflits ne se transforment en guerres pendant la Guerre froide. Si la menace de commettre un acte mauvais laisse espérer des avantages considérables, peut-on brandir une telle menace ? Certains philosophes (par exemple Gregory Kavka) considèrent qu'il est paradoxal de répondre par l'affirmative à cette question. La dissuasion nucléaire est le domaine de nombreux paradoxes apparents de la rationalité : il peut être rationnel de menacer de faire ce qu'il ne serait pas rationnel de faire (par exemple, lancer des représailles après une attaque nucléaire). Ce domaine est aussi le lieu de paradoxes moraux. Menacer de faire quelque chose nécessite l'intention conditionnelle de le faire ; une menace dénuée d'intention, une menace non sincère, c'est du *bluff*. De nombreuses personnes, parmi lesquelles d'importants dirigeants politiques, ont soutenu que la politique de dissuasion de nombreux États était essentiellement du bluff, surtout à l'époque où l'on se menaçait de représailles massives, politique connue sous le nom de « destruction mutuelle assurée ». Peut-on alors avoir l'intention de faire quelque chose qui serait un mal ? (Une autre question se pose aussi : celle de savoir si une personne morale est capable d'une telle intention sans se détériorer moralement.)

Étant donné leur opposition aux attaques dirigées contre les civils et l'importance qu'ils accordent à l'intention dans l'évaluation morale de l'action et du caractère, les partisans de la théorie classique de la guerre juste sont extrêmement embarrassés par la question de la dissuasion nucléaire. Ils acceptent généralement ce que l'on appelle maintenant « le principe de la mauvaise intention » : ce serait un mal d'avoir l'intention de faire ce qui serait un mal. Certains moralistes ont tenté de justifier l'intention de faire du mal et par conséquent la politique de dissuasion nucléaire. Mais aucun ne prétend trouver une justification à l'exécution des représailles ayant fait l'objet de menaces, excepté pour les attaques limitées contre des cibles militaires. Les partisans modernes de Hobbes peuvent soutenir que, dans le cas d'une attaque massive par un adversaire, l'on serait placé dans « un état de nature », dans lequel la justice ne s'applique plus : dans cette situation, des représailles nucléaires ne seraient pas injustes. Ils pourraient donc affirmer qu'il est moralement permissible de menacer de faire ce qu'il ne serait pas mauvais de faire dans de telles circonstances. C'est une position envisageable, qui a quelques affinités avec la tradition réaliste, mais ce n'est pas une position que de nombreux philosophes trouvent plausible. Certains défendent « la dissuasion existentielle », c'est-à-dire la politique qui consiste à détenir des armes nucléaires mais à se défendre d'avoir l'intention de les utiliser. Mais il n'est pas évident qu'une telle politique soit conforme à la pratique des États qui possèdent l'arme nucléaire. En matière de dissuasion nucléaire, les chefs d'État et les dirigeants politiques vivent dans un monde très différent de celui des théoriciens de la morale.

Notre siècle a été le témoin de plusieurs des plus abominables génocides. Dans un sens, le

génocide arménien et l'holocauste ne suscitent pas de dilemme éthique. De quelque manière qu'on les considère, ce sont des maux d'une extraordinaire injustice, et ceux qui les ont perpétrés sont des monstres. Il y a relativement peu de contestation à ce sujet. Le seul problème théorique que ces génocides pourraient soulever se poserait aux adeptes de Hobbes et aux réalistes qui pourraient vouloir affirmer que dans de telles situations « les notions de bien et de mal, de justice et d'injustice n'ont pas leur place ». De tels théoriciens doivent alors renoncer à la possibilité de condamner de pareilles atrocités au motif qu'elles sont moralement mauvaises ou injustes (ou justes). Pour certains philosophes, cette conséquence constitue une façon de réduire à l'absurde un tel point de vue.

Ces atrocités perpétrées au cours du XXe s., même si elles ne soulèvent aucun problème moral particulier, nous amènent évidemment à nous interroger sur la propension des êtres humains à faire le mal. Elles ne peuvent que détruire notre confiance dans le progrès moral de l'humanité. La « purification ethnique » qui a suivi le démantèlement de la Yougoslavie place l'examen de ces questions au premier rang des priorités.

Éthique militaire

Un grand nombre, sinon la plupart, des questions qui pourraient être analysées sous le titre d' « éthique militaire » a déjà été abordé. Comme telle, l'éthique militaire est pour une grande part une branche de l' « éthique appliquée ». Mais certains aspects de l'éthique militaire devraient plutôt être considérés comme des cas particuliers de l' « éthique professionnelle », conçue comme la morale spécifique (si elle existe) des personnes qui occupent des positions ou des rôles particuliers dans une société. L'on a affirmé que, par exemple, les politiciens ou les médecins pouvaient (ou devaient) mentir en certaines circonstances, comme si les règles normales de fiabilité ne s'appliquaient pas à ceux qui occupent certains rôles ou certaines positions (voir « Éthique professionnelle »). De telles affirmations sont bien sûr discutables. L'important, c'est qu'il peut arriver que des individus acquièrent des droits, des devoirs, des immunités et des responsabilités particulières en vertu du fait qu'ils occupent une certaine responsabilité. On pourrait ainsi affirmer qu'au titre de leur fonction, les soldats possèdent certains privilèges moraux et certaines responsabilités que les autres individus n'ont pas. Outre les règles de la guerre, des obligations particulières pourraient donc s'imposer aux soldats, par exemple prendre des risques pour ne pas mettre en danger les civils, même si c'est au prix de leur propre sécurité. Ou alors ils pourraient avoir certaines obligations relevant de l'honneur militaire en général. On peut ainsi soutenir que le massacre de My Lai au Viêt-nam, par exemple, n'a pas seulement violé un devoir de justice (et de *jus in bello*), mais qu'il a aussi enfreint les normes de l'honneur militaire, qui sont censées différencier les soldats des bouchers.

► ARON R., *La Guerre et la Paix entre les nations*, Paris, 1962. — BOBBIO N. *et al.*, *La Guerre et ses Théories*, Paris, PUF, 1970. — CASTEL DE SAINT-PIERRE A. (abbé), *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713), rééd. Paris, Garnier, 1981 ; Paris, Fayard, 1986. — CHATFILED Ch. & ILUKHINE R. éd., *Peace/Mir*, Syracuse, Univ. Press, 1994. — CHRISTOPHER P., *The Ethics of War and Peace*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1994. — CLAUSEWITZ K. VON, *De la guerre* (1883), Paris, Minuit, 1955 ; rééd. 1988. — COADY C. A. J., *The ethics of armed humanitarian intervention*, Washington DC, United States Institute of Peace, 2002. — CRUCÉ E. DE, *Le Nouveau Cynée ou Discours des occasions et moyens d'établir une paix générale et la liberté du commerce par tout le monde* (Paris, 1623), Paris, Reprint Edhis, 1962. — DOYLE M. W., « Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs », *Philosophy and Public Affairs*, 12, 1983, 205-235, 323-353. — DUBOIS P., *De Recuperatione Terre Sancte*, éd. C. V. Langlois, Picard, 1891. — ELSHTAIN J. B., *Just war against terror : The burden of American power in a violent world*, New York, Basic Books, 2003. — GALLIE W. B., *Philosophers of Peace and War : Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy*, Cambridge, Univ. Press, 1978. — GANDHI M., *Résistance non violente*, trad. Lemoine, Paris, Buchet Chastel, 1986. — GOYARD-FABRE S., *La Construction de la Paix ou le travail de Sisyphe*, Paris, Vrin, 1994. — GROTIUS H., *De jure belli ac pacis* (1625), trad. fr. J. Barbeyrac, *Le Droit de la guerre et de la paix* (1724), Publ. de l'Univ. de Caen, 1984. — HASSNER P., *La Violence et la Paix*, Paris, Esprit, 1995. — HEGEL G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1821 (trad. fr. A. Kaan, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940). — HOBBES T., *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin (1651), 1968 (*Léviathan*, trad. fr. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971). HOLMES R., *On War and Morality*, Princeton, Univ. Press, 1989. — HOLSTI K. J., *Peace and War : Armed Conflicts and International Order 1648-1989*, Cambridge, Univ. Press, 1991. — HUME D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), Indianapolis, Hackett, 1983 (trad. fr., *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Flammarion, 1991). — JOHNSON J. T., *Can Modern War be Just ?*, New Haven, Yale Univ. Press, 1984. — KANT E., *Projet de paix perpétuelle* (1795), in *Kant, Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard « Pléiade », t. III, 1986, 333-383. — KAVKA G. S., *Paradoxes of Nuclear Deterrence*, Cambridge, Univ. Press, 1987. — LEIBNIZ G. W., *Le Droit et la Raison*, textes rassemblés par R. Sève, Paris, Vrin, 1994. — LIVET G., *Guerre et Paix de Machiavel à Hobbes*, Paris, A. Colin, 1972. — MACHIAVEL N., *L'Art de la guerre* (rédigé entre 1513 et 1520), in *Les Œuvres de Machiavel*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1964. — MARGOLIN J.-C. trad. et dir., *Guerre et Paix dans la pensée d'Érasme de Rotterdam*, Paris, Aubier, 1973 (anthologie). — MORGENTHAU H., *Politics Amongst Nations : The Struggle for Power and Peace* (1948), éd. révisée, New York, Knopf, 1973. — NARDIN T. & MAPEL D. R. éd., *Traditions of International Ethics*, Cambridge, Univ. Press, 1992. — OREND B., *Michael Walzer on war and justice*, Montreal, McGill-Queen's Univ. Press, 2000. — PENN W., *Essay Toward the Present and Future Peace of Europe* (1693), trad. fr. *in* LE FUR & CHKLAVER, *Recueil de textes de droit international public*, Paris, Dalloz, 1934. — PROUDHON P.-J., *La Guerre et la Paix*, Paris, Rivière, 1927. — ROBINSON P.

éd., *Just war in comparative perspective*, Burlington, Vt., Ashgate, 2003. — ROUSSEAU J.-J., *Le Contrat social* (1752) ; Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre ; Fragments politiques, *in* Paris, Gallimard « Pléiade », III, 1964. — SCHARFFENORTH G., HUBER W. J. & BOPP, *Bibliographie zur Friedensforschung*, Stuttgart / Munich, 1970. — SCHELER M., *L'Idée de paix et le pacifisme*, Paris, 1953. — STERBA J., *The Ethics of War and Nuclear Deterrence*, Belmont (CA), Wadsworth Publ., 1985. — SUÁREZ F., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Coïmbra, 1612. — THOREAU H. D., *Civil Disobedience* (1848), trad. fr., *La Désobéissance civile*, Paris, Pauvert, 1968. — THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. fr. J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres « Les Universités de France », 1968-1972 ; Paris, R. Laffont « Bouquins », 1990. — VITORIA F. DE, *De Indis et De Jure Belli Reflectiones*, trad. fr. *Leçons sur les Indiens et le droit de guerre*, Genève, Droz, 1966. — WAKIN M. M. éd., *War, Morality, and the Military Profession*, Boulder (Col.), Westview Press, 1979. — WALZER M., *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977. — Coll. : *Journal of Peace Research*, publié à Oslo depuis 1964. — *Pacte de la Société des Nations* de 1919 et *Charte des Nations Unies* signée à San Francisco le 26 juin 1945, *in* REUTER P. & GROS A., *Traités et documents diplomatiques*, Paris, PUF, 1959.

Christopher W. MORRIS

→ *Assistance humanitaire ; Conflit et consensus ; Dissuasion nucléaire ; Double effet ; Érasme ; Gandhi ; Grotius ; Jaspers ; Justice internationale ; Kant ; Légitime défense , Loi naturelle ; Loi naturelle moderne ; Militaire (Éthique) ; Non-violence ; Relations internationales ; Suárez ; Terrorisme ; Violence.*

H

HABERMAS Jürgen, né en 1929

Jürgen Habermas a été professeur de philosophie et de sociologie à l'université J. W. Goethe de Francfort, en Allemagne. Ses écrits ont profondément marqué le monde anglo-saxon, et plus particulièrement les États-Unis où il a fait de nombreux séjours.

Un exposé systématique de l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas déborderait largement le cadre de la théorie morale ou de la philosophie morale, car elle impliquerait les discussions contemporaines relatives aux théories philosophiques du langage, aux théories psychologiques du développement moral, ainsi qu'aux théories sociologiques et philosophiques de la modernité. La pensée de Habermas, dans les années 1970, s'était donné comme but la réflexion sur la pragmatique formelle et les théories relatives à la vérité. L'orientation de ses écrits vers le champ de la philosophie morale a été motivée par les contextes politiques des années 1980. De plus, l'exigence inhérente à la théorie critique de l'école de Francfort, dont il est l'héritier, l'a amené à un examen critique de la pratique sociale. Dans la *Theorie des Kommunikativen Handelns,* 1981 (*Théorie de l'agir communicationnel,* 1987), il propose une pragmatique-linguistique de la rationalité communicationnelle qui l'amène à développer des perspectives morales et juridiques en dialogue avec Max Weber et Émile Durkheim. L'éthique de la discussion et l'utilisation de la théorie des stades de la conscience morale de Lawrence Kohlberg resteront toujours à l'arrière-plan de ses travaux. Ses écrits principaux portant sur la philosophie morale sont les suivants : *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln,* 1983 (*Morale et Communication,* 1986) et *Erläuterungen zur Diskursethik,* 1991 (*De l'éthique de la discussion,* 1992). Dans ses *Kleine politische Schriften,* 1985 (*Écrits politiques,* 1990), il se tourne vers l'application des principes en tenant compte des conditions concrètes des débats contemporains. Son livre le plus récent, *Faktizität und Geltung. Breiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1992), opère le passage de la morale au droit. Le droit, dans le développement de l'œuvre de Habermas, permet l'effectivité de l'application des principes, de par son statut au confluent du monde vécu et du système.

L'éthique de la discussion de Habermas vise à dépasser l'opposition entre l'universalisme abstrait et le relativisme des éthiques contemporaines. Il prend la défense d'une théorie éthique cognitiviste contre le décisionnisme et l'émotivisme, d'une approche déontologique contre les éthiques substantielles, et, d'une approche universaliste contre le relativisme. Sa méthode procède de trois orientations théoriques principales : la théorie communicationnelle de la signification ; la pragmatique-transcendantale et la philosophie procédurale.

Pour comprendre la portée du retournement que Habermas impose aux notions de raison pratique, d'autonomie ou de responsabilité, il est nécessaire d'expliquer les présupposés de ses options théoriques.

Présupposés

L'éthique de la discussion réhabilite, dans un sens opposé à ce que fait le courant néo-aristotélicien, la notion de raison pratique tout en revalorisant les prétentions universalistes et cognitives de la théorie morale à l'intérieur de la théorie communicationnelle. Le tournant pragmatico-linguistique de sa pensée lui permet de critiquer toute forme de philosophie du sujet (dont la réflexion monologique inhérente à l'impératif catégorique de Kant). Pour Habermas, comme pour Kant, le but de la théorie morale est d'établir un principe de base pour la délibération morale et pour le jugement afin d'établir la validité des normes. Cependant, l'orientation dialogique de l'éthique de la discussion permet, d'une part, que la détermination de l'impératif catégorique soit validée dans une discussion argumentative et empêche, d'autre part, que l'examen de la maxime se fasse sur une base de délibération privée. La formulation de l'impératif catégorique par Habermas s'appuie sur la perspective

critique de Thomas McCarthy, qui est le traducteur principal des œuvres de Habermas en anglais : « Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun souhaite faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle » (Habermas, *Morale et Communication*, 1986, 88). Habermas établit à cette fin le principe « U », principe d'universalisation, qui, « en tant que principe-passerelle, permet d'accéder à l'entente mutuelle dans les argumentations morales, et ce, dans une acception qui exclut l'usage monologique des règles argumentatives » (*ibid.*, 78). Ce principe-passerelle joue le rôle, par analogie, de l'induction dans le discours théorique ; il permet d'établir le consensus en tant que règle argumentative garantissant que « les normes qui sont acceptées comme valides sont celles et seulement celles qui expriment une *volonté générale* [...] qui conviennent à la "loi universelle" » (*ibid.*, 84). La procédure de l'argumentation pratique ne se réduit pourtant pas à des débats de type parlementaire, ou à des discussions telles qu'elles se pratiquent dans l'espace public télévisuel. C'est une erreur de catégories qui empêche de nombreux détracteurs de l'éthique de la discussion de comprendre qu'il n'y a pas de continuité entre le paradigme de l'intercompréhension et celui de la relation sujet-objet du positivisme. Habermas distingue plutôt deux niveaux analytiques dans sa théorie communicationnelle qui fonde son éthique de la discussion : *1)* la théorie sociologique de l'action et du système, à partir de laquelle les reconstructions à teneur empirique visent la description ; *2)* la théorie du langage, de l'argumentation et de l'action élaborée d'un point de vue formel-pragmatique, qui produit un concept procédural de la rationalité, mais qui ne vise pas à produire des projets concrets pour guider l'action politique dans le monde de la vie. La lecture minimaliste qui est souvent faite des travaux de Habermas ignore cette différence, et réduit la procédure des discussions théoriques et pratiques à des discussions de café, le consensus n'étant plus alors qu'un thème commode pour cacher les compromis stratégiques et politiques. Par contre, d'autres détracteurs de l'éthique de la discussion reprochent à Habermas de creuser un fossé infranchissable entre des principes valides et les contextes réels d'action ; or, un tel reproche néglige le sens même de sa théorie de la communication qui cherche précisément à articuler les logiques du monde vécu et du système, du bien et du juste.

Vérité/validité

La notion de vérité de Charles S. Peirce, que Habermas reprend à son compte, est un des pivots de sa théorie pragmatique-transcendantale, et par conséquent de son éthique de la discussion. La théorie communicationnelle lie la signification, la rationalité et la validité des énoncés dans l'action humaine, elle analyse le langage d'un point de vue pragmatique. Cette analyse pragmatique s'attache aux contextes performatifs des actes de langage ; pour tout acte de langage, on peut distinguer trois prétentions à la validité distinctes : la vérité d'une proposition, la justesse d'une norme, et la sincérité d'une expression de soi. Les locuteurs, qui, en élevant des prétentions à la validité dans leurs énoncés, s'attribuent mutuellement la capacité d'orienter leurs actions en fonction de prétentions à la validité transcendantes, agissent de façon responsable. Les actes de langage structurent l'interaction sociale par leur force illocutionnaire qui crée un lien entre les interlocuteurs. La vérité en tant que « force transcendante inhérente aux prétentions à la validité (des énoncés) assure à chaque acte de parole une relation au futur » (Habermas, *Textes et Contexte*, 1994, 103). Contre les relativistes, Habermas insiste sur le moment d'inconditionalité inhérent à toute prétention à la validité des énoncés : leur universalité les fait dépasser tout contexte particulier, mais les énoncés sont toujours ancrés dans un *ici et maintenant* afin de pouvoir effectivement produire un accord apte à coordonner l'action. La validité des prétentions à la justesse des énoncés pratiques dépendra des conditions de la discussion dans une « situation idéale de discours ». Cependant, il faut prévenir contre une lecture de Habermas qui prendrait prétexte de son effort d'abstraction des situations tirées du monde vécu pour réduire toute son entreprise morale à une quête théorique sans portée sociale.

L'objet de la philosophie morale de Habermas découle de sa méthode : il établit les conditions de validation des normes, car selon lui les questions de justice peuvent recevoir un traitement rationnel, à l'intérieur de discussions pratiques. De la réflexion sur la question de la vérité, Habermas est entraîné vers la question du juste en morale : son travail portera en grande partie sur les conditions de validité des énoncés pratiques, établies dans un discours argumenté sur la *place publique*. Seul un discours public à l'intérieur duquel les arguments sont évalués critiquement, sans contrainte et dans le respect de l'égalité des sujets impliqués, peut établir la validité des énoncés. Cette procédure s'oppose à tout recours à l'intuition ou à l'évidence pour évaluer les prétentions à la validité des énoncés pratiques. Dans ce contexte, *la question* morale ne sera pas une question d'ordre existentiel visant à déterminer les contenus d'une vie bonne, ou du bonheur, mais bien plutôt une question d'ordre déontologique visant à déterminer les conditions de validité d'une norme. Les distinctions entre morale et éthique s'établissent selon cette division : l'éthique a trait aux choix axiologi-

ques des sujets et la morale se rapporte aux critères permettant de valider les maximes et les normes (à partir des discussions pratiques issues du monde de la vie).

Débats contemporains : le bien et le juste

La position de Habermas au cœur des débats actuels relatifs à la préséance du bien sur le juste se situe entre deux extrêmes dont il reconnaît par ailleurs le bien-fondé. Ainsi, d'une part, les communautariens veulent établir la primauté du bien sur le juste, dans un souci du respect de l'*ethos* et des situations particulières. D'autre part, le *libéralisme* de John Rawls invite à renoncer au bien au profit de la justice. Pour Habermas, le bien de l'individu au sein de sa communauté et la justice de la collectivité ne sont ni à opposer, ni à mettre en concurrence. Tous deux jouent leur rôle dans leur domaine particulier, et le bien puisé au réservoir culturel de la société ne peut être exclu des discussions pratiques visant à tester les normes, puisque les normes sont issues du monde vécu. La justice ne se détermine pas contre le bien, mais au prix d'efforts d'abstraction, dans le but de conserver une perspective universaliste.

Habermas, en attribuant au principe d'universalisation la fonction de règle argumentative implicitement présente dans toute argumentation, permet de penser l'exigence d'universalité comme toujours déjà contextualisée puisque figurant dans tout échange communicationnel énoncé dans un contexte. Habermas, tout en limitant les discussions éthiques à des questions de justice, ne « désincarne » pas les participants à la discussion en les détachant de leurs intérêts propres, mais, au contraire, il insiste sur l'enracinement dans son monde de chaque participant aux discussions pratiques. Le rapport entre le principe d'universalité et le monde vécu s'articule dans la réflexivité qu'il est possible d'exercer à partir de l'appartenance au monde vécu. Cette réflexivité n'est plus celle de la philosophie de la conscience qui procède du « sujet transcendantal », mais bien plutôt de l'instance de la rationalité communicationnelle qui exerce une intégration des trois sphères de la rationalité (rationalité théorique, rationalité pratique et rationalité esthétique) à l'intérieur du rapport communicationnel. La fonction de la légitimité d'une norme de prétention universelle n'est possible que grâce au fait que les participants à la discussion ne sont pas de purs esprits, qu'ils ont des intérêts particuliers issus de leurs rapports complexes, ces rapports pouvant être repris réflexivement à travers la triple médiation rationnelle de la rationalité communicationnelle. Le concept de rationalité communicationnelle intègre les trois sphères de rationalité, et Habermas assure ainsi un équilibre entre ces trois sphères par la médiation de l'instance du jugement interactionnel. Il permet d'intégrer les dimensions pratique, théorique et esthétique dans l'application des normes, bien au-delà de la simple application des normes par la *phronesis.* L'opposition universalité/contextualité ne peut être résolue ni sur le strict plan de la raison théorique ni de la raison pratique : les principes universels servent de garantie pour le maintien et la coexistence pacifique des différences. Le lien entre monde vécu et principe d'universalisation, entre raison et histoire, constitue une des chevilles ouvrières de la philosophie morale de Habermas, comme le démontrent ses écrits récents qui prennent de plus en plus en considération le bien-fondé de critiques qui lui sont adressées de la part de représentants des mouvements féministes, écologistes, et autres mouvements sociaux.

La contribution de la pensée de Habermas au champ de la philosophie morale peut se mesurer à la réception qu'elle a connue autant dans le monde germanique, qu'anglo-saxon et francophone. La notion de raison pratique, définie à partir des paradigmes de sa théorie de l'action communicationnelle, occupe une place centrale dans le champ de la philosophie morale, et est devenue un carrefour obligé de confrontations et de discussions des plus fécondes.

● *Theorie des Kommunikativen Handelns,* Francfort/Main, Suhrkamp, 1981 (trad. fr., *Théorie de l'agir communicationnel,* 2 t., Paris, Fayard, 1987). — *Moralbewusststein und Kommunikatives Handeln,* Francfort/Main, Suhrkamp, 1983 (trad. fr., *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle,* Paris, Le Cerf, 1986). — *Kleine Politische Schriften,* Francfort/Main, Suhrkamp, 1985 (trad. fr., *Écrits politiques : culture, droit, histoire,* Paris, Le Cerf, 1990). — *Der philosophische Diskurs der Moderne : 12 Vorlesungen,* Francfort/Main, Suhrkamp, 1985 (trad. fr., *Le Discours philosophique de la modernité. Douze conférences,* Paris, Gallimard, 1988). — *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze,* Francfort/Main, Suhrkamp, 1988 (trad. fr., *La Pensée postmétaphysique. Essais philosophiques,* Paris, A. Colin, 1993). — *Erläuterungen zur Diskursethik,* Francfort/Main, Suhrkamp, 1981 (trad. fr., *De l'éthique de la discussion. Que signifie le terme « Diskursethik » ?,* Paris, Le Cerf, 1992). — *Texte und Kontexte,* Francfort/Main, Suhrkamp, 1981 (trad. fr., *Textes et Contextes. Essais de reconnaissance théorique,* Paris, Le Cerf, 1994). — *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats,* Francfort/Main, Suhrkamp, 1992 (trad. fr., Paris, Cerf, 1996). — *La Constellation postnationale,* Paris, Fayard, 2000. — *Écrits politiques,* Paris, Flammarion, 1999. — *L'Intégration républicaine,* Paris, Fayard, 1998. — *Droit et Démocratie,* Paris, Gallimard, 1997. — *Débat sur la justice politique* (avec J. Rawls), Paris, Le Cerf, 1997. — *Droit et morale,* Paris, Le Seuil, 1997. — *La Paix perpétuelle,* Paris, Le Cerf, 1996. — *Sociologie et théorie du langage,* Paris, A. Colin, 1995. — *Die Einbeziehung des Anderen Studien zur politischen Theorie,* Suhrkamp, 1996. — *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats,* Suhrkamp, 1997. — *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt philosophisch-politisch Aufsätze,* ReclamLeipzig, 1990. — *Moralbewusstein und kommutikatives Handeln,* Suhrkamp, 1999. — *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Suhrkamp, 1995. — *Geliebte Objekte Symbole und Instrumente der Identitätsbildung. Phänomenologisch-psychologische Forschungen,* Gruyter, 1996.

► APEL K. O., *Penser avec Habermas contre Habermas*, Paris, L'Éclat « Tiré à part », 1990. — BAYNES K., *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, New York, State Univ. of New York Press, 1992. — BOUCHINDHOMME C. & ROCHLITZ R. éd., *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Le Cerf, 1999. — DUPORTAIL G.-F., *Phénoménologie de la communication*, Paris, Ellipses, 1999. — FERRY J.-M., *Habermas, l'éthique de la discussion*, Paris, PUF, 1987. — HABERMAS J., *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* (2001), Paris, Gallimard, 2002. — HONNETH A. & JOAS H. éd., *Kommunikatives Handeln : Beiträge zu Jürgen Habermas*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1986 ; *Communicative Action*, Cambridge, Polity Press, 1991. — INGRAM D., *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven/Londres, Yale Univ. Press, 1987. — McCARTHY T., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Massachusetts Institute of Technology, Polity Press, 1978. — RAFFEL S., *Habermas, Lyotard and the Concept of Justice*, Londres, Macmillan Press, 1992. — SHABANI O. A. P., *Democracy, power and legitimacy : The critical theory of Jürgen Habermas*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 2003. — THOMPSON J. B., *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas*, Cambridge, Univ. Press, 1981 ; THOMPSON J. B. & HELD D., *Habermas, Critical Debates*, Londres/Bavingtockm, Macmillan Press, 1982.

Anne FORTIN-MELKEVIK

→ *Apel ; Déontologisme ; Discussion ; Médias ; Sociologie ; Technique.*

HARE Richard Mervyn, né en 1919
Le prescriptivisme universel de Richard Hare

Richard Mervyn Hare a été *Fellow* et *Tutor* au Balliol College de 1947 à 1966, puis White's Professor de philosophie morale à l'université d'Oxford, de 1966 à 1983. Il a enseigné de 1983 à 1994 à l'université de Floride. Richard Hare est le principal représentant de la théorie éthique qui a pour nom le prescriptivisme universel. Le texte qui suit se veut une présentation générale des origines, du but et des arguments en faveur de ce courant.

Descriptivisme et non-descriptivisme

La question fondamentale de la philosophie morale britannique tout au long du XXe s. a été de savoir ce qui est *signifié* par le langage que nous utilisons pour porter des jugements moraux. On trouve, en général, deux types de réponse à cette question, comportant chacun deux versions différentes. Le premier type de réponse est connu sous le nom de descriptivisme, ses deux versions sont l'intuitionnisme éthique et le naturalisme éthique. Le second type est connu sous le nom de non-descriptivisme, ses deux versions sont l'émotivisme et le prescriptivisme.

Selon le descriptivisme, les jugements moraux constatent des faits attribuant certaines propriétés morales (telles que le fait d'être juste, bon, obligatoire, ainsi que leurs contraires) à certaines catégories de sujets (des agents, des actions ou des faits). D'après cette version du descriptivisme, qui est celle de l'intuitionnisme éthique, les propriétés en question sont « non naturelles ». Ce qui signifie qu'elles sont *sui generis* et qu'on ne peut en connaître l'existence qu'en vertu d'une faculté particulière d'intuition morale dont tout être humain normal est censé être doté. L'argument le plus convaincant à l'encontre de cette version du descriptivisme consiste à dire que l'analyse linguistique peut démontrer que « savoir par intuition » qu'une chose existe ne signifie rien d'autre que « croire » qu'elle existe. Selon le naturalisme éthique (seconde version du descriptivisme), les propriétés morales en question, telles que « causer du plaisir », « être conforme à la loi », « ordonné par Dieu », etc., sont « naturelles » (ou « surnaturelles »). L'argument le plus convaincant à l'encontre de cette version du descriptivisme consiste à démontrer, par l'analyse linguistique, qu'un jugement moral tel que « X est juste » (ou « est bon », etc.) signifie toujours plus que la proposition « X cause du plaisir » (ou « est conforme à la loi », etc.).

À la différence du descriptivisme, le non-descriptivisme défend l'idée selon laquelle les jugements moraux servent à autre chose qu'à décrire des faits, ou, du moins, qu'ils servent à quelque chose de plus. Selon la version émotiviste du non-descriptivisme, les jugements moraux servent à exprimer ou à évoquer des sentiments ou des attitudes à l'égard de l'objet du jugement, qu'il s'agisse d'un accord ou d'une désapprobation, d'attraction ou de répulsion. L'argument le plus convaincant à l'encontre de cette version du non-descriptivisme consiste à démontrer que cette position confond la force perlocutoire des jugements moraux avec leur force illocutoire (autrement dit, elle confond un acte accompli *en disant* quelque chose – une promesse, une prière, un conseil – avec l'acte qui est accompli *par le fait* de dire quelque chose – on humilie, on influence, etc.).

Hare a rejeté la version émotiviste du non-descriptivisme ainsi que les deux versions du descriptivisme, pour les remplacer par ce qu'il appelle « une forme rationaliste de non-descriptivisme ». Sa position théorique en éthique est connue sous le nom de prescriptivisme universel.

Le prescriptivisme universel

Selon Hare, les jugements moraux sont invariablement *1)* prescriptifs et *2)* universalisables. Dans la présentation qui suit, je limiterai mes exemples à des jugements moraux qui contiennent le terme « bien », quoique mes démonstrations pourraient également s'appliquer à des jugements moraux utilisant d'autres épithètes morales.

En ce qui a trait à la prescriptivité des jugements moraux, Hare soutient que ce type de jugement entraîne implicitement des impératifs. Ainsi, par exemple, la proposition : « Il est bien de dire la vérité » implique « Fais-le ! » (tout comme « Il n'est pas bien de ne pas dire la vérité » implique

« Ne le fais pas ! »). En d'autres termes, les jugements moraux dirigent les actions ou guident les choix, plutôt qu'ils n'expriment ou évoquent des sentiments, des attitudes.

En ce qui concerne le caractère universalisable des jugements moraux, Hare soutient que ceux-ci découlent de principes moraux universels associés à des énoncés particuliers portant sur des faits empiriques. Sa position est fondée sur deux arguments. Hare démontre, tout d'abord, que les jugements moraux sont dans une relation de « survenance » *(supervenience)*, ce qui veut dire que, lorsqu'une personne porte le jugement moral « X est bien » : *1)* il est toujours légitime, logiquement, que nous lui demandions ce qui est bien, et *2)* il n'est jamais légitime, logiquement, qu'elle réponde « son caractère d'être bien ». Le second argument de Hare consiste à affirmer qu'on ne peut pas donner n'importe quelle sorte de raison pour justifier un jugement moral. Supposons, par exemple, qu'une ouvrière, qu'on appellera Mary Smith, perde l'enveloppe de son salaire hebdomadaire en rentrant chez elle. Il ne nous apparaîtrait pas illogique que, le lendemain, ses collègues pensent qu'il serait bien de faire une collecte à son profit « parce qu'elle est notre amie », ou simplement « parce que c'est une personne dans le besoin ». Mais nous trouverions étrange, logiquement, qu'ils affirment qu'il est bien de faire cette collecte « parce qu'il s'agit de Mary Smith ». Nous ne comprendrions pas en quoi il peut leur sembler bien de faire cette collecte du seul fait que cette femme représente l'individu auquel on se réfère par le nom propre de Mary Smith, et non pour des raisons d'ordre plus général – comme le fait qu'elle soit une amie ou un être humain en détresse, qui pourraient concerner éventuellement d'autres personnes en dehors de la personne dénommée Mary Smith.

Selon l'argument de Hare, lorsqu'on considère ensemble la prescriptivité et le caractère universalisable des jugements moraux, on obtient alors un « fondement formel de l'utilitarisme », et ce, pour la raison suivante : lorsque nous devons formuler un jugement moral, le caractère universalisable de ce jugement nécessite que nous « fassions le tour de toutes les parties concernées [...] et que nous accordions une valeur égale aux intérêts de tous » ; sa prescriptivité nécessite, quant à elle, que nous nous demandions « à quel point » (en nous imaginant nous-mêmes être tour à tour à la place de chacun) « puis-je souhaiter obtenir ceci ou éviter cela ? ». Mettant ces deux types de contrainte logique en rapport, Hare soutient que « lorsque nous voulons trouver des lignes de conduite que nous pourrions prescrire universellement dans une situation donnée, nous nous trouvons obligés d'accorder une valeur égale aux désirs de toutes les parties [...], ce qui nous entraîne à penser que nous devrions tenter de maximiser les satisfactions » (*Freedom and Reason,* p. 123).

Hare compare lui-même sa conception de la logique du discours moral à celle de la logique de la découverte scientifique chez Karl Popper (Hare, *The Language of Morals*, p. 91 *sq.*). Popper concevait la pensée scientifique comme la déduction de prévisions empiriquement falsifiables à partir de prémisses majeures – c'est-à-dire d'hypothèses scientifiques universelles –, et à partir de prémisses mineures, lesquelles constatent des conditions initiales empiriquement observables. De manière analogue, Hare conçoit la pensée morale comme une déduction de jugements moraux particuliers à partir de principes moraux universels que l'on associe à des constatations de faits empiriques. Ainsi, par exemple :

Dire la vérité est bien
X est un cas particulier d'expression de la vérité
Donc X est bien.

De plus, tout comme Popper, qui croyait que la pensée scientifique implique à la fois une forme de dogmatisme et de critique (*La Quête inachevée,* 1976, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 75-76), Hare affirme que la pensée morale peut se situer à l'un ou l'autre des niveaux : le niveau de l' « intuitif » et le niveau de la « critique » (*Moral Thinking*, p. 1-86). Au niveau intuitif, nous pensons moralement dans les termes de principes généralement acceptés qu'on nous a enseignés (par exemple, dire la vérité, tenir nos promesses, etc.). Seulement, dans une situation donnée, il est possible qu'il y ait plus d'un principe de ce genre qui soit représenté ; ce qui peut donner lieu, au niveau intuitif, à un conflit entre les obligations. Dans de tels cas, nous dit Hare, il nous faut penser de manière critique – c'est-à-dire en conformité avec le fondement formel que la philosophie morale de Hare donne à l'utilitarisme – et décider quel type d'action pourra le mieux maximiser les satisfactions des parties concernées (Hudson, *Modern Moral Philosophy*, 2e éd., 1983, p. 155-239, et *A Century of Moral Philosophy,* p. 125-152).

Un certain nombre de critiques a été adressé à l'éthique de Hare depuis quatre décennies, notamment en philosophie analytique. Nous nous limiterons ici à évoquer trois types d'objections et à fournir quelques indications sur la manière dont nous pourrions défendre la philosophie morale de Hare contre ces objections.

Certains ont affirmé, comme Alasdair C. MacIntyre par exemple (« What Morality is Not »), que Hare introduit de manière inadmissible un principe qui serait plutôt moral que logique dans ce qui prétend être une analyse *logique* de la pensée morale. Ce que Hare nomme le caractère universalisable du jugement moral est, selon MacIntyre, un principe *moral* d'après lequel les personnes devraient être impartiales dans leurs jugements concernant autrui, mais qui prendrait toutefois les apparences d'une caractéristique *logique* du discours moral. Or, l'exemple de Mary

Smith évoqué plus haut (qui est de moi, cependant, et non de Hare) invalide cette objection, puisqu'il démontre que les jugements qui ne sont pas universalisables sont jugés *logiquement* incompréhensibles dans un contexte moral, plutôt que *moralement* répréhensibles.

Deuxièmement, certains ont tenté de réduire la philosophie morale de Hare à l'absurde, comme Bernard Williams par exemple (*L'Éthique et les limites de la philosophie,* p. 90, et « The Structure of Hare's Theory », in *Hare and its Critics*, 1988, p. 190). Cette prétendue absurdité serait due à deux choses : on affirme, d'une part, que « les intérêts des parties concernées » peuvent être si « conflictuels, concurrents et fondés de diverses manières » que, si nous devions accorder à « tous » une « valeur égale » avant de décider ce qu'il serait bien de faire, nous finirions « en bien mauvaise posture » – expression par laquelle j'entends que nous deviendrions nécessairement schizophrènes au cours du processus. On affirme, d'autre part, que l'idée selon laquelle – lorsqu'il s'agit de décider ce qu'il est bien de faire – une personne pourrait remplacer des intuitions profondément enracinées dans son esprit (telles que : il faut dire la vérité, tenir ses promesses, etc.) par des considérations sur la manière dont elle pourrait maximiser des satisfactions de toutes sortes, n'est pas une idée qui reste « stable à la réflexion », expression qui signifie qu'il ne s'agit pas d'une conception cohérente. Si ma lecture est bonne, Hare rejette ces deux tentatives de réduction à l'absurde en soulignant qu'elles sont fondées sur des considérations « manifestement fausses » (cf. sa réponse à Williams *in* Seanor & Fotion éd., *op. cit.*, p. 290). Selon moi, l'argument de Hare consiste à dire que nous pouvons tenir compte des intérêts des personnes dont nous pensons qu'elles seront affectées par nos actions sans pour autant perdre la raison en cours de route, et que nous tenons compte de leurs intérêts de toute façon, comme en témoignent les faits empiriques. Par ailleurs, nous pouvons réprimer les intuitions qui nous poussent à dire la vérité, à tenir nos promesses, etc., et nous le faisons parfois effectivement avec bonne conscience lorsque nous pensons que nous éviterons ainsi de blesser des personnes.

Une troisième objection, assez fréquente, affirme que le prescriptivisme de Hare nie implicitement l'objectivité des jugements moraux. Dans sa forme la plus crue, cette objection suggère que Hare soutiendrait l'idée absurde selon laquelle nous pouvons rendre des actions bonnes ou mauvaises en disant simplement « Faites-les ! » ou « Ne les faites pas ! ». Or, de toute évidence, Hare ne soutient nullement une telle chose. Cette objection peut être formulée de manière plus sophistiquée comme suit : si les jugements moraux ne constatent pas des faits, ils ne peuvent être vrais ou faux. Et s'ils ne peuvent être vrais ou faux, ils ne sauraient constituer une connaissance. Or, s'ils ne peuvent constituer une connaissance, ils ne sont donc pas objectifs au sens où peuvent l'être des prévisions scientifiques ou des souvenirs historiques.

Hare apporte la réponse suivante à cette objection (cf. « Objective Prescriptions », 1992-1993). On croit généralement que les jugements moraux possèdent un type d'objectivité tel que les personnes rationnelles ne peuvent refuser d'être d'accord avec ces jugements. Certaines personnes supposent à tort qu'il est inconcevable que des jugements de ce type possèdent une telle objectivité s'ils ne constatent pas des faits. Mais Hare recourt à Hume pour affirmer que le raisonnement peut tout autant porter sur des relations entre des idées que sur des faits. Il déclare également que, tout comme Kant, il « essaie de trouver un type d'objectivité qui soit différent de celui de la factualité – un type d'objectivité qui exige seulement que tous ceux qui pensent rationnellement soient d'accord dans leurs prescriptions ». Les jugements moraux peuvent posséder ce type d'objectivité, nous dit Hare, « si le langage dans lequel ils sont formulés, de même que la logique de celui-ci, contraignent ceux qui pensent de manière rationnelle à adopter les mêmes opinions morales, bien qu'ils aient, à l'origine, des points de vue opposés ». Hare soutient que la réflexion morale peut faire en sorte (du moins logiquement) que tous les hommes raisonnables parviennent finalement aux mêmes conclusions, dans la mesure où cette réflexion est délimitée par ses caractères prescriptif et universalisable, et où elle aboutit à un calcul utilitariste permettant de connaître ce qui pourra maximiser les satisfactions.

● *The Language of Morals*, Oxford, Univ. Press, 1952. — *Freedom and Reason,* Oxford, Univ. Press, 1963. — *Applications of Moral Philosophy*, Oxford, Univ. Press, 1972. — *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Univ. Press, 1989. — *Essays on Political Morality*, Oxford, Univ. Press, 1989. — *Essays on Religion and Education*, Oxford, Univ. Press, 1992. — *Essays in Bioethics*, Oxford, Univ. Press, 1993. — *Sorting out Ethics*, Oxford Univ. Press, 1997. — *Objectives Prescriptions*, Oxford Univ. Press, 1999.

▶ ADU-AMANKWAH P. A., *The moral philosophy of R. M. Hare : A vindication of utilitarianism ?*, New York, P. Lang, 1997. — CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — DUBOIS P., *Le Problème moral dans la philosophie anglaise*, Paris, Vrin, 1967. — FOOT Ph. éd., *Theory of Ethics*, Oxford Univ. Press, 1967 ; *Virtues and Vices*, Berkeley, Univ. of California Press, 1978. — HUDSON W. D., *Modern Moral Philosophy*, Garden City / New York, Anchor Books, Doubleday & Co., Inc., 1970, 2e éd., 1983 ; (éd.), *The Is-Ought Question*, Londres, 1969 ; *A Century of Moral Philosophy*, Londres, Butler & Tanner, 1980 ; « The Development of Hare's Moral Philosophy », *in* SEANOR D. & FOTION N. éd., *op. cit.*, 1988, p. 9-23. — MACINTYRE A. C., « What Morality is not », *Philosophy*, XXXII, 1957. — MONTEFIORE A., *A Modern Introduction to Moral Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958. O'CONNOR D. J., *Free Will*, New York, Doubleday & Co., 1971. — SEANOR D. & FOTION N. éd., *Hare and his Critics : Essays on Moral Thinking*, Oxford, Univ. Press, 1988 (avec les commentaires de Hare lui-même sur chacune des

contributions, p. 199-293). — WARNOCK G. E., *Contemporary Moral Philosophy*, Londres, Macmillan, 25-29. — WARNOCK M., *Ethics since 1900*, 1960, Oxford, Univ. Press, 3e éd., 1978. — WILLIAMS B., *L'Éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990 (trad. fr. de *Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985) ; « The Structure of Hare's Theory », *in* SEANOR D. & FOTION N. éd., *op. cit.*, 1988.

William Donald HUDSON

→ *Animaux ; Blâme et approbation , Descriptivisme ; Dilemmes moraux ; Identité morale , Impératifs ; MacIntyre ; Métaéthique ; Moore ; Subjectivisme moral ; Williams.*

HÉDONISME
Plaisirs et peines

L'hédonisme (du grec *hedonê* / ἡδονή : plaisir) est un terme générique qui désigne les conceptions et théories du plaisir défendues à l'origine par Aristippe, Eudoxe et Épicure, et qui ont été renouvelées à plusieurs reprises jusqu'à nos jours (Kimmich, 1993). Quatre conceptions du plaisir peuvent être distinguées :

1) Le plaisir entendu comme une sensation corporelle uniforme qui se répète. Cette conception particulièrement étroite est comparable à l'idée selon laquelle à toutes les nuances de la couleur verte ne correspondrait qu'une seule sensation homogène de vert. En outre, elle ne tient pas compte du fait que certaines sensations agréables ne sont pas localisables en un endroit du corps ou – tel un sentiment de satisfaction – ne se manifestent pas en un endroit du corps. Selon Gilbert Ryle, plus qu'une simple sensation corporelle, le plaisir se rattache plus aux modes les plus variés de l'aperception et de l'attention ; en outre, des expressions telles que « trouver du plaisir à... » ou « faire quelque chose avec plaisir » renvoient à des emplois plus compliqués du terme « plaisir », qui ne sont pas exactement analogues à ceux de l'emploi du simple terme peine *(pain)* (Ryle, 1954, chap. 4). Alors qu'il est possible d'oublier temporairement le point d'irritation d'une douleur ou de se méprendre sur sa provenance, nous ne pouvons à strictement parler rien faire de joyeux sans en être en même temps conscient d'une certaine manière. La critique de Ryle vise le dualisme entre actes corporels et mentaux, pour lequel le plaisir serait une simple sensation corporelle qui serait accompagnée d'un « acte » de l'attention.

2) Le plaisir entendu comme ce que nous aimons, désirons ou préférons. Cette conception insiste sur le lien étroit entre plaisir et préférence et rapproche ainsi le plaisir des raisons motivant un comportement. Toutefois, cette seconde définition est d'un côté trop large ; il existe en effet également d'autres états ou activités que nous aimons ou désirons et qui ne sont pas en eux-mêmes des plaisirs, même s'ils sont vécus comme très plaisants ou contribuent indirectement au plaisir. D'un autre côté, cette conception est trop étroite ; il existe en effet également des sensations de plaisir – par exemple le plaisir d'un homme lors d'un viol –, que certains hommes ne désirent jamais et il y a des sensations de plaisir qu'aucun désir n'a précédées (plaisirs inattendus) ou également que nous ne voulons pas du moment qu'elles nous ont été imposées.

3) Le plaisir entendu comme ce que nous désirons maintenir. « Tout plaisir veut une profonde, profonde éternité » (Nietzsche). Cette conception est tout aussi attaquable ; envers certains plaisirs, il apparaît en effet après quelque temps un sentiment de satiété ou même de dégoût. De plus, nous désirons également parfois le maintien d'états qui ne sont pas plaisants – par exemple un état de bonne santé ou de calme.

4) Le plaisir entendu comme une coloration agréable avec de nombreuses nuances et la polarité générale du déplaisir. Cette conception évite deux extrêmes : l'admission d'un plaisir uniforme et partout égal (comme sous *1*), et le rejet d'une polarité générale du plaisir et du déplaisir. Cette conception a l'avantage d'expliquer le rôle central du plaisir comme celui d'un *amplificateur du motif de comportement*, un rôle qui n'est pas nécessairement lié à une opinion, mais au contraire cause aussi une aspiration non réfléchie au plaisir et à l'évitement ou à la diminution du déplaisir. C'est pourquoi l'aspiration au plaisir n'est pas nécessairement liée à une conscience de soi et apparaît également chez les petits enfants et chez les animaux. Le plaisir est en outre une *raison d'agir* positive, parce que nous pensons (nous souvenant ou prévoyant) qu'il est agréable. Ni son aspect de qualité de sentiment agréable ni sa fonction de motif d'action positif ne doivent être négligés. De plus, il y a entre ces deux facteurs un lien qui n'est pas dû au hasard, dont la « nécessité » apparaît également quand l'aspiration au plaisir n'est pas en relation directe avec l'évolution d'un avantage sélectif pour la conservation de l'individu ou la multiplication de l'espèce. Considérée d'un point de vue biologique, la disposition à la douleur a la valeur d'une centrale d'alarme pour les troubles organiques ; à vrai dire, cette propriété ne produit des effets avantageux que si la capacité sensitive est liée à une forte préférence pour l'évitement de la douleur. La douleur est désagréable et n'est ainsi pas digne d'être recherchée *per se* même si elle a une valeur relative en tant que moyen pour atteindre d'autres buts, pour, par exemple, former son caractère, développer la compassion ou comme « excitant » pour des plaisirs spéciaux (comme chez les masochistes). Il demeure toutefois complètement incompréhensible qu'une forte préférence pour le maintien ou le renforcement du déplaisir puisse être liée à un sentiment de qualité désagréable. La représentation d'êtres qui aspirent de manière notoire au déplaisir et évitent le plaisir nous apparaît bizarre (Sprigge, 1988, 127-149,

174). Trop souvent l'hédonisme est mis au même rang que le déterminisme ou l'égoïsme (Watson, 1994, 137) et ainsi rejeté. Les distinctions suivantes entre hédonisme psychologique, axiologique et normatif, de même que les discussions sur l'hédonisme quantitatif et qualitatif sont propres à écarter cette confusion et à faire ressortir quelques variantes de l'hédonisme qui sont des théories plausibles de la motivation, de l'évaluation et de l'adoption des normes.

L'hédonisme psychologique

L'hédonisme psychologique se fonde sur le fait psychologique que le plaisir opère comme un encouragement positif à l'action et la douleur, au contraire, comme un inhibiteur du comportement. Ce qui stimule le comportement, c'est ici premièrement le propre plaisir ou déplaisir (ressentis ou imaginés), mais parfois également la perception ou la représentation des réactions de plaisir ou de déplaisir d'autres personnes, ou la représentation empathique de la façon dont ces autres personnes se sentent.

Selon *l'hédonisme psychologique strictement monocausal,* l'unique motif de l'action humaine (ou l'aspiration de tous les êtres vivants ?) est la recherche de son propre plaisir (ou l'évitement de son propre déplaisir). Cette aspiration a le statut d'un instinct hédoniste. Cette conception admet un déterminisme strict ; personne n'est libre de rechercher son propre déplaisir. Le comportement humain peut toutefois nécessiter des corrections parce qu'en raison d'un défaut d'information, de blocages internes (suites d'une éducation ascétique ou de la poursuite de grands idéaux), le but du plaisir est souvent manqué. Alors que les êtres vivants plus simples sont en quelque sorte programmés sans interférences pour l'optimisation du plaisir, il existe chez les hommes différentes sortes de dérangements et de déviations de l'instinct hédoniste. À vrai dire, il semble déjà y avoir chez quelques êtres vivants non humains des débuts d'inhibition de l'instinct : l'instinct hédoniste peut entrer en conflit avec l'instinct de conservation de soi, l'instinct maternel ou le programme de multiplication de ses propres gènes. Dans quelques cas, un renoncement important au plaisir individuel est observé au profit de la conservation de soi ou du groupe. Ces faits semblent contredire un hédonisme psychologique strictement « monocausal ». Finalement, l'élargissement de cette théorie aux êtres vivants auxquels nous ne pouvons attribuer avec certitude la faculté de ressentir du plaisir est problématique.

Selon *l'hédonisme psychologique « multicausal »,* le motif dominant de l'action humaine est la recherche de son propre plaisir (ou l'évitement de son propre déplaisir). C'est toutefois un motif qui est en concurrence avec d'autres motifs et ces derniers l'emportent toujours (ou le plus souvent).

Enfin, selon *l'hédonisme psychologique génétique,* la motivation originelle unique ou dominante du nouveau-né est la recherche de son propre plaisir (ou l'évitement de son propre déplaisir) ; ce « bébé-hédonisme » admet la possibilité que l'homme change sa motivation originelle au cours de son évolution et – dans le cas d'une transformation qualitative – développe des motifs nouveaux et indépendants (comme par exemple l'amour de l'argent, du savoir et autres sympathies). Cette évolution suppose à vrai dire une « chimie psychique », une complète transformation de la motivation originelle. Cette doctrine va à l'encontre de la thèse selon laquelle l'aspiration au plaisir a la même origine que toute autre disposition à agir.

Les distinctions faites jusqu'ici autorisent une certaine modification de la notion d'égoïsme en faveur d'une notion d'égoïsme de groupe. Ce qui pourrait parler en faveur de cette conception, c'est que l'égoïsme strictement individuel représente plutôt une forme de développement plus tardive, qui suppose une solide ébauche d'identité personnelle et des facteurs amplificateurs (concurrence économique et sociale), alors que l'identification diffuse avec le groupe de référence des proches est plus primitive.

Cette conception peut également être qualifiée d'*égoïsme élargi.* D'un côté, l'élargissement de l'égoïsme tient en ce que certaines joies sont le plus souvent des joies partagées – des joies de convivialité. D'un autre côté, nous augmentons notre propre plaisir en ce que nous rendons avant tout joyeux ceux qui nous montrent de la gratitude et répondent au principe de réciprocité.

Nous pouvons distinguer à nouveau les trois positions suivantes : *1) l'hédonisme psychologique strictement « monocausal » :* le seul motif de l'action humaine est la recherche du plaisir des membres de son propre groupe (ou l'évitement du déplaisir correspondant) ; *2) l'hédonisme psychologique « multicausal » :* le motif dominant de l'action humaine est la recherche du plaisir des membres de son propre groupe (ou l'évitement du déplaisir correspondant) ; *3) l'hédonisme psychologique génétique :* le motif originel unique ou dominant du nouveau-né est la recherche du plaisir des membres de son propre groupe (ou l'évitement du déplaisir correspondant). Cette formulation évite les hypothèses déterministe et égoïste car les hommes ne restent normalement pas bloqués dans ce « Baby-H. » et les nouveau-nés n'ont pas encore d'ego aux contours nets, délimité par rapport à celui de la mère et à l'environnement. Cette dernière conception est peut-être la plus plausible. D'un côté, elle permet d'expliquer le rôle prépondérant et persistant du plaisir dans la vie humaine, d'un autre côté elle est ouverte à un développement important et à une complexification des motifs humains, que ce soit vers un égoïsme individuel ou vers des motifs relativement indépendants de considérations envers soi-même (Wolf, 1993, chap. 1).

L'hédonisme axiologique

L'hédonisme peut être entendu non seulement comme une théorie de la motivation, mais également comme une théorie des valeurs (qu'il ne faut pas comprendre comme une théorie des valeurs morales, mais de ce qui a une valeur, de ce qui est valable). Ainsi, par exemple, la thèse axiologique selon laquelle le plaisir serait l'unique valeur intrinsèque peut être parfaitement neutre par rapport à la question de savoir ce qui motive premièrement, de manière principale ou exclusive, le comportement humain (ou animal). À l'inverse, il est tout à fait possible que les hommes aspirent certes, normalement, premièrement à leur propre plaisir (qu'ainsi une variante de l'hédonisme psychologique soit la vérité), bien que le plaisir ne soit nullement l'unique valeur (intrinsèque). Ainsi, l'hédonisme psychologique et le pluralisme des valeurs peuvent logiquement être compatibles.

L'hédonisme axiologique peut apparaître comme une contribution à une théorie générale des valeurs. À la différence de l'hédonisme normatif, il n'avance aucune exigence directe, mais essaie plutôt de donner une réponse à la question de ce qui constitue une bonne (ou la meilleure) vie, où « bonne » n'est pas seulement compris dans un sens strictement moral, mais souligne au contraire la dimension vaste d'une vie pleine de sens et digne d'être vécue. Déjà dans l'Antiquité, on discutait de ce que serait la manière de vivre la plus élevée ou la meilleure : serait-ce une vie vouée uniquement au plaisir, à la connaissance ou une manière de vivre mixte (Platon, *Philèbe,* 11 *c* - 12 *b*) ? Une concession minimale à l'hédonisme pourrait consister à considérer une vie totalement dénuée de plaisir comme « surhumaine », vide ou inadéquate pour un être corporel et sensible. Une concession minimale à la critique de l'hédonisme consiste par contre à observer qu'il serait « sous-humain » de ne s'adonner qu'à des sensations de plaisir ponctuelles et que cela conviendrait mieux à des coquillages qu'à des hommes. Cette critique n'est pas dirigée contre la valeur du plaisir *per se,* mais contre une manière de vivre purement hédoniste qui n'est même pas structurée et unifiée par les souvenirs ou les autres facultés intellectuelles. Elle est toutefois également dirigée contre le fait d'isoler complètement le plaisir : pareil isolationnisme dissimule que le plaisir n'intervient pas comme unité séparée, mais uniquement comme élément de l'accomplissement d'une vie ; sa valeur pour un individu et, dans un plus grand ordre de grandeur, pour une communauté, est attachée à une structuration minimale ou à une économie du plaisir.

Un argument chargé métaphysiquement qui donne la préférence aux plaisirs intellectuels prend pour point de départ que le véritable être de l'homme se trouve dans sa raison. Ainsi, le plaisir de lire ou même de découvrir une formule mathématique est-il automatiquement privilégié. Le plaisir intellectuel devient le vrai plaisir ou le plaisir suprême. Il ne faut pas aller aussi loin que certains penseurs qui placent le véritable (peut-être divin) être de l'homme dans sa raison, pour rejeter l'idée d'un abandon complet à des impressions de plaisir ponctuelles. Il suffit de contester la part, éventuellement minime, des contacts avec la réalité transmis par les stimulations extérieures. Le dernier argument critique cité concerne la question de l'origine du plaisir : si uniquement et seulement compte le plaisir, alors l'origine du plaisir est insignifiante ; que le plaisir soit le résultat d'une erreur ou d'une illusion ne change rien au bilan du plaisir ; si une vie pleine d'illusions (incorrigibles pour un individu) garantit mieux un maximum de plaisir qu'une vie éveillée et sobre, alors il faut la préférer. Cette conclusion semble toutefois contredite par le fait que beaucoup d'hommes, en cas de garanties pour leur sécurité et leur vie, n'adhéreraient pas de bon cœur à une vie pleine d'illusions. En d'autres termes, ils ne désirent pas renoncer à la possibilité de réviser leurs erreurs (ce qui parfois ne peut se faire sans douleur). De cela, on peut conclure qu'une certaine quantité de contacts contrôlables avec la réalité fait également partie d'une vie bonne, qu'autrement dit, une part de connaissance (dans le sens modeste de perceptions contrôlables des sens) participe, au moins pour quelques hommes, de la vie bonne, sans considération pour le bilan hédoniste total. Une réserve est ici émise : cela peut être le cas pour les personnes qui ont pris les résolutions de vie correspondantes ; peut-être moins pour d'autres qui valorisent plus le plaisir personnel. Dans tous les cas, sans une problématique hypothèse supplémentaire sur le véritable être de l'homme, la conclusion que la meilleure vie consiste en un minimum d'illusions n'est pas contraignante.

Comme nous le préciserons plus loin, l'hédonisme qualitatif tente de réfuter l'objection selon laquelle l'hédonisme serait aveugle en ce qui concerne la signification de l'origine du plaisir.

Nous pouvons distinguer quatre points de vue sur les valeurs, y compris les valeurs morales :

L'hédonisme axiologique moniste : le plaisir est la valeur unique. Cette thèse est particulièrement invraisemblable, car elle nie sans concession que l'effort de volonté, par exemple, ou la connaissance aient une valeur. Il n'y a pourtant pratiquement personne pour nier sérieusement que l'effort de volonté ou la connaissance aient au moins une valeur instrumentale. Malgré les considérations déjà citées, nous ne pouvons pratiquement pas renoncer à la dichotomie valeur intrinsèque - valeur extrinsèque dans la théorie des valeurs. Une théorie des valeurs n'est claire et sans équivoque que si elle se réfère clairement à des valeurs intrinsèques.

L'hédonisme axiologique intrinsèque : le plaisir est l'unique valeur intrinsèque. (La joie des vacances, par exemple, est intrinsèquement bonne, alors

que l'argent et d'autres moyens, qui rendent cette joie possible, la garantissent ou la facilitent, ont une valeur extrinsèque ou instrumentale.) Cette théorie admet un pluralisme des valeurs manifeste, bien qu'elle ait une tendance moniste qui s'exprime ainsi : toutes les valeurs sont en fin de compte ancrées dans la valeur du plaisir. Cet « ancrage » est compris de manière ontologique, on juge ici le plaisir même, pas notre langage ou notre théorie du plaisir. Le plaisir est en quelque sorte l'être qui apparaît, se manifeste ou se cache en quelques autres valeurs. Le plaisir forme le « noyau ontologique » de toutes les autres valeurs.

L'hédonisme réductionniste : toutes les valeurs peuvent être réduites au plaisir ou traduites en un vocabulaire hédoniste. Le plaisir peut être compris comme l'unique valeur intrinsèque s'il sert de monnaie commune (« common currency » ; l'expression est de Bernard Williams) à toutes les autres valeurs. Dans cette fonction, il garantit la commensurabilité de toutes les valeurs extrinsèques. Cette thèse ne dit rien de « l'être » ou de « la forme d'apparition » du plaisir, mais concerne nos théories ou explications du plaisir ; elle s'offre en quelque sorte comme la plus simple et la plus économique des théories des valeurs. Si toutes les autres valeurs peuvent être expliquées, interprétées ou comprises de manière suffisante et satisfaisante par des notions exprimant le plaisir, alors cette doctrine des valeurs devrait être mise pour des raisons de méthode au-dessus de toutes les autres.

Variante de cette thèse, *l'hédonisme axiologique éliminatif* affirme que toutes les valeurs peuvent être exprimées en un vocabulaire hédoniste sans perte de signification et sans complications inopportunes ; les valeurs non hédonistes sont superflues du moment qu'elles n'apportent aucune force d'explication supplémentaire.

Ces thèses générales sur les valeurs s'appliquent donc aussi aux valeurs spécifiques qui expriment ce qui est bon pour l'acteur lui-même mais ne coïncident pas nécessairement avec des valeurs morales. C'est le cas, par exemple, de la valeur de l'intelligence.

Selon *l'hédonisme axiologique moniste,* le plaisir est l'unique valeur de l'intelligence. Afin d'exclure l'hypothèse peu croyable (aspiration au succès, à la connaissance, etc.) selon laquelle il serait *per se* irrationnel d'aspirer à autre chose qu'au plaisir, cette position a également besoin de la précision apportée par *l'hédonisme axiologique intrinsèque* : le plaisir est l'unique valeur intrinsèque de l'intelligence. Toute aspiration à des choses ou des états demeure toujours aussi irrationnelle si un bilan de plaisir positif, au moins à long terme ou en dernière instance, ne peut être tiré pour l'acteur.

D'après *l'hédonisme axiologique réductionniste,* toutes les valeurs de l'intelligence peuvent être réduites à celle du plaisir ou traduites en un vocabulaire hédoniste. Il s'agit simplement là d'une méthode de recherche : le fait qu'il soit toujours adéquat de procéder à cette réduction ou que le langage d'autres valeurs ne puisse subsister, au moins comme façon de parler adéquate, n'est donc en rien préjugé. Il est possible que la réalisation de ce programme demande trop d'efforts ou soit impossible en pratique. Ces réserves, de même que les réserves fondamentales relatives à la précision d'un calcul du plaisir, s'appliquent à la conception de *l'hédonisme axiologique éliminatif* : toutes les valeurs de l'intelligence peuvent être exprimées en un vocabulaire hédoniste sans perte de sens et sans complications inopportunes ; les valeurs non hédonistes sont superflues du moment qu'elles n'apportent aucune force d'explication supplémentaire.

L'hédonisme quantitatif et qualitatif

De Bentham, qui défend un hédonisme quantitatif, provient la déclaration provocante : « Prejudice apart, the game of push-pin is of equal value with the arts and sciences of music and poetry » (*The Works of J. Bentham,* 1962, II, 254). Bentham se prononce ainsi clairement contre la conception (inspirée de Platon) selon laquelle il y aurait différents genres de plaisirs, les vrais et les faux plaisirs (Lovibond, 1989-1990). L'hédonisme qualitatif (Edwards, *Pleasure and Pains,* 1979) est une concession supplémentaire à l'objection qu'il y aurait bien d'autres valeurs à côté de celle du plaisir ou que les projets réductionnistes ou même éliminatifs ne seraient pas réalisables, que donc le simple essai de définition d'unités de plaisir (« pleasure-units », expression tirée de Bentham) serait voué à l'échec. Il ne reconnaît pas les différentes sources du plaisir et/ou distingue différents genres de plaisir, qui sont qualifiés derechef de plaisirs plus bas ou plus élevés. La critique du modèle de la machine à expériences vécues (modèle de la maximalisation de plaisirs hallucinogènes) est absorbée dans l'hédonisme qualitatif de Mill (1861, chap. 2). Mill juge les joies liées à l'activation des facultés intellectuelles comme des plaisirs supérieurs *(higher pleasures)* pour la raison apparemment circulaire que ce genre de joies serait préféré de la majorité des personnes qui en ont fait l'expérience et qui disposent de plus de faculté de comparaison et de jugement. La théorie de Mill prête au reproche d'introduire dans l'hédonisme, avec sa qualification de différents genres (ou sources) de plaisirs, des critères indépendants du plaisir et de faire ainsi éclater l'hédonisme de l'intérieur (Wolf, 1992, 48-72). Sous le pseudonyme « d'hédonisme qualitatif » est introduit un pluralisme des valeurs qui, entre autres, s'oriente d'après la valeur du développement et de la diversité de l'homme en tant qu'« être de progrès » *(progressive being).*

Ces difficultés mises à part, il demeure douteux que l'hédonisme qualitatif soit capable de formuler des arguments contre le rattachement à la machine à expériences, car il est pensable que

celle-ci puisse également stimuler l'exercice des facultés intellectuelles. Peut-être pourrait-elle même, à l'exemple du computer d'échecs, suggérer la pensée avec plus de succès. Une machine à expériences perfectionnée pourrait aussi simuler provisoirement des expériences désagréables – par exemple celle du narcissisme offensé par la critique – afin de stimuler les joies plus élevées des plus hautes performances intellectuelles. Paradoxalement, ce ne sont ainsi pas nécessairement les joies intellectuelles, mais au contraire celles liées aux efforts du corps qui, par la situation passive du corps, deviendront par principe impossibles après le rattachement à la machine à expériences.

L'hédonisme normatif

L'hédonisme normatif livre expressément des prescriptions à agir. Nous distinguons les variantes égoïste, liée à l'égoïsme de groupe, et universaliste. Celles-ci prennent des sens différents suivant que l'on définit un hédonisme moniste ou pluraliste. Dans le premier cas, la variante universaliste exprime, par exemple, un *utilitarisme purement hédoniste* : « Recherche, de la manière la plus impartiale possible, *exclusivement* le plaisir de tous ceux qui sont concernés par tes décisions ou évite *exclusivement* leur déplaisir ! » Dans le deuxième cas, elle exprime un *utilitarisme hédoniste mixte* : « Recherche de la manière la plus impartiale possible *principalement* le plaisir de tous ceux qui sont concernés par tes décisions ou évite *principalement* leur déplaisir ! » On pourrait introduire plus de subdivisions suivant qu'il est prescrit de rechercher le plaisir exclusivement, principalement ou souvent, de poser les conditions générales d'une vie plaisante ou de faciliter l'intégration du plaisir dans une vie réussie. On peut finalement – ce qui à vrai dire ne peut pas être discuté ici plus en détail – défendre différents modèles d'impartialité selon que l'on tient compte dans le calcul des bénéfices de l'égalité des ressources, de l'égalité des chances, de l'inégalité de la distribution à l'origine, de gains spéciaux, de désavantages déjà subis ou que l'on a des égards particuliers pour les plus démunis.

Une nouvelle source d'interprétations des variantes égoïstes, liée à l'égoïsme de groupe et universaliste, est fournie par le dénommé « utilitarisme négatif » qui prescrit, soit exclusivement, soit principalement, la diminution de la souffrance. Ainsi, la variante égoïste et moniste de cet hédonisme normatif négatif prescrit de chercher exclusivement à diminuer sa souffrance. Il est difficile à comprendre pourquoi cette dernière position devrait être plus rationnelle que celle qui aspire en même temps à la maximisation de son propre plaisir (ce qui est le cas de l'hédonisme normatif égoïste) – ou doit-on, par exemple, prendre pour point de départ que l'évitement de son propre déplaisir (pas particulièrement intensif et passager) est une préoccupation urgente et importante ? Le fait que l'évitement d'un déplaisir particulièrement intensif ou long et doté d'une certaine priorité pourrait certes sauter aux yeux de beaucoup qui généralement préfèrent un jeu sans risque *(playing safe)*. Pourtant une stratégie qui aspire à des joies très intenses et qui s'accommode du risque de déceptions ou d'autres souffrances n'est pas à l'évidence déraisonnable. (En regard de la réalisation de la vie bonne, pareilles témérités devraient parfois avoir leur place, autrement on est privé des joies particulièrement intenses.)

La position de l'hédonisme normatif, négatif et universaliste *(= utilitarisme hédoniste purement négatif)*, qui prescrit de chercher exclusivement à diminuer la souffrance de toutes les personnes concernées par nos décisions, a été critiquée de manière répétée. Elle a en effet le cas échéant des conséquences exterminatrices : la voie la plus rapide et la plus sûre vers l'élimination de la souffrance maximale et l'évitement préventif de la souffrance serait d'éviter totalement les êtres capables de sensations. Cette critique ne montre pas seulement quelles peuvent être les conséquences quand on néglige complètement la valeur positive du plaisir, mais aussi, malgré toutes les difficultés du calcul précis d'un bilan net du plaisir, qu'il est tout à fait possible de dire qu'il vaudrait la peine de supporter beaucoup de douleurs pour quelques joies. Il ne peut donc être question que le plaisir ne puisse pas être comptabilisé en rapport avec le déplaisir, même s'il n'est pas du tout nécessaire que sa propre vie ou celle de tous les êtres humains ne puisse être considérée comme bonne ou digne d'être vécue que si elle accorde plus de plaisirs que de souffrances ou quand le bilan net est positif. Peut-être une vie vaut-elle la peine d'être vécue malgré certaines douleurs et souffrances, peut-être seulement à cause de quelques joies. Dans ces dernières indications, il ne s'agit bien sûr pas d'arguments typiquement hédonistes. On pourrait bien plutôt en conclure que le plaisir est une donnée des plus secondaires pour les valeurs et les normes morales. L'hédonisme négatif, ou généralement l'hédonisme normatif, est-il ainsi discrédité ? Pas nécessairement. L'utilitarisme négatif paraît plus plausible si l'on ne donne pas une valeur absolue à l'évitement de la douleur, et que l'on donne simplement à cette règle le statut d'une règle de priorité.

L'utilitarisme négatif mixte : « Cherche en premier lieu à diminuer la souffrance de toutes les personnes concernées par tes décisions ! » Cette position ne persiste donc pas dans un total rejet ou abandon de la promotion du plaisir au profit de l'évitement du déplaisir. Elle défend plutôt exclusivement une certaine asymétrie entre plaisir et déplaisir. On peut faire valoir en faveur de cette position qu'il est parfois plus simple d'obtenir dans de très larges groupes un consensus sur les choses considérées comme déplaisantes. L'évite-

ment de la faim, de la soif, des blessures corporelles, des maladies sont des valeurs très largement répandues. On rencontre par contre moins d'unanimité sur la question des pratiques, des formes de vie ou des objets qui rendent joyeux chaque individu ou de ce qui appartient à une vie pleine de plaisirs. L'asymétrie entre plaisir et déplaisir, en rapport avec la facilité de trouver un consensus, n'est à vrai dire pas toujours valable. Car à côté des déplaisirs sur lesquels il est facile de s'accorder comme la faim, le froid et les blessures, il y a aussi de subtiles souffrances, par exemple celle de l'exploitation, de l'humiliation ou de l'empêchement. Nous avons déjà rendu compte de cette multiplication des buts et objectifs plaisants avec la quatrième conception du plaisir, défendue au début, qui n'admet pas de sensation uniforme de plaisir, mais uniquement un genre de plaisir avec de multiples nuances de plaisir. De plus, qu'objets, activités et états de différents êtres humains soient investis de diverses nuances de plaisir (ou d'indifférence ou de déplaisir), témoigne en faveur d'un hédonisme négatif mixte. En regard de quelques états de choses particulièrement sujets à approbation, qui normalement sont liés à un déplaisir grand et durable, cet hédonisme pose une priorité en faveur de mesures politico-sociales, alors que la promotion sociale et politique du plaisir ne peut souvent être réalisée qu'indirectement, à savoir en créant les conditions générales afin qu'un groupe (ou tous les citoyens) puisse rechercher et multiplier son plaisir *à sa façon*. À l'inverse, il y aurait bien peu de sens à ne proposer aux êtres humains que des conditions générales pour éviter le meurtre ou la torture, ou l'adoucir, à leur façon.

Naturellement, les variantes de l'hédonisme normatif négatif (égoïsme et égoïsme de groupe) peuvent être également formulées comme des règles de priorité, de sorte qu'à côté de l'égoïsme normatif moniste, un égoïsme pluraliste demeure pensable. Afin que l'hédonisme se distingue aussi dans ces cas des autres théories des valeurs, il doit être concédé à la prédiction – chercher le plaisir et/ou éviter la souffrance – au moins une claire priorité. Dans ces variantes, le plaisir et/ou le déplaisir ne seront certes pas posés comme valeurs uniques, mais du moins comme les valeurs suprêmes.

L'actualité politique d'un hédonisme normatif négatif mixte pourrait résider en ce qu'il combat aussi bien la tendance à l'uniformisation des modes de vie que la tendance fanatique à donner une valeur absolue à des idéaux élevés. Il opère une certaine asymétrie du plaisir et de la douleur, ou des souffrances, en vue de la reconnaissance et de l'exécution de buts et de pratiques politiques. Un catalogue valide et transculturel de douleurs peut être établi avec peu d'efforts comme peut être établie une liste de joies correspondantes. La réalisation administrative de « joies supérieures » au prix d'un grand déplaisir à court terme est en considération de la protection de la sphère privée tout aussi peu opportune que la réalisation collective de « véritables intérêts » non désirés. Différents arguments peuvent être trouvés contre une maximalisation paternaliste du plaisir ; un argument important réside en ce que la plupart des hommes ont une forte préférence à former eux-mêmes (ou dans tous les cas au sein de cercles plus restreints) leur vie de plaisir. L'hédonisme négatif mixte se prononce également contre une société de consommation unidimensionnelle où il n'existe aucune possibilité de se distancer de la jouissance passive. Ainsi vue, la mise sur un même plan de l'hédonisme avec le consumérisme peut être récusée de manière efficace. L'hédonisme négatif mixte ne propose pas l'élimination de toutes les souffrances et privations ; il ne flirte pas avec l'utopie d'un monde sans douleur et sans souffrance, mais exprime uniquement la conviction que les souffrances qui sont largement involontaires et sans fonction (pour autant qu'elles ne servent pas à rendre accessibles d'autres et plus joyeux buts de l'acteur ou d'autres personnes) appartiennent aux pires maux.

► BENTHAM J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londres, 1789, nouv. éd., *The Collected Works of J. B.*, éd. J. H. Burns & H. L. A. Hart, Londres, Athlone Press, 1970 (trad. fr., *Principes de législation et d'économie politique*, Paris, Guillaumin, 1888) ; « The rationale of reward », *The Works of Jeremy Bentham*, II, Londres, John Bowring, 1825, réimpr., New York, Russel & Russel, 1962. — CAMPBELL C., *The Romantic Ethics and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, 1987. — CARSON T. L., *Morality and the Good Life*, New York, Oxford Univ. Press, 1997. — EDWARDS R. B., *Pleasure and Pains. A Theory of Qualitative Hedonism*, Ithaca / Londres, Cornell Univ. Press, 1979. — FELDMAN F., *Utilitarianism, Hedonism and Desert*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — GOSLING J. C. B., *Pleasure and Desire. The Case for Hedonism Revisited*, Oxford, Clarendon Press, 1969. — GRIFFIN J., *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford, Clarendon Press, 1986. — KIMMICH D., *Epikureische Aufklärung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1923. — LOVIBOND S., « True and False Pleasures », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1989-1990, 213-230. — LYONS W., *Gilbert Ryle. An Introduction to his Philosophy*, Sussex (NJ), Harvester Press, Humanities Press, 1980, chap. 11. — MILL J. S., *Utilitarianism*, éd. M. Warnock, Fontana Press, 1962 (trad. fr. par Catherine Audard, Paris, PUF « Quadrige », 1998). — NOZICK R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974 (trad. fr., *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988). — O'BRIAN J., *Ruthless Hadonism*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1999. — PLATON, *Philèbe*, éd. et trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1941, 2e éd., 1966. — RUDEBUSCH G., *Socrates, Pleasure and Value*, New York, Oxford Univ. Press, 1999. — RYLE G., « Pleasure », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary, vol. 28, réimpr. in *Essays in Philosophical Psychology*, éd. D. F. Gustafson, Londres /Basinstoke, Macmillan, 195-205 ; *Dilemmas*, Cambridge, Univ. Press, 1954, chap. 4. — SPRIGGE T. L., *The Rational Foundations of Ethics*, Londres / New York, Routledge, 1988, 127-149. — SUMNER L. W., *Welfare*,

Happiness and Ethics, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999. — TROYER J. éd., *The classical utilitarians : Bentham and Mill*, Indianapolis : Hackett Pub. Co., 2003. — TSOUNA V., *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — WATSON J., *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer*, Glasgow, 1895, réimpr. en 1994. — WILLIAMS B., « Conflict of values », *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Univ. Press, 1979, 221-232. — WOLF J. C., *John Stuart Mills Utilitarismus. Ein kristischer kommentar*, Fribourg / Munich, 1992 ; *Utilitarismus Pragmatismus und Kollektive Verantwortung*, Fribourg-en-Brisgau, 1993. — Coll. : *Theory, Culture and Society*, vol. 1, n° 3, 1993 (Consumer Culture).

Jean-Claude WOLF

→ *Bentham ; Bonheur ; Corps ; Cyniques ; Désir ; Épicure ; Fins ; Mill ; Moore ; Moralistes français des XVIIe et XVIIIe s. ; Pratique ; Qualité de vie ; Sidgwick ; Subjectivisme moral ; Utilitarisme.*

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831

La philosophie morale de Hegel, c'est-à-dire sa conception philosophique de la moralité *(Moralität)*, se présente à travers une critique du moralisme, principalement dirigée contre la philosophie pratique de Kant. Cette critique est déjà développée dans les écrits de la période francfortoise (1797-1800), mais ne prend son sens proprement hégélien qu'au cours de la période d'Iéna (1801-1807), plus précisément au cours des dernières années de cette période, d'abord au sein de la philosophie de l'esprit qui fait partie de la *Realphilosophie* de 1805-1806 et ensuite au sein de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), où elle est présentée comme une critique de « la vision morale du monde ». Elle sera ensuite reprise sous une forme plus systématique dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817, 1827 et 1830) et dans les *Principes de la philosophie du droit* (1821). Avant de la présenter sous sa forme systématique, c'est-à-dire dans le cadre du « système » hégélien, commençons par en préciser le sens général en résumant brièvement les étapes de son élaboration.

Les premiers travaux de Hegel, entrepris à l'époque où il fait des études ecclésiastiques au *Stift* (Séminaire) de Tübingen (1788-1793) et poursuivis au cours de la période bernoise (1793-1796), portent encore des traces d'une conception moraliste, puisque le jeune Hegel y exalte l'enseignement moral de Jésus, qu'il oppose au judaïsme comme la moralité pure au légalisme, ou comme l'autonomie du sujet moral à l'obéissance de la loi positive. En revanche, les écrits de la période de Francfort (1797-1800), publiés en 1907 par Nohl sous le titre *L'Esprit du christianisme et son destin*, et les écrits des premières années de la période d'Iéna (les années schellingiennes), notamment l'opuscule sur *Les Manières de traiter scientifiquement du droit naturel* et le *Système de la vie éthique* (1802-1803), développent une critique du moralisme qui se veut radicale. Régie par une conception organiciste de la vie éthique, cette critique du moralisme se prétend radicale en ce sens qu'elle rejette explicitement la notion kantienne de l'autonomie du Moi comme strictement opposée à l'éthicité, dénonce l'élévation à l'abstraction du Moi comme foncièrement négatrice de la véritable liberté, celle du peuple, et par conséquent *exclut la moralité au sens kantien* comme rigoureusement incompatible avec le déploiement authentique, c'est-à-dire organique, de la vie éthique. La critique du moralisme qui prend expression dans les dernières années de la période d'Iéna, après les années schellingiennes, ne prend plus cette allure radicale. Renonçant à la conception vitaliste ou organiciste de la vie éthique, Hegel n'oppose plus l'autonomie du Moi à l'éthicité, le Moi abstrait à l'individu effectivement libre, la moralité à la vie éthique. Il reconnaît le principe de l'autonomie du Moi, de la liberté intérieure de la pensée, et en ce sens il fait droit, ou du moins il accorde une place, à la moralité au sens kantien. Sa critique du moralisme ne vise pas à exclure le concept kantien de moralité mais à montrer que la philosophie morale de Kant reste tributaire d'une vision (la « vision morale du monde ») d'après laquelle la moralité est un principe ultime et une expression suprême de la liberté. Loin d'être un principe ultime, la moralité, d'après Hegel, est essentiellement subordonnée à la vie éthique *(Sittlichkeit)*, qui est substantiellement politique et religieuse. Loin d'être une expression suprême de la liberté, la moralité n'en représente, prétend Hegel, qu'une modalité certes indispensable mais encore déficiente ou inaccomplie. En quel sens la moralité est-elle subordonnée à la vie éthique ? Dans quelle mesure l'action n'accède-t-elle pas à la véritable liberté au sein de la pure moralité mais seulement au sein d'une vie éthique pétrie de religiosité et immergée dans une vie politique ? Tentons de traiter ces questions en présentant la philosophie morale de Hegel dans son cadre systématique.

La philosophie morale de Hegel s'inscrit dans une philosophie de l'esprit et dans une philosophie de l'histoire. Elle est tout entière englobée dans une philosophie de l'esprit en ce sens que la moralité *(Moralität)* est envisagée par Hegel comme *un moment du développement conceptuel de l'esprit*. Elle repose sur une philosophie de l'histoire en ce sens que l'esprit, dont le développement complet comprend en lui, à titre de moment, la moralité, est lui-même de nature intrinsèquement historique, ou plutôt est conçu par Hegel comme *un accomplissement historique*. En quel sens la moralité est-elle le moment d'un développement conceptuel de l'esprit ? En quel sens est-elle liée fondamentalement à l'accomplissement historique de l'esprit ? Telles sont les deux questions qui sont au centre de la philosophie morale de Hegel. Afin de les traiter, il convient d'abord d'éclairer la distinction

que fait Hegel entre le développement *conceptuel* de l'esprit et l'accomplissement *historique* de l'esprit. En vue d'éclairer cette distinction, commençons par faire ressortir les traits principaux qui, d'après Hegel, caractérisent l'esprit.

L'esprit comme liberté

Par opposition à la matière, l'esprit est liberté. En tant que liberté, il est à la fois mouvement de dépassement *(Aufhebung)*, mouvement de réflexion ou visée de se comprendre, et mouvement de revenir vers son ipséité, vers ce qu'il est en soi, à savoir liberté. Tâchons de comprendre et de préciser brièvement le sens de cette conception de l'esprit comme liberté, et de la liberté comme mouvement de l'esprit qui revient vers ce qu'il a de plus propre, vers la liberté accomplie et la compréhension absolue de soi.

La liberté n'est pas une qualité parmi d'autres de l'esprit, qui serait du même rang que les autres qualités de l'esprit, car elle est la qualité sans laquelle les autres qualités ne subsisteraient pas. En ce sens elle est la substance de l'esprit. Par rapport à elle, toutes les autres qualités sont secondaires, inessentielles : elle est « la seule vérité de l'esprit ». Qu'elle soit la substance de l'esprit, donc la seule vérité de l'esprit, ne signifie pas que l'esprit soit une substance au sens d'un être abstrait ou immobile. Il n'est pas une entité qui planerait au-dessus des individus et en disposerait. Il n'est pas substantiel au sens d'une entité première subsistant par soi. Cependant il n'est pas non plus de l'ordre de l'accident : il n'est pas un accessoire des individus, une propriété seconde par rapport à des individus qui seraient des entités premières subsistant par soi. L'esprit n'est ni substance (fixe ou abstraite) ni accident ou attribut (des individus) mais plutôt une substance qu'il faut comprendre comme une subjectivité. Il est libre en tant que mouvement d'une subjectivité qui conquiert progressivement la liberté qu'elle est en soi, et qui acquiert parallèlement le savoir de ce qu'elle est, la compréhension de son être comme liberté.

La réalité de cette conquête de la liberté et de la compréhension de soi comme liberté, c'est-à-dire la réalité de l'esprit, ne se révèle jamais qu'à travers un mouvement, le mouvement à travers lequel les individus sont arrachés à leurs particularités immédiates et élevés vers l'universel. L'esprit est le sujet de ce mouvement, et non pas les individus, qui en sont cependant les agents ou les acteurs. Si rudimentaire ou élémentaire que soit une modalité de l'esprit, fût-elle aussi immédiate que la sensation ou le désir, elle atteste déjà la liberté de l'esprit en ce sens qu'elle atteste déjà un dépassement de l'immédiateté : elle est spirituelle (libre) précisément dans la mesure où elle trahit un tel dépassement *(Aufhebung)*, se révèle dans une non-coïncidence avec soi.

L'esprit se révèle dans un mouvement de dépassement, d'élévation vers l'universel, ce qui revient à dire, d'après Hegel, qu'il opère, à travers le dépassement dont il est le sujet, une conciliation : il est le mouvement de surmonter des oppositions. Quelle que soit sa modalité, l'esprit est une manière de dépasser l'opposition de l'un et du multiple, du même et de l'autre, de l'identité et de la différence, de l'intelligible et du sensible, de l'universel et du particulier, ou de l'infini et du fini, du divin et de l'humain, de l'absolu et du relatif, de l'au-delà et de l'ici-bas, de l'éternel et du temporel, ou encore du sujet et de l'objet. L'esprit réside dans une manière de concilier ces oppositions mais aussi de se comprendre, de comprendre que la réalité effective *(Wirklichkeit)* est cette conciliation qu'il opère, donc est mouvement de se découvrir dans la conciliation, et ainsi de se réconcilier avec lui-même.

L'esprit qui est pleinement spirituel est liberté entièrement réalisée, conciliation achevée des opposés, réconciliation avec lui-même dans une réalité qui est spirituelle de part en part, et par conséquent compréhension absolue de lui-même, de la réalité pleinement spirituelle. Mais il appartient aussi à l'esprit de n'être pas d'emblée accompli, pleinement spirituel, de se présenter dans des manifestations inaccomplies de lui-même. L'esprit est un mouvement de spiritualisation vers son accomplissement, vers un accomplissement de la liberté sous la forme d'une compréhension absolue de l'esprit par lui-même. Ce mouvement de l'esprit vers son ipséité, vers ce qu'il a de plus propre, vers son accomplissement, l'esprit l'effectue au cours de l'histoire humaine, mais aussi au cours d'un développement de lui-même, d'un développement de ses moments. Tandis que l'accomplissement *historique* de l'esprit (c'est-à-dire l'histoire de l'esprit vers son accomplissement) est un acheminement qui progresse à travers des époques, qui sont autant de figures de l'esprit, ou de mondes (le monde oriental, le monde grec, le monde romain...), le développement *conceptuel* de l'esprit, en revanche, se présente comme un parcours de différentes modalités de l'esprit présentées comme autant de moments, un parcours qui commence par les modalités les plus élémentaires, les plus immédiates (par exemple sentir, désirer, vouloir), se poursuit en passant par les modalités qui correspondent à des expressions objectives de l'esprit (par exemple le droit, la moralité, l'État), et s'accomplit enfin dans les expressions les plus élevées, celles qui traduisent la compréhension que l'esprit acquiert de lui-même (art, religion, philosophie). Mais qu'il s'agisse d'une modalité de l'esprit (c'est-à-dire d'un moment du développement conceptuel de l'esprit) aussi sommaire que la simple perception sensible d'une chose, ou d'une modalité aussi englobante que le droit, la moralité ou l'État, ou encore qu'il s'agisse d'une figure de l'accomplissement historique de l'esprit, fût-elle aussi immédiate que le monde oriental, chacune de ces manifestations de l'esprit est une expression de

la liberté, c'est-à-dire est intimement travaillée par un mouvement d'aller au-delà, par un mouvement de conciliation, par une visée de se réfléchir, de se comprendre comme réconciliation de l'esprit avec lui-même. Afin d'éclairer le sens que peut prendre la moralité envisagée comme moment du développement conceptuel de l'esprit, tentons de saisir de manière plus rigoureuse la distinction de l'esprit comme accomplissement historique et de l'esprit comme développement conceptuel de lui-même.

L'esprit comme développement complet de lui-même

Quand Aristote conçoit un développement de la Cité qui va des individus à la famille, des familles au village, des villages à la Cité, il décrit, d'après Hegel, un développement de différents moments de l'esprit, depuis ses modalités les plus élémentaires, les plus frustes, les plus naturelles, la relation de l'homme et de la femme en vue de la procréation, jusqu'à l'expression la plus élevée de la vie en commun. Quand Hobbes tente de comprendre les principes ultimes de l'État en présentant un développement qui commence par les facultés les plus rudimentaires, les plus immédiates (la sensation et la pulsion), qui s'élève ensuite vers l'individu « rationnel » (en allant de la sensation et de la pulsion jusqu'à la raison comme « calcul »), puis qui s'élève encore vers les individus « rationnels » qui entrent en conflit, puis vers les associations et les conventions, puis vers l'État, et qui s'élève enfin de l'État aux principes de l'Écriture, il décrit lui aussi, sans doute d'une manière plus complète qu'Aristote, mais moins « spéculative », les différentes étapes qui constituent, d'après Hegel, les moments d'un développement de l'esprit, depuis ses modalités les plus élémentaires, les plus naturelles, les plus immédiates, jusqu'à l'État considéré comme une fin nécessaire à l'accomplissement de l'homme. Qu'il s'agisse d'Aristote ou de Hobbes, ou de n'importe quel grand philosophe, chacun exprime en concepts l'esprit tel qu'il se développe en son époque. Aristote est strictement fidèle à l'esprit de la Cité grecque (à l'esprit qui a animé celle-ci jusqu'à Socrate) quand il présente la Cité comme une fin qui est première par rapport aux étapes du développement, et qui englobe les individus comme une totalité organique englobe ses parties. Hobbes est lui aussi strictement fidèle à la compréhension individualiste qui commence à se répandre à son époque quand il conçoit l'État comme une simple construction élaborée par des individus. Chaque présentation authentiquement philosophique du développement de l'esprit est fidèle à l'esprit de l'époque, et par conséquent seule la présentation philosophique de l'esprit *accompli*, tel qu'il est quand il a atteint son accomplissement au terme de son histoire, est une présentation du développement *complet* de l'esprit, d'un développement au sein duquel chaque moment révèle *son sens véritable et ultime*. Énumérons brièvement les étapes les plus importantes du développement complet de l'esprit, c'est-à-dire du développement philosophique à travers lequel l'esprit, arrivé au terme de son histoire, à son accomplissement, accède à la compréhension totale et absolue de lui-même. Ce développement philosophique complet s'achève, après une logique et une philosophie de la nature, sous la forme de trois développements successifs : l'esprit subjectif, l'esprit objectif, l'esprit absolu.

Tandis que l'esprit *subjectif*, pour le dire schématiquement et en simplifiant, renvoie aux modalités les plus élémentaires de la condition humaine, à l'esprit sous son aspect le plus naturel (que Hegel appelle justement l'esprit-nature), aux facultés qui définissent toute vie humaine prise individuellement, par exemple penser (sentir, imaginer, se souvenir, concevoir, raisonner) et vouloir (tendre à, désirer, choisir), *l'esprit objectif*, en revanche, désigne les formes spatio-temporelles ou socio-historiques dont se revêt l'esprit en tant que réalité d'un monde : le droit (les relations juridiques entre personnes), la moralité (les relations entre sujets autonomes qui visent l'universel) et enfin la « vie éthique » *(Sittlichkeit)*, entendue comme mœurs ou manières de vivre. Celle-ci, la vie éthique, se compose à son tour de trois moments, au cours desquels elle devient de plus en plus « spirituelle » (de plus en plus libre), à savoir les manières de vivre telles qu'elles se manifestent d'abord au sein de la famille, ensuite au sein de la « société civile » *(bürgerliche Gesellschaft)*, c'est-à-dire, en gros, au sein des relations socio-économiques, et enfin au sein de l'État, au sein de la vie politique. L'État représente le niveau spirituel le plus élevé de la vie éthique, qui est elle-même la forme la plus haute de l'esprit objectif. Cependant il témoigne d'une expression encore limitée de l'esprit, d'une liberté encore trop ancrée dans le terrestre, ou d'une spiritualité engagée d'une manière encore trop immédiate dans le monde. Comme toutes les autres modalités de l'esprit objectif (comme le droit et la moralité, comme l'organisation familiale et le domaine socio-économique), l'État est une sphère spirituelle non encore pleinement spirituelle car il se développe sans encore exprimer explicitement la connaissance de son développement, donc dans l'incompréhension de ce qu'il est. L'esprit accède à l'expression et à la compréhension de lui-même, à la compréhension de son développement objectif, quand il dépasse les limites de la simple objectivité, c'est-à-dire élève à la clarté du « pour-soi », ce qui, dans l'esprit objectif, restait encore enveloppé dans l'obscurité de l' « en-soi ». Ce passage, cette élévation de l'esprit objectif à l'esprit absolu, advient d'abord dans l'art, se forme ensuite dans la religion, s'accomplit enfin dans la philosophie. L'esprit accède à la compréhension de lui-même à travers une réflexion sur lui-même qui se développe d'abord de manière intuitive et sensible (l'art), ensuite de manière représentative (la religion), et

enfin de la manière qui est la plus adéquate à sa propre absoluité, à savoir de manière conceptuelle (la philosophie). Art, religion et philosophie ne sont donc pas dans la société comme les autres modalités ou moments de l'esprit, comme le droit, la moralité, l'organisation familiale, la sphère économique ou le domaine politique, ils ne sont pas simplement *dans* une figure historique de l'esprit, *dans* un monde, mais sont révélateurs du monde, d'une figure historique, de la compréhension qui est tacitement à l'œuvre dans la société, dans une figure historique, c'est-à-dire dans un monde. (On sait que c'est sur ce point fondamental que Marx s'opposera à Hegel : c'est la sphère économique, prétendra-t-il, et non pas des sphères d'ordre spirituel, qui est la partie révélatrice du comprendre qui caractérise l'ensemble.)

La philosophie est donc l'esprit sous sa forme la plus accomplie dans la mesure où elle a atteint elle-même le niveau philosophique le plus élevé, celui auquel elle accède justement quand elle présente le développement complet de l'esprit, au sein duquel chaque moment révèle son sens véritable et ultime. Autrement dit, la philosophie est le moment le plus élevé du développement complet de l'esprit en tant qu'elle est l'esprit qui se réfléchit dans le développement complet de soi. Elle est donc à la fois un moment du développement (le moment le plus élevé, le plus accompli) et la totalité du développement.

L'esprit comme accomplissement historique

La philosophie ne devient l'expression la plus haute de l'esprit, sous la forme d'un développement complet de l'esprit par lui-même, qu'à l'époque où l'esprit a atteint son accomplissement historique, c'est-à-dire quand il arrive au terme de son histoire. Toute l'histoire de l'humanité est pour Hegel cette histoire de l'esprit qui s'achemine vers son accomplissement, progresse, à travers une suite d'époques (qui sont autant de figures de l'esprit : le monde oriental, le monde grec, le monde romain, le monde chrétien médiéval, le monde moderne), vers la réalisation de la raison pratique dans l'État, et vers une réflexion sur soi à travers un développement complet de lui-même, sous la forme d'un système philosophique, c'est-à-dire d'une réalisation de la raison théorique. La réalisation de la raison pratique dans l'État, sous la forme de la Monarchie constitutionnelle, signifie, d'après Hegel, que la raison pratique (le règne de la liberté) n'est plus un idéal considéré comme irréalisable, ni même comme un idéal à réaliser : elle est devenue un principe effectivement réel *(wirklich)*. La réalisation de la raison théorique sous la forme d'un développement complet de l'esprit par lui-même signifie que la réalité en laquelle vivent les hommes est devenue spirituelle de part en part, et que cette réalité spirituelle est devenue transparente à elle-même, ne recèle plus aucune part qui resterait principiellement énigmatique ou secrète. En résumé, l'esprit atteint son accomplissement historique quand la rationalité est devenue effectivement réelle, et la réalité pleinement rationnelle. Toute l'histoire de l'esprit, toute l'histoire de l'humanité est orientée vers et par cet accomplissement, c'est-à-dire vers cette raison réalisée. Selon l'expression de Hegel : l'histoire de l'esprit, l'histoire universelle, est *l'histoire de la réalisation de la raison*.

De cette lente maturation de l'esprit vers son accomplissement, vers le règne de la raison absolue, de cette immense odyssée, il est possible, d'après Hegel, de donner un aperçu sommaire. Les Orientaux n'étaient pas libres car ils croyaient qu'*un seul est libre*, le despote. Les Grecs et les Romains ont pris conscience de la liberté, l'ont exaltée comme une des plus hautes facultés de l'esprit, accédèrent effectivement à la liberté, mais à une modalité imparfaite de celle-ci car ils croyaient que seulement *quelques-uns sont libres*, et non l'homme en tant qu'homme. C'est le christianisme qui a élevé à la conscience que l'homme est *libre en tant qu'homme*. Le principe de la liberté de l'homme comme tel est cependant resté une abstraction tout au long de la période médiévale, car il est resté enfermé dans la sphère de la religion. Il est encore resté une abstraction tout au long de l'époque moderne jusqu'à la Révolution française incluse car il s'est confondu avec le principe individualiste, d'après lequel l'homme comme libre en tant qu'homme, l'individu comme volonté libre, est l'individu atomique et celui-ci la figure la plus accomplie de l'homme. C'est seulement au lendemain de la Révolution française, quand l'État démocratique est devenu Monarchie constitutionnelle, que la liberté dans son sens le plus élevé est devenue réalité, que le principe de l'homme comme libre en tant qu'homme s'est délivré de son interprétation individualiste, s'est intégré au sein de l'État. Celui-ci s'est accompli sous la forme d'une Monarchie constitutionnelle, au sein de laquelle le principe de la liberté de l'homme comme tel, donc de la liberté individuelle, ou de la subjectivité de l'individu, a pu se développer pleinement sans faire place à la souveraineté des individus atomiques ou atomisés mais au contraire en faisant droit au développement de l'État comme universel qui englobe les individus. En quel sens l'État accompli, la Monarchie constitutionnelle, peut-il se développer en tant qu'universel qui englobe les individus (comme une totalité qui englobe ses parties) et simultanément intégrer en lui le principe de la liberté individuelle ? La question est au centre de la philosophie politique de Hegel. Elle est aussi, on va le voir, au centre de la philosophie morale de Hegel, car elle revient à demander en quel sens la moralité, qui suppose le principe de la liberté individuelle, est à la fois un moment *essentiel* du développement de l'esprit (une étape *indispensable* de l'accomplissement de l'État), et un *moment*, une étape de l'esprit objec-

tif, c'est-à-dire une expression de l'esprit destinée à être « dépassée » dans l'État.

Tel est l'esprit qu'il ne peut être objectivement, advenir et se déployer dans des manières de vivre, sans faire naître une expression de lui-même à travers laquelle il se comprend, ou une réflexion sur lui-même qui s'énonce de manière sensible et intuitive (l'art), représentative (la religion) et, éventuellement, conceptuelle (la philosophie). Ainsi les manières orientales de vivre, d'après lesquelles un seul est libre (donc n'est pas libre), les manières grecques et romaines de vivre, d'après lesquelles quelques-uns sont libres (donc ne sont pas libres), les manières chrétiennes de vivre, d'après lesquelles l'homme est libre en tant qu'homme, se traduisent chaque fois à travers une compréhension globale du monde. Tel est aussi l'esprit qu'il se réalise chaque fois à travers un dépassement qui est conciliation des opposés que sont par exemple le sensible et l'intelligible, le particulier et l'universel, le corps et l'âme, le multiple et l'un, l'humain et le divin, le sujet et l'objet. Se comprenant lui-même comme conciliation, l'esprit est réconciliation avec lui-même. Chaque figure historique de l'esprit exprime par conséquent, à travers l'art, la religion et éventuellement la philosophie, une manière de comprendre le monde qu'elle est, c'est-à-dire une manière de comprendre un mode de conciliation des opposés. C'est cependant à travers l'art que l'esprit grec (la manière grecque de concilier les opposés) trouve l'expression de lui-même la plus adéquate, à travers la religion (chrétienne) que l'esprit médiéval accède à la compréhension la plus adéquate de lui-même, et à travers la philosophie que l'esprit accompli trouve la seule expression de lui-même qui soit strictement fidèle à son absoluité.

Les expressions historiques de la moralité

Agir moralement, c'est agir par conviction personnelle et non pas par obéissance à une règle imposée de l'extérieur, qu'il s'agisse d'une règle religieuse, légale ou traditionnelle. La moralité suppose donc l'autonomie individuelle. La conscience morale *(Gewissen)* repose en effet sur la liberté individuelle ou sur ce que Hegel appelle le principe de la subjectivité des individus, c'est-à-dire sur le principe selon lequel chaque individu, chaque être humain, est en lui-même un sujet, c'est-à-dire une volonté individuelle. La conscience morale n'est pourtant qu'une forme limitée de la liberté, elle n'exprime qu'un moment du développement complet de l'esprit, c'est-à-dire du développement à travers lequel l'esprit se connaît absolument. Sous quelles formes s'exprime la moralité au sein des figures historiques de l'esprit, c'est-à-dire au sein des figures que présente l'esprit quand il est encore inaccompli, ne connaît encore qu'un développement incomplet de lui-même ? Limitons-nous au monde grec et au monde moderne, qui révèlent, d'après Hegel, deux compréhensions opposées de la moralité ou, plus précisément, deux incompréhensions opposées.

Platon et Aristote, d'après Hegel, expriment fidèlement la vérité de la Cité grecque quand ils la présentent comme une cité organique qui englobe les citoyens comme une totalité vivante englobe ses parties et qui, par là même, ne laisse aucune place au principe de la subjectivité, donc à la moralité. La Cité grecque ne laisse aucune place à la liberté individuelle, à la conscience morale, à la moralité, en ce sens, d'après Hegel, qu'en elle les individus sont en immédiate adéquation avec l'universel, qui réside lui-même non pas dans un principe extérieur mais dans les mœurs, dans une vie éthique *(Sittlichkeit)* qui s'accomplit d'une manière simplement organique. En d'autres termes, la Cité grecque englobe les citoyens comme si elle était leur seconde nature, comme si son unité organique était naturelle, immédiate.

C'est précisément parce que la Cité grecque forme une totalité organique apparemment naturelle, immédiate, que son esprit, l'esprit qui s'y développe objectivement, accède à la compréhension la plus adéquate de lui-même à travers l'œuvre d'art. Il reconnaît sa manière de concilier les opposés dans le mode de conciliation qu'opère toute œuvre d'art. Une œuvre d'art exprime la manière grecque de concilier les opposés, exprime l'esprit grec, car elle opère une conciliation *sensible* des opposés : elle est indissociablement sensible et intelligible, elle est l'union sensible, immédiate, intuitive de l'intelligible et du sensible, du divin et de l'humain, de l'Un et du multiple, de l'universel et du particulier, de la même manière que la vie au sein de la Cité grecque se manifeste dans des mœurs, des habitudes qui constituent une union indissoluble, immédiate, sensible, de l'universel (la loi) et des inclinations particulières des individus. De même que l'œuvre d'art n'est pas l'imitation d'un modèle qui serait extérieurement imposé, de même les manières de vivre au sein de la Cité grecque ne se règlent pas sur des normes qui leur seraient imposées de l'extérieur. De même que la part sensible de l'œuvre est au cœur même de celle-ci comme une donnée essentielle immédiatement acceptée, de même des oppositions sensibles ou « naturelles » (citoyen-barbare, citoyen-femme, citoyen-esclave) sont au cœur de la Cité grecque ou du monde grec comme des données essentielles immédiatement assumées. De même que la part sensible de l'œuvre est immédiatement pénétrée par un sens, de même les données sensibles ou « naturelles » du monde sont spontanément animées par un universel. L'esprit grec tel qu'il se développe objectivement dans la Cité se reconnaît et se comprend dans l'œuvre d'art car il découvre en elle la conciliation sensible qu'il accomplit tacitement. C'est donc précisément en tant qu'elle est belle (qu'elle réalise une conciliation sensible) que la Cité grecque ne laisse aucune place à la liberté individuelle, à l'autonomie des individus, à la

conviction personnelle, à la conscience morale, au principe de la subjectivité, donc à la moralité.

Certes, le principe de la subjectivité s'est affirmé au cœur même de la Cité grecque. Il est soudainement apparu sous les traits de Socrate. Socrate est en effet le philosophe qui a introduit sur la place publique la mise en question des traditions, des mœurs, des habitudes au nom même de la conviction personnelle. Il a dès lors incarné l'idée de l'individu comme conscience morale, comme sujet autonome, comme vouloir individuel, comme initiative singulière. C'est précisément parce que la Cité était de nature simplement ou immédiatement organique qu'elle était structurellement incapable d'accueillir en elle une volonté libre, et que celle-ci ne pouvait s'intégrer en elle. Elle ne pouvait accueillir et absorber en elle Socrate car, dès lors qu'il prenait ses distances à l'égard des mœurs, des habitudes, des coutumes, il apparaissait pour elle comme une volonté séparée de l'universel, donc arbitraire. Au sein d'une Cité qui se comprend comme naturellement organique, comme la seconde nature des individus, la volonté libre ne peut sembler qu'une volonté arbitraire, et le principe de la subjectivité est d'emblée interprété comme le principe de la liberté arbitraire ou du caprice individuel. Une volonté libre ne peut accepter de s'intégrer dans une telle Cité car, par là même que l'universel s'y identifie aux mœurs, aux coutumes, aux traditions, il ne peut être suivi par conviction personnelle et par conséquent apparaît à la conscience individuelle qui se veut libre comme un universel arbitraire. En tant que volonté libre et conscience morale, Socrate ne pouvait se soumettre à la Cité et celle-ci, en tant que Cité immédiatement organique, ne pouvait que le rejeter en dehors d'elle.

Dès que la contestation de Socrate se fit entendre au sein de la Cité grecque, celle-ci, incapable d'accueillir en elle une volonté qui prétend agir par conviction personnelle, choisir par elle-même ses propres règles, donc incapable d'intégrer en elle le principe de la subjectivité, fut contrainte d'affirmer explicitement l'exclusion de ce principe, c'est-à-dire d'exclure ce qui, dans la Cité présocratique, était exclu sans même que l'exclusion soit affirmée, ou ce qui en était absent sans même que cette absence soit le résultat d'une exclusion. Strictement fidèles à l'esprit de leur Cité, Platon et Aristote ont, d'après Hegel, explicitement exclu de leur Constitution politique le principe de la subjectivité, exprimant en concepts le sens d'une exclusion qui, dans leur Cité, s'affirmait explicitement (depuis la condamnation de Socrate) mais dans l'ignorance de son sens.

L'esprit du citoyen de la Cité présocratique n'était pas un esprit en tant qu'individu, en tant que volonté libre, en tant que conscience morale : il se confondait immédiatement avec l'esprit de la Cité. Pourtant, en un sens, chaque être humain est en soi une volonté libre, une conscience morale. Les citoyens de la Cité présocratique s'ignoraient comme volontés individuelles libres, et par conséquent n'étaient pas des individus dont la volonté est libre, donc étaient incapables d'épouser le point de vue de la conscience morale. Ils étaient néanmoins potentiellement ou virtuellement des volonté libres capables d'agir moralement. C'est la raison pour laquelle Socrate fut entendu. Non seulement il fut entendu, mais il éveilla ceux qui l'écoutèrent à la conscience de leur volonté comme volonté individuelle libre. Après la mort de Socrate, la Cité grecque, ne pouvant ni intégrer en elle les volontés individuelles ni les étouffer, fut lentement emportée vers sa dissolution.

Par opposition à l'esprit de la Cité grecque, l'esprit moderne affirme le principe de la subjectivité des individus. Cette affirmation se répand au sein même des différentes modalités de l'esprit objectif – dans le droit, la moralité, la vie politique – avant de se traduire et de se comprendre dans l'art, la religion et la philosophie. Elle prend d'abord le sens d'une affirmation exclusive (le principe de la subjectivité est érigé en fondement ultime et unique) et ensuite, au lendemain de la Révolution française, elle se concilie avec l'affirmation du principe de la substantialité de l'État, c'est-à-dire avec le principe d'après lequel l'État est une totalité qui englobe les individus et tous les moments de l'esprit objectif (le droit, la moralité, la famille, la société civile) comme des parties d'elle-même. Quand cette conciliation se forme, quand le principe de la subjectivité se développe sans renier le principe de la substantialité de l'État, et celui-ci sans renier celui-là, l'esprit atteint son accomplissement, donc tous les moments de l'esprit objectif révèlent leur véritable sens, lequel peut s'exprimer et se comprendre d'une façon adéquate dans le développement philosophique complet de l'esprit. En quel sens l'affirmation exclusive du principe de la subjectivité représente-t-elle une expression inaccomplie de l'esprit ?

L'affirmation exclusive du principe de la subjectivité, c'est-à-dire en un mot, l'individualisme, s'exprime philosophiquement à travers l'idée centrale d'après laquelle ce n'est pas l'esprit comme principe substantiel (entendre : comme principe qui déborde et transcende les individus pris isolément) qui est premier et fondement, mais au contraire l'individu singulier comme volonté libre. Autrement dit, ce n'est pas l'esprit qui anime les individus et les arrache à leurs particularités immédiates, mais ceux-ci qui fabriquent l'esprit en s'arrachant eux-mêmes à celles-ci, par l'acte souverain de leur volonté individuelle.

Cette conception philosophique, qui exprime en concepts l'attitude individualiste qui prend naissance à l'aube de l'époque moderne, se traduit dans la philosophie politique par l'idée que l'État est issu d'un contrat, et dans la philosophie morale par l'idée que la moralité est le moment le plus élevé de l'esprit objectif, ou qu'elle est comme

la sphère en laquelle l'homme révèle son humanité de la manière la plus authentique et la plus explicite. Dans le domaine de la philosophie politique, la conception individualiste s'exprime d'abord chez Hobbes et Locke, ensuite d'une manière plus radicale chez Rousseau, Kant et Fichte. Dans le domaine de la philosophie morale, elle trouve son expression la plus explicite chez Kant et Fichte. Or Hegel prétend qu'elle est aux antipodes d'une compréhension vraie de l'esprit ou, d'après ses propres termes, qu'elle est dépourvue de toute pensée spéculative.

La pensée individualiste est dépourvue de toute pensée spéculative car elle procède d'une manière qui la rend incapable de comprendre ce qu'est l'esprit. Elle ne peut saisir la réalité de l'esprit car elle ne peut le concevoir comme conciliation, comme union du particulier et de l'universel, du sensible et de l'intelligible. Elle ne peut appréhender l'esprit comme conciliation précisément parce qu'elle commence par séparer : elle sépare la volonté particulière de la volonté générale, elle sépare le sensible de l'intelligible. Elle prétend certes relier *ensuite*, mais ne peut que relier les uns aux autres des éléments qu'elle a préalablement défigurés en les isolant les uns des autres. Ainsi des volontés particulières isolées les unes des autres, par conséquent dépourvues de toute visée universelle, donc arbitraires, ne pourraient-elles jamais engendrer l'universel *à partir d'elles-mêmes*. En effet, une volonté qui serait première par rapport à l'universel ne serait que pulsion vitale, comme l'a justement reconnu Hobbes, ou serait alors *naturellement* libre, comme le suggère Locke. Mais il est absurde de prétendre soit que l'esprit (l'universel, la liberté, le dépassement de l'immédiateté, le comprendre) puisse naître d'une pulsion biologique, soit qu'il soit lui-même de l'ordre de la nature, que la liberté puisse être naturelle comme si l'émergence de l'esprit, la liberté, ne signifiait pas le dépassement de la nature.

De même que la Cité organique ne pouvait voir en Socrate qu'une volonté séparée de l'universel, donc arbitraire, de même les volontés individuelles modernes ne pouvaient voir dans l'État qu'une universalité qui les limite, donc arbitraire. Certes, elles n'ont pas prétendu exclure cette limitation : dans la mesure où elles se savaient arbitraires, elles devaient reconnaître le principe d'une limitation de leur liberté afin d'éviter qu'elles ne se détruisent mutuellement ; et dans la mesure où elles concevaient l'autonomie morale comme l'expression la plus haute de la liberté, elles devaient accepter cette limitation afin que chacune soit protégée contre l'arbitraire des autres et dès lors puisse accéder à la liberté morale. Mais que l'État soit le moyen de la survie (Hobbes) ou le moyen de l'exercice libre de la moralité (Kant, Fichte), il reste perçu comme un moyen, comme un universel qui limite les libertés individuelles et qui dès lors doit être fabriqué par les individus en vue des fins qu'ils se proposent eux-mêmes. De même que la Cité organique grecque excluait comme incompatible avec son unité organique le principe de la subjectivité, l'excluait tacitement (avant Socrate) ou explicitement, de même les volontés individuelles modernes ont exclu le principe de la substantialité de l'universel, c'est-à-dire le principe selon lequel l'universel a un contenu qui dépasse ou transcende ou englobe le savoir et le vouloir individuels. Or cette exclusion par les volontés individuelles du principe de la substantialité de l'État se retourne contre elles : elle conduit à la destruction du fondement de toute vie humaine, à savoir de l'esprit comme universalité substantielle, et par conséquent à la destruction des volontés individuelles elles-mêmes. Telle est, comme on le sait, l'interprétation hégélienne de l'expérience de la terreur engendrée par la Révolution : quand les individus se sont laissés séduire par le principe individualiste, quand ils se sont crus le fondement et le but ultime de l'État, ils ne pouvaient plus tolérer le principe de la substantialité de l'universel, ni accepter, par conséquent, leurs diverses appartenances à des universels ou des sphères qui les englobent : classe, corporation, religion, famille, État. À travers la destruction de ces sphères, des ces universalités, ils ont cependant éprouvé la perte de leurs particularités, de leurs identités d'appartenance, comme une perte de leur humanité, et comprirent par cette épreuve, ressentie comme une épreuve de leur propre mort, que la véritable liberté n'était pas limitée mais engendrée par l'universalité substantielle. Pressentant leur propre mort dans la perte de toute appartenance à un universel qui les déborde, les englobe, ils sont revenus d'eux-mêmes, mais sous l'effet de la peur de la mort, au sein de sphères spirituelles, comprenant désormais que leurs particularisations, leurs appartenances à des universalités substantielles, est une condition de leur universalisation.

Toutefois, en se rangeant sous des sphères spirituelles qui les universalisent en les particularisant, ou qui les humanisent en les englobant, les individus ne renoncèrent pas au principe de la subjectivité, ni à l'exercice de la moralité. Tout au contraire : ils accédèrent à l'exercice le plus authentique de la moralité par ce retour au sein de l'État reconnu comme universalité substantielle, c'est-à-dire au sein des sphères spirituelles englobantes.

La moralité comme moment du développement complet de l'esprit

Quand l'esprit atteint son accomplissement, c'est-à-dire quand l'esprit subjectif s'accomplit dans la volonté libre de l'individu, quand l'esprit objectif s'accomplit dans l'État devenu Monarchie constitutionnelle, et quand l'esprit absolu s'accomplit dans la philosophie devenue savoir absolu, la moralité (de même que tous les autres moments du développement conceptuel de l'esprit) se révèle dans son sens véritable et ultime car elle

apparaît par rapport aux moments de l'esprit qu'elle dépasse, par rapport à ceux qui la dépassent, donc se montre dans son véritable degré de spiritualité. Elle est alors comprise comme une expression de l'esprit (de la liberté) plus élevée que les moments de l'esprit subjectif mais moins élevée que les moments de l'esprit absolu, et comme une expression de l'esprit objectif plus élevée que le droit mais moins élevée que la vie éthique.

Que la moralité soit une expression spirituelle plus élevée que les moments de l'esprit subjectif signifie qu'elle n'est pas simplement une modalité de l'esprit qui est présente en toute vie humaine prise isolément, considérée indépendamment de l'histoire et des relations sociales, mais qu'elle s'incarne concrètement dans des relations que les hommes ont appris à nouer entre eux au cours de leur histoire. Qu'elle soit une modalité de l'esprit moins élevée que l'art, que la religion ou la philosophie signifie qu'elle peut se déployer sans accéder par elle-même à la compréhension du mode de conciliation qu'elle opère entre le particulier et l'universel, entre la volonté individuelle et la volonté universelle, ou, autrement dit, que la morale est une conduite ou une attitude qui se manifeste dans le monde avant d'être une philosophie. En quel sens la conduite ou l'attitude morale témoigne-t-elle d'un degré de spiritualité ou de liberté plus élevé que le droit mais moins élevé que la vie éthique ?

La moralité suppose et exige une plus grande liberté que le droit en ce sens que le règne du droit pourrait s'établir en se fondant sur une obéissance à laquelle les individus pourraient consentir indépendamment de leur conviction personnelle. Autrement dit, les obligations juridiques peuvent s'exécuter en vertu d'une nécessité extérieure, tandis que les devoirs moraux se fondent sur un vouloir subjectif (sur l'individu qui se veut sujet de son action). Il en résulte que la conformité de l'action au droit n'exige pas une bonne intention, peut même aller de pair avec une intention méchante, tandis que la conformité de l'action à la moralité ne peut résider dans son apparence extérieure, elle suppose une disposition d'esprit. Certes, l'action peut aussi se conformer au droit en raison d'un mobile moral, à savoir le respect du droit, mais l'action n'est alors plus seulement juridique mais juridique et morale. En résumé, dans le droit, l'individu libre est seulement une personne, alors que dans l'action morale il accède à la dignité d'un sujet. Préserver cette subjectivité de l'homme, en faire un but de la volonté, voilà l'attitude proprement humaine conquise au cours de l'époque moderne, certes anticipée par le christianisme mais érigée en un droit seulement au sein de l'État moderne, à savoir *le droit du sujet de soumettre à l'examen de sa conscience tout ce qui prétend être reconnu comme obligatoire*. Comment ce droit peut-il être protégé au sein de l'État devenu Monarchie constitutionnelle, c'est-à-dire de l'État qui prétend englober les individus et les moments de l'esprit objectif comme une totalité englobe ses parties ? En quel sens le principe de la subjectivité peut-il se développer sans entrer en conflit avec le principe de la substantialité de l'État ? Ou encore : en quel sens la moralité est-elle une expression de l'esprit moins élevée que la vie éthique, dont l'État représente l'accomplissement ?

À vrai dire, Hegel ne prétend pas simplement que l'État accompli sous la forme d'une démocratie devenue Monarchie constitutionnelle est un État en lequel se réaliserait un compromis entre le principe de la subjectivité des individus et le principe de la substantialité de l'universel. Il va jusqu'à soutenir que ce compromis n'est pas simplement un compromis, c'est-à-dire un accord qui rendrait possible la compatibilité des deux principes par leur limitation réciproque, mais une conciliation ou une « union prodigieuse » *(ungeheure Vereinigung)* par laquelle le développement d'un principe renforce le développement de l'autre : loin de porter atteinte à la substantialité de l'État moderne (donc à son caractère organique), l'exercice des libertés individuelles la renforce, et loin de limiter cet exercice, la substantialité de l'État moderne (donc son caractère organique) le favorise.

Que le principe de la subjectivité puisse se développer complètement au sein de l'État moderne sans nuire à la substantialité de celui-ci mais au contraire en la renforçant, c'est précisément ce qu'exprime Hegel en soutenant que la moralité est un moment essentiel du développement de l'esprit objectif vers l'État. La moralité est un moment *essentiel* non pas parce qu'elle traduirait la manière la plus élevée d'actualiser l'essence de l'homme, comme l'ont cru, d'après Hegel, Kant et Fichte, qui ont érigé le principe de la subjectivité en principe suprême, mais parce qu'elle est une étape nécessaire du développement de l'esprit : là ou l'esprit objectif ne comprend pas en lui la moralité, ne fait pas droit à la liberté individuelle, ne reconnaît pas le principe de la subjectivité, comme c'était le cas chez les Orientaux et chez les Grecs à l'époque de la Cité, il ne peut accéder à son accomplissement, à sa pleine liberté, à la compréhension absolue de lui-même. Dans quelle mesure cependant peut-il « dépasser » le cadre de la moralité sans renier le principe de l'individu comme conscience morale ?

La vie éthique représente pour Hegel une expression de l'esprit plus spirituelle, plus libre que la moralité, car elle témoigne d'une conciliation plus intime du particulier et de l'universel, du sensible et de l'intelligible. Certes, agir moralement, c'est agir librement, ou par conviction personnelle. Mais c'est aussi, comme le soulignait Kant, soumettre les inclinations sensibles, les penchants naturels plus ou moins spontanés, à un principe qui leur est extérieur. L'action morale suppose en effet une absence de calcul, un désintérêt, mais aussi la répression d'un intérêt ressenti *de manière sensible* : un désintérêt spontané, immédiat, retire-

rait à l'action son caractère moral. La vie éthique atteste une plus grande spiritualisation précisément en ce sens qu'elle est *spontanément désintéressée*. Dès qu'elle se manifeste dans les manières de vivre au sein de la famille, la vie éthique atteste un désintéressement spontané dans la mesure où ce n'est nullement en surmontant un intérêt particulier – mais non plus par intérêt – que s'exécutent les obligations familiales, mais par amour et confiance. Toutefois, cette conciliation qui règne au sein de la vie familiale conserve en elle une immédiateté comparable à celle qui caractérisait, d'après Hegel, la Cité organique grecque : c'est une conciliation encore sensible, intuitive. Cette immédiateté est dépassée au sein de la société civile et de la vie politique. Comment s'opère la conciliation objective la plus élevée, la conciliation politique, si elle ne repose ni sur une limitation des pulsions naturelles en vue de préserver les intérêts égoïstes (comme le croyait Hobbes), ni sur la répression des intérêts particuliers en vue de préserver l'intérêt général et l'exercice de la moralité (comme le croyaient Rousseau, Kant ou Fichte), ni sur l'amour ou la confiance, c'est-à-dire sur un désintérêt immédiat ou spontané (comme le croyaient les romantiques) ? Sans entrer dans cette question qui relève plus de la philosophie politique de Hegel que de sa philosophie morale, tentons d'indiquer brièvement en quel sens il conçoit le rapport de la moralité à l'État.

Dire que la moralité est un moment du développement de l'esprit objectif, c'est dire qu'elle est une étape destinée à être « dépassée », donc à s'effacer dès lors que les hommes se situent au sein d'une expression plus élevée de la spiritualité. On comprend aisément en quel sens elle n'a plus cours au sein de la famille. On peut aussi comprendre en quel sens elle se laisse absorber par les mœurs là où la vie en commun n'est pas ressentie comme une limite de la liberté individuelle mais comme sa condition. Mais comment pourrait-elle s'effacer au sein d'un État qui laisse se développer complètement le principe de la subjectivité ?

La moralité ne peut régir la vie éthique, elle ne peut être ni au principe de l'organisation familiale, ni au principe de la vie sociale, ni au principe de l'État, non pas au sens où la vie privée, la vie sociale et la vie publique pourraient s'accomplir en allant à l'encontre des principes moraux. Tout au contraire, la moralité est un moment de leur accomplissement. Elle est néanmoins un moment dépassé par la vie éthique car celle-ci se déploie nécessairement d'une manière qui échappe au jugement de l'individu considéré comme une volonté individuelle, c'est-à-dire, pour Hegel, comme une entité isolée ou atomique. Tel est sans doute le présupposé le plus fondamental de la philosophie morale et de la philosophie politique de Hegel : le point de vue de l'individu, fût-il celui de la conscience morale, est un point de vue « atomistique » qui, comme tel, ne peut régir la vie éthique, qu'il s'agisse de la vie familiale, où l'individu est immédiatement absorbé par la communauté, de la vie sociale, où l'individu est animé par des mœurs, ou de la vie politique, où l'individu est englobé par l'État.

Certes, Hegel admet que le citoyen n'est pas seulement membre d'une corporation, d'un ordre, d'un état *(Stand)* mais qu'il est aussi conscience de l'universel. Toutefois, il précise que celle-ci restera « vide » (visée d'une universalité vide) si elle ne se laisse pas remplir par des particularités qui relèvent de son appartenance à un état *(Stand)* ou à une sphère spirituelle particulière. Jamais, ajoute Hegel, l'individu ne peut s'exprimer au sein de l'État en tant qu'individu *singulier* car ce serait nécessairement introduire dans l'État le point de vue atomistique ou abstrait. L'individu singulier est assurément abstrait puisqu'en tant que singulier il n'appartient pas à une famille, à un état, ou à un État, donc n'est pas particularisé. Mais est-il pour autant atomique ? Ne peut-on concevoir une singularisation qui soit une départicularisation (un retrait hors de toute sphère particulière, de toute universalité englobante) sans être néanmoins une atomisation ou une déshumanisation ? Autrement dit : le citoyen qui ne parle ni en tant que membre d'une famille, ou d'une profession, ou d'une association, ou d'une classe, ou d'une religion, ou d'une nation, ni en tant que membre d'un groupe quelconque, qui se présente donc en tant qu'il est inidentifiable, inclassable, *irréductible à une identité d'appartenance*, qui apparaît par conséquent en tant qu'individu singulier, parlant en son propre nom, se montre-t-il nécessairement, comme Hegel le croyait (mais aussi la plupart des romantiques et des libéraux) sous l'aspect d'un individu égoïste et arbitraire ? L'élévation au-dessus de l'égoïsme et de l'arbitraire suppose-t-elle l'effacement de la singularité derrière les particularités que confèrent les appartenances ?

Que la conscience morale soit une conscience individuelle et par là même une conscience atomique, tel est le présupposé qui fonde toute la critique que Hegel adresse à la philosophie morale de Kant : celle-ci, d'après Hegel, a exprimé le sens véritable et authentique de la moralité, à ce « détail » près qu'elle l'a élevée à l'expression la plus haute de l'esprit alors qu'elle n'est qu'un moment destiné à être dépassé dans la vie éthique.

Encore importe-t-il de préciser que la moralité est dépassée dans l'État dans la mesure où celui-ci a accompli la raison pratique, c'est-à-dire dans la mesure où le principe selon lequel l'homme est libre en tant qu'homme a pénétré les mœurs.

● *Werke in 20 Bänden*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970 (en particulier les vol. I *(Frühe Schriften)*, 2 *(Jenaer Schriften)*, 3 *(Phänomenologie des Geistes)*, 7 *(Grundlinien der Philosophie des Rechts)*, 10 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III) et 12 *(Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte)*. — *Hegels theologische Jugendschriften*, éd. H. Nohl, Tübingen, 1907 (rééd.,

Francfort, Minerva, 1966). — *Jenaer Realphilosophie (1805-1806)*, Hambourg, Felix Meiner, 1969. — *Die Vernunft in der Geschichte*, Hambourg, Felix Meiner, 1955. — **Trad. fr. :** *Premiers écrits (Francfort, 1797-1800)*, trad. O. Depré, introd. R. Legros, Paris, Vrin, 1996. — *Système de la vie éthique*, prés. et trad. J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976. — *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972. — *La « Realphilosophie » d'Iéna (1805-1806)*, comm. et trad. J. Taminiaux, in *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, Paris, Payot, 1984 ; *Phénoménologie de l'esprit*, prés., trad. et notes G. Jarczyk & P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993. — *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III : *Philosophie de l'esprit*, prés. et trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988. — *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 1998 ; *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999. — *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1946. — *La Raison dans l'histoire*, trad. Papaioannou, Paris, UGE « 10/18 », 1965.

► AVINERI S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Univ. Press, 1972. — BOURGEOIS B., *Hegel. Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001. — GUÉROULT M., « Les déplacements de la conscience morale selon Hegel », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971. — LÉCRIVAIN A., *Hegel et l'éthicité*, Paris, Vrin, 2001. — MABILLE B., *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999. — NANCY J.-L., *Hegel*, Paris, Hachette, 1997. — PEPERZAK A., *Le Jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Nijhoff, 1960. — PÖGGELER O., « L'éthique dans la philosophie pratique de Hegel », in *Études hégéliennes*, Paris, Vrin, 1985. — ROSENZWEIG F., *Hegel et l'État*, trad. et prés. G. Bensussan, Paris, PUF, 1991. — SIMHON A., *La Préface de la phénoménologie de l'esprit de Hegel. De la Préface de 1807 aux Recherches de 1809*, Bruxelles, Ousia, 2003. — STANGUENNEC A., *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF, 1985. — TAYLOR C., *Hegel*, Cambridge, Univ. Press, 1975. — WALSH W. H., *Hegelian Ethics*, New York, Saint-Martins, 1969. — WILDT A., *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart, Klett Cotta, 1982. — WOOD A., *Hegel's Practical Thought*, New York, Cambridge Univ. Press, 1990.

Robert LEGROS

→ *Communauté ; Droits ; Pascal ; Reconnaissance ; Société ; Travail*

HEIDEGGER Martin, 1889-1976

Présenter la pensée heideggérienne de l'éthique comporte une triple difficulté dont on ne peut éviter d'exposer au moins brièvement les termes.

Tout d'abord, l'engagement nazi de Heidegger, puis son silence presque total sur les camps, marquent sa mémoire d'une flétrissure morale qui a pu sembler à beaucoup invalider toute proposition éthique de sa part, voire l'intégralité de sa pensée. L'analyse de ces données n'est pas notre objet. On se limitera à poser ceci : de la faute morale à un certain style ou à une certaine conduite du métier intellectuel (et à travers toute l'œuvre), la conséquence est bonne ; mais elle n'est pas bonne lorsqu'il s'agit de la logique par laquelle une pensée a voulu analyser ce qui constitue l'homme comme celui par qui l'« être » a originellement pour « sens » (ou pour *ethos*) le choix et la conduite de l'existence. Que cette pensée n'ait pas été à la hauteur de la dignité *(Würde)* qu'elle prenait ainsi pour thème, cela doit encore donner à penser. Mais ce n'est possible qu'à partir d'elle (et sans oublier de se demander à quelle attente éthique précise voulait répondre l'engagement politique).

Indépendamment de la considération précédente, on a cru pouvoir contester toute dimension éthique à la pensée de Heidegger, en s'appuyant sur sa propre récusation de l'éthique comme « discipline », sur l'absence corrélative d'une « philosophie morale » dans son œuvre, et sur son refus de toute interprétation morale de l'analytique du *Dasein*. Seule une lecture aveugle, ou une absence de lecture, a pu croire Heidegger étranger à la préoccupation éthique. Au demeurant, il existe désormais assez de travaux pour ruiner ce préjugé. Nous nous contenterons donc de préciser ceci : il n'y a pas de « morale » chez Heidegger si on entend par là un corps de principes et de fins pour la conduite, fixé par autorité ou par choix, collectif ou individuel. Mais aucune philosophie ne fournit ni n'est par elle-même une « morale » en ce sens. La philosophie n'est pas chargée de prescrire des normes ou des valeurs : elle doit en revanche penser l'essence ou le sens de ce qui fait l'*agir* comme tel, c'est-à-dire de ce qui le met en position d'avoir à choisir des normes ou des valeurs.

La troisième difficulté est antinomique de la précédente. Si l'éthique constitue, de manière paradoxale, à la fois un thème discret, effacé, dans l'œuvre de Heidegger, et « une préoccupation constante, une direction de marche » de sa pensée (D. Battini, *Contratto*, p. 197), alors c'est à un examen général de cette pensée qu'il faudrait se livrer. De fait, nous aurons à montrer à quel point la « pensée de l'être », qui est bien le titre majeur et même unique de cette pensée – n'est pas autre chose qu'une pensée de ce que Heidegger a nommé l'« éthique originelle », et qu'elle l'est donc de part en part, dans tous ses développements. En particulier, on montrerait sans peine que le fameux « tournant » (la *Kehre*), dont la caractérisation la plus concise est celle-ci : « Passage de l'onto*logie* à l'*onto*logie » (selon les termes des *Beiträge*), correspond au fond à une accentuation, à une aggravation ou à un « pli » du motif éthique. À quoi ne fut pas étrangère, on peut le supposer, une réflexion silencieusement tendue et agitée par le fourvoiement national-socialiste. Autant, par conséquent, il est exclu de mettre à part une « philosophie morale » de Heidegger – pour des raisons de droit –, autant il est exclu – pour des raisons de fait qui tiennent à l'économie d'un dictionnaire – de parcourir l'œuvre de Heidegger. On se limitera donc à expliciter le propos fondamental du texte dans lequel est mis au jour

le motif de l'« éthique originelle », c'est-à-dire la *Lettre sur l'humanisme.* On y rattachera quelques rappels essentiels de ce qui frayait la voie à ce motif dans *Être et Temps* et dans *Kant et le problème de la métaphysique.*

La « Lettre sur l'humanisme »

La *Lettre sur l'humanisme* s'annonce avec force et netteté, dès sa première phrase, comme une réflexion sur l'*agir.* De manière très claire, la question de l'humanisme est pour Heidegger la question de ce qu'est l'homme (de son *humanitas*) en tant qu'il a à agir ou à « se conduire ». Mais ce qu'est l'homme en tant qu'il a à agir n'est pas un aspect particulier de son être : c'est son être même. Si le Dasein est l'étant pour lequel « il s'agit dans son être de cet être » (*ET,* 12), c'est que ce « il s'agit de » ne met pas en jeu un simple intérêt théorique ou spéculatif. Il détruit plutôt la supposée autonomie d'un tel intérêt. Si, dans le Dasein, il s'agit de l'être, c'est parce que l'être, en tant que l'être du Dasein, y *est* l'enjeu de sa conduite, et que sa conduite est la mise en jeu de l'être.

Ce point de départ pourrait encore être énoncé de la manière suivante : parce que la différence de l'être et de l'étant n'est pas une différence d'être (elle n'est pas la différence de deux genres d'être de l'étant), elle n'est pas une différence entre deux réalités, mais elle est la réalité du Dasein en tant qu'il est en lui-même, de lui-même, ouvert et appelé à un rapport essentiel et « actif » avec le propre fait d'être. Ce rapport est celui du *sens.* Dans le Dasein, il s'agit de donner sens au fait d'être – ou plus exactement, dans le Dasein le fait d'être est : faire sens. Ce « faire sens » n'est pas théorique, ni pratique en un sens opposé au théorique. Car le savoir, ou la compréhension de l'être en tant que sens, est identiquement l'agir du sens, ou l'agir comme sens. Être, c'est faire sens.

Mais ce « faire » n'est pas un « produire ». Il est, précisément, agir, ou se conduire. La conduite est l'accomplissement (*vollbringen,* 27) de l'être. En tant que conduite du sens, ou de sens, elle est essentiellement « pensée ». L'agir essentiel est la pensée. Mais cela ne referme pas l'agir sur une « pratique (seulement) théorique ». Si la *Lettre,* avec bien d'autres textes, paraît circonscrire l'agir – et avec lui l'éthique originelle – à une activité qu'on serait porté à dire abstraite, spéculative et « active » par métaphore (celle des « penseurs » et des « poètes »), c'est par l'effet d'une lecture insuffisante. En réalité, la « pensée » est le nom de l'agir parce que dans l'agir il y va du sens. La pensée (et/ou la poésie) n'est pas une forme excellente de l'agir, qui serait préférable à d'autres, mais c'est ce qui, en tout agir, met en jeu le sens (de l'être) sans lequel il n'y aurait pas d'agir. C'est bien pourquoi l'agir en tant que pensée – mise en jeu du sens – est « désiré » par l'être. Ce désir est amour (34) en tant que pouvoir (*mögen,* 34). L'être désire la pensée. Il la désire en ce que la pensée peut accomplir le sens qu'il est. Ce que nomme la pensée, c'est ceci : que le sens se désire comme son propre agir.

Cela signifie que l'être en tant que le fait de l'être – le fait qu'il y a quelque chose en général – constitue par lui-même le désir que ce fait soit accompli (déployé, agi) en tant que sens. Mais il faut bien entendre cette proposition dans toute sa radicalité. Il n'y a pas d'abord un fait brut (l'être de l'étant, le « il y a »), puis un désir de sens (pour cet être). Car dans ce cas, le sens, l'agir et l'éthique devraient venir après et d'ailleurs que du fait de l'être. Or d'une part l'être n'est pas un « fait » en ce sens – il n'est pas quelque chose de donné, mais il est qu'il y a don –, et du sens ne peut pas lui être conféré comme une signification qu'on lui apporterait d'ailleurs. D'autre part, le sens conçu comme signification conférée ou trouvée en sus de l'être lui-même ne pourrait pas être proprement le sens *de* l'être, et encore moins l'être lui-même en tant que sens. Or il est établi par *Être et Temps* ([*ET*], 152) que « le sens de l'être ne peut jamais être mis en opposition à l'étant ou à l'être comme “fond” portant de l'étant, car le “fond” n'est lui-même accessible que comme sens, celui-ci serait-il même l'abîme de l'absence de sens ».

Le fait de l'être, ou le fait d'être – en tant que Dasein – est *eo ipso* désir, pouvoir et amour (pouvoir-amour) du sens. Mais la donnée, ou la « donne », c'est précisément le « don de l'essence » (35) en tant que l'être s'y donne essentiellement comme agir du sens. Ainsi, la « donnée » est le faire-sens de l'être, et ce qui est ainsi donné ou désiré, donné comme désiré, c'est de « dire la vérité de l'être » ou de le « porter au langage » (29).

L'humanitas

La conduite du sens – ou de sens – fait l'être en tant qu'être agi par et comme le Dasein. Le Dasein est l'être en tant qu'il est en jeu comme cet étant qu'est l'homme. La conduite du sens est donc indissociable d'une « libération de l'homme pour la dignité de son *humanitas* » (49). La dignité (*Würde*) est ce qui se trouve au-delà de toute valeur assignable, ce qui est à la mesure d'un agir qui ne se règle sur rien de donné. L'*humanitas* doit être mesurée à ce sans-mesure de l'agir, ou bien, à l'agir lui-même en tant que mesure absolue. L'humanisme est insuffisant, parce qu'il repose sur une interprétation déjà donnée de l'étant (51), c'est-à-dire sur une interprétation qui a fixé le sens (par exemple, selon une détermination chrétienne, ou marxiste, etc., cf. 49). En fixant le sens – la signification du sens –, l'humanisme dérobe ou perd de vue la portée de la quatrième question kantienne, *Qu'est-ce que l'homme ?,* en tant que question qui porte, non pas sur une essence déterminable de l'homme, mais sur ce qui est plus originaire en l'homme que l'homme, à savoir le *Dasein* en tant que finitude (cf. *K,* § 38 à 41).

La finitude du Dasein est la finitude de l'être en tant que désir-agir du sens. « Finitude » veut dire alors, non pas une limitation qui rapporterait l'homme – négativement, positivement ou dialectiquement – à une autre instance d'où il prendrait son sens, ou son manque de sens. Mais « finitude » veut dire précisément la non-fixation d'une telle signification : non pas, cependant, comme impuissance à la fixer, mais comme puissance de la laisser ouverte. « Finitude » veut dire ainsi : l'inaccomplissement comme condition de l'accomplissement de l'agir (ou qu'*est* l'agir) en tant que sens. Cela ne veut pas dire « privation de sens », ni « sens produit par la médiation de sa privation ». Cela veut dire : le sens lui-même comme « rapport de l'être à l'essence de l'homme » (51), c'est-à-dire : qu'il y va de l'être dans l'homme, ou que l'homme consiste dans (a son *humanitas* dans) le faire-être du sens, et le faire-sens de l'être, qui ne sauraient par conséquent se réduire à une fixation du sens de l'être. Pour que de telles fixations (significations) soient opérées (soient déterminées, choisies et règlent des conduites), encore faut-il que l'être soit exposé à – et comme – l'agir-du-sens en tant que tel, ou comme le don du désir de cet agir, c'est-à-dire le *non-donné du sens,* qui est le fait même de l'être comme sens – et ainsi la finitude.

Dans son principe, l'éthique qui s'annonce ainsi ne se réfère à rien d'autre qu'à l'existence. Aucune « valeur », aucun « idéal » flottant au-dessus de l'existence concrète, quotidienne et de quiconque, ne lui fournit d'avance une norme et une signification. Mais c'est cette existence quotidienne et de quiconque qui se trouve requise de faire sens (cf. le célèbre apologue sur Héraclite, 145-149). Cette requête, à son tour, n'émane pas d'un ciel ni d'une autorité de sens : elle est, dans l'existence, la propre requête de son être. Que l'existant, dans son agir, se donne des idéaux ou des valeurs, cela ne sera possible qu'à partir de cette requête originelle – et qui plus est, cela n'aura de *sens* que selon l'agir originel dont il s'agit dans la requête. Ainsi, cette pensée s'efforce de tenir le compte le plus rigoureux de l'impossibilité, survenue avec la modernité et comme elle, de présenter un sens déjà donné, avec les évaluations qui s'en déduiraient.

Pour clarifier les choses, on pourrait dire : l'éthique qui s'engage ainsi s'engage à partir du nihilisme – en tant que dissolution générale du sens –, mais à l'exact revers du nihilisme – en tant que mise à jour du faire-sens comme agir requis dans l'essence de l'être (cf. 121-123). Elle s'engage donc aussi selon le thème d'une responsabilité totale et conjointe envers le sens et envers l'existence. (On ne peut que signaler en passant l'importance du motif de la responsabilité. Discrètement explicite, comme celui de l'éthique elle-même, ce motif ne tend à rien de moins qu'à « l'être-responsable de l'être envers lui-même, le propre être-soi » [*K*, § 30], lequel n'a rien, en principe, de solipsiste ou d'égoïste, mais contient au contraire la possibilité et la nécessité de l'être-responsable envers autrui.)

L'ek-sistence

L'ek-sistence est donc la manière d'être de l'être comme Dasein (57). Cette manière d'être est d'emblée une conduite : la conduite de l'être-ouvert au faire-sens, être-ouvert qui est lui-même ouvert par (ou bien : dont l'ouverture consiste dans) le désir/pouvoir du sens. En tant qu'ainsi ouverte, cette conduite est mise-hors-de-soi, ou exposition comme position même de l'ek-sistant. Cet être-hors-de-soi ou cette « essence extatique » (61) ne survient pas à un « soi » déjà donné. C'est au contraire par lui que quelque chose comme un « soi » (un sujet, et un sujet responsable) peut advenir. L' « extase » telle qu'elle est à entendre ici n'est pas l'exaltation hors des limites de l'ordinaire. (Du reste, l'extase comme exaltation n'est pas du tout, en tant que telle, la marque d'un accès à l'authenticité ; cf. *ET,* 134. C'est bien pourquoi le mot « extase » subit lui aussi la modification en « ek-stase », 65.)

L'être en ek-sistence consiste à « être le là » (61). Le *là* est l'ouvert en tant que, à même une existence *hic et nunc,* il s'agit du faire-sens. Le *ek* de l'ek-sistence est la conduite propre à être le là dans toute la mesure où en étant le là – en étant *qu'il y a là* une existence – l'être est le sens. Le sens, en effet, est « la structure de l'ouverture » (*ET,* 123).

L'être est donc essentiellement un (se)-faire-sens, moyennant l'ensemble des déterminations désormais acquises pour spécifier la portée de cette formule. Mais la détermination fondamentale est sans doute celle-ci : pas plus que le sens qu'il s'agit de « faire » n'est un sens assignable selon quoi que ce soit d'autre que l'être, pas plus l'être ne peut faire sens par la simple position d'un être-là. Il n'y a, au principe, ni simple transcendance, ni simple immanence. S'il est légitime de dire, sans aucune acrobatie verbale, que le sens de l'être est l'être du sens, ce sera pour dire que le sens (de l'existence humaine, mais avec elle, du monde) n'est principiellement rien d'autre que l'agir, ou la conduite. La conduite est ainsi la transcendance propre de l'immanence étante.

On s'arrêtera ici à l'objection qui ne manque pas de surgir : ce sens est donc identique et coextensif à toute action, quelle que soit sa signification et quelle que soit sa valeur. Ainsi, cette prétendue « éthique » débouche sur un indifférentisme (sur un subjectivisme ou sur un relativisme moral), même si cet indifférentisme est du style « morale de l'action ». À cela, deux réponses :

1) De fait, la détermination de l'être comme désir/pouvoir du faire-sens est ontologiquement et logiquement antérieure à toute évaluation d'un sens déterminé. Il le faut bien, si l'enjeu est d'abord celui d'une *dignité* absolue comme caractère du Dasein. Transposé en d'autres termes : seul un

sujet entièrement responsable du sens, et de sa propre existence comme faisant-sens, sans assujettissement préalable à aucun sens fixé, peut être un sujet éthique à part entière. Rien d'autre n'était en jeu, déjà, dans la dignité kantienne, pour laquelle (mis à part le modèle d'une « loi de la nature » – mais qui n'est précisément *que* modèle analogique) l' « universalité de la maxime » signifiait la totalité de la responsabilité, tandis que la condition du « respect » signifiait l'engagement par et devant soi-même comme « soi *agissant* » (cf. *K,* § 30). Pas plus chez Heidegger que chez Kant il n'y a de subjectivisme. Pour le subjectivisme, en effet, la décision morale évaluatrice est représentée comme un bien en soi (la « liberté de choisir »), le seul « bien » véritable, déjà approprié par tout sujet en tant que tel : au fond, la subjectivité elle-même comme bien. En revanche, la dignité du Dasein consiste à devoir, dans chaque choix, engager ce qu'on peut appeler, faute de mieux, l'objectivité de l'être (et, par conséquent, l'humanité et le monde). Il est très remarquable qu'une des recherches éthiques contemporaines, sans doute les plus significatives dans le contexte anglo-saxon, celle que Charles Taylor oriente sur l' « idéal de l'authenticité », reste comme suspendue à mi-chemin entre ces deux directions. Dans la mesure où elle récuse le subjectivisme sans pour autant invoquer une autorité transcendante, elle indique bien – mais sans en être consciente – la nécessité d'une ontologie du faire-sens. De manière générale, il est instructif de relever à quel point le débat anglo-saxon contemporain sur le (non)-fondement de la morale (entre partisans aristotéliciens-thomistes d'un « bien » déterminable et partisans libéraux d'une « justice » entre individus aux « biens » subjectifs différents) est comme involontairement adossé à la même exigence ontologique. Il ne s'agit de rien d'autre que de la fin d'une fondation métaphysico-théologique de la morale *pour accéder à l'éthique comme fond de l'être.* Heidegger aura donc au moins repéré les données du problème.

2) Si aucune norme ni valeur n'est encore déterminée sur le registre fondamental où il s'agit de la valeur sans valeur, dignité inévaluable, d'un se-faire-sujet (ou agent) d'évaluations possibles, en revanche on peut considérer qu'est aussitôt indiquée une attestation préalable de ce qui peut, si l'on ose dire, quasi-orienter l'agir comme tel : rien d'autre que la vérité de l'ek-sistence. Mais il ne faut pas omettre de rappeler que cette vérité a lieu à même l'existence, ou qu'elle en est l'événement même (événement et appropriation, *Ereignis* – thème qu'on ne peut pas développer ici). On pourrait être tenté de dire : respect de l'existence, tel est l'impératif. Mais précisément, cet impératif ne fournit pas le sens, ni la valeur. Ce qu'il enjoint, c'est d'avoir à faire le sens de l'existence *comme* existence. Il ne peut pas être rabattu, par exemple, sur un « respect de la vie », comme si le sens de la vie ou la vie comme sens étaient donnés.

La dignité propre de l'homme

La « dignité propre » (75) de l'homme, celle qui ne dépend d'aucune évaluation subjective (cf. 128), tient donc à ce que l'être se remet à lui en s'ex-posant comme l'ouverture du faire-sens. L'homme qui n'est plus ni « fils de Dieu », ni « fin de la nature », ni « sujet de l'histoire » – c'est-à-dire l'homme qui n'est plus ou qui n'a plus le sens – est l'existant où l'être s'ex-pose comme faire-sens. On pourrait risquer une formule comme : l'homme n'est plus le signifié du sens (ce que serait l'homme de l'humanisme), il est son signifiant, non pas en ce qu'il en désignerait le concept, mais en ce qu'il en indiquerait et ouvrirait la tâche, comme une tâche qui excède tout sens assigné de l'homme. « Dasein » veut dire : le faire-sens de l'être qui excède en l'homme toute signification de l'homme.

Ainsi exposé, l'être *est* proprement la remise au Dasein de la « garde » de sa vérité. C'est en ce sens que l'homme est dit « le berger de l'être » (77). Il faut s'arrêter ici un instant, tellement cette « bergerie » a fait rire ou sourire. Certes, des termes comme « berger », « garde » et « veille » ne sont pas exempts d'une connotation évangélique et passéiste. Ils évoquent une préservation, une conservation de ce qui devrait n'être qu'ouverture et risque. Une tonalité réactive affleure ainsi, que Heidegger fut loin d'être le seul à partager, et qui est souvent le lot des discours moraux (« préserver les valeurs », etc.). Comme si la dignité inaugurale, mise au jour dans son absence de toute protection acquise, de toute assurance de sens donné, devait être elle-même protégée, sauvegardée. Or ce qui est à « garder », c'est l'ouvert – que la « garde » elle-même risque de refermer. À la dignité de l'ouvert pourrait alors se substituer une valeur insigne de ses gardiens, ces derniers venant en outre à être identifiés dans les figures déterminées du « penseur » et du « poète ». Tout cela doit faire problème, et nous aurons à l'indiquer. Il reste qu'en toute logique, la « garde » de l' « ouvert » ne peut, en dernière instance, qu'être son ouverture même, sans protection ni garantie, et que le ton de la pastorale ne doit pas recouvrir l'indice d'une responsabilité absolue. Ici se tient sans doute le point crucial d'une pensée radicale de l'éthique : dans la possibilité de confondre le faire-sens originel avec une origine assignable du sens, ou l'ouverture avec un don (ou encore, c'est toute l'ambiguïté du « don » qui se loge ici : on y reviendra). Penser l'origine comme *ethos,* ou conduite, n'est pas la même chose que représenter un *ethos* originaire, mais le glissement imperceptible de l'un à l'autre est aisé (la difficulté n'est pas propre à Heidegger, on la trouverait sans doute aussi bien chez Levinas, ou chez Spinoza).

Quoi qu'il en soit, on retiendra pour le moment que ces mêmes termes – la garde, la veille, la sollicitude du berger – indiquent l'ordre d'une *conduite.* Il s'agit moins de conduire un

troupeau que de se conduire de manière telle que « l'étant apparaisse dans la lumière de l'être » (77).

Mais cet « apparaître » n'est pas l'effet d'une production. L'homme ne produit pas l'étant, il ne se produit pas non plus lui-même : sa dignité n'est pas celle d'une maîtrise (laquelle, en général, n'est pas susceptible de dignité, mais de prestige ou de prestance). En effet, « si et comment l'étant apparaît », « l'homme n'en décide pas », c'est l'affaire du « destin de l'être » (77). *Qu*'il y ait quelque chose, et qu'il y ait *telles* choses – ce monde-*ci* – n'est pas en notre décision. Cela, donc, est donné. Mais ce qui est proprement donné avec ce don, ou ce qui est proprement la destination de ce « destin » (et sans quoi il n'y aurait ni « don », ni « destin », mais *factum brutum*), c'est ce qui n'est rien de ce qui est, c'est-à-dire l'être de l'étant en tant que le désir/pouvoir du sens. Ce qui est proprement donné – ce que l'être donne et ce comme quoi l'être se donne – c'est l'avoir-à-faire-sens de l'étant et dans l'étant en totalité (son « apparaître dans la lumière de l'être »). C'est en ce sens que l'homme est responsable de l'être, ou qu'en l'homme le Dasein est l'être-responsable de l'être lui-même.

Le rapport de l'existence à elle-même comme ouverture du sens et au sens n'est pas autre chose que le rapport de l' « impropre » au « propre » (83). L'impropre de l'existence ordinaire se découvre comme « impropre » en tant qu'il a essentiellement rapport avec le « propre » – fût-ce sur le mode de la fuite ou de l'évitement. Ce qui veut dire : il a rapport avec son propre « propre », avec ce qui lui est le plus propre et le plus proche, l'appel à faire sens. On pourrait transcrire : rien n'est plus ordinaire que l'appel, le plus souvent désabusé, au « sens de l'existence », et rien n'est plus rare que de répondre à cet appel de manière conforme (« responsable »), c'est-à-dire sans s'abuser par un « sens » supposé donné à l'existence, comme d'en deçà ou d'au-delà d'elle, au lieu de s'en tenir au faire-sens de l'ek-sister.

Mais que cela soit rare ne signifie pas, de manière accablante, que c'est là un privilège réservé à quelques-uns ou très difficile à obtenir : cela signifie qu'il est de l'essence du sens de l'être de ne pas se donner comme un sens déposé (et donc, une fois encore, de ne pas être proprement *donné*), et que la dignité de l'homme lui vient d'être exposé à cette essence du sens comme à ce qui le touche de plus près que tout. Ce qui le touche – ou à quoi il touche – mais qui ne se laisse pas incorporer, approprier et fixer comme un acquis. Si le sens était acquis, ou bien, ce qui revient au même, s'il était à acquérir, il n'y aurait aucune possibilité éthique. Si, au contraire, l'agir du sens est l'exercice du rapport (du « toucher ») avec ce qui est le plus proche mais qui n'est rien d'appropriable comme un étant, alors, non seulement il y a de l'éthique, mais l'éthique est l'ontologie de l'ontologie même (quant à l'appropriation, elle est l'événement d'être, l'*Ereignis*).

« La proximité déploie son essence comme le langage » (83). Ce rôle essentiel du langage ne dément pas le primat de l'agir. Il ne s'agit pas de dire que l'exercice du langage est le seul véritable agir, reléguant au second plan les actions « pratiques ». Sans doute, nous devrons indiquer plus tard une certaine réserve envers le rôle que Heidegger confie au langage, une réserve dont la ressource n'est cependant pas ailleurs que chez Heidegger lui-même. Mais il faut d'abord situer au plus juste la place du langage.

Celui-ci n'est pas une conduite supérieure. Il est l'élément dans lequel la conduite s'avère en tant que conduite-de-sens. D'une part, le langage fait l'expérience du sens en tant que ce qui est à demander ou à questionner ; il est « question qui est expérience » (110). D'autre part, ce dont il fait l'expérience – le sens de l'être, c'est-à-dire l'être comme sens (93) –, il l'expérimente ou il l'éprouve comme « le transcendant pur et simple » (93, 95). Le langage répond à l'être comme au « transcendant » : mais il ne lui répond pas en assignant le transcendant, il répond en co-respondant à la transcendance du transcendant, et ainsi il répond à la transcendance en en prenant la responsabilité. C'est ainsi qu'il est lui-même « la maison de l'être, advenue-et-appropriée *(ereignet)* par lui et ajointée sur lui » (85), c'est-à-dire qu'il est, comme structure de langage, beaucoup moins un « logement » pour un sens désigné que l'*Ereignis* même du sens, événement-appropriant (désir/pouvoir) du sens (sur l'*Ereignis,* bien d'autres développements seraient nécessaires). Il l'est en tant qu'il est proprement l'élément du sens. Mais il n'est pas l'élément du sens en tant que production de significations. Il l'est en tant que les significations ne peuvent jamais être signifiées que sur le fond du faire-sens, qui n'est pas lui-même une signification (et qui renvoie peut-être plutôt au « juste silence », 113).

L'éthique originelle

À partir de là, la transcendance de l'être peut et doit s'énoncer expressément comme l' « éthique originelle » (151). Le sens, en effet, ne rapporte pas l'existant à une signification transcendante qui le sublimerait hors de lui-même. Le sens apparaît bien plutôt comme « l'exigence d'une intimation qui lie l'homme, et de règles disant comment l'homme, expérimenté à partir de l'eksistence de l'être, doit vivre en accord avec cette destination » (141). Une telle intimation n'est pas nécessaire parce qu'il faudrait obliger à l'exécution d'une loi, dont au demeurant on ne saurait encore rien. Elle est au contraire la manifestation du sens comme tel, en tant que sens de l'agir. (Si on veut le dire ainsi, on peut dire : le sens est la loi.) Heidegger écrit à propos de Kant (*K,* § 30) : « Le respect devant la loi est en soi une révélation de mon "soi" en tant que "soi" agissant », cependant que « cela devant quoi le respect est respect, la loi morale, donne la raison à elle-même en tant que

libre ». (Prenons ici l'occasion de souligner encore l'importance de la provenance kantienne. Tout se passe comme si le souci de Heidegger était de ressaisir le point où la subjectivité kantienne se dégage, par elle-même, de la fondation subjective – de la représentation, de la signification –, pour s'avérer agissante, c'est-à-dire exposée au sens non donné.)

Ce qui est *éthique*, ici, n'est pas l'effet d'une distribution disciplinaire qui distinguerait l'ordre des significations morales (valeurs) de l'ordre des significations cognitives (« logiques ») ou naturelles (« physiques ») (143). Les « disciplines » ne peuvent prendre place, en effet, que comme des régimes de signification, « après » le faire-sens comme tel. Celui-ci est antérieur à de telles partitions, et il l'est en tant qu' « intimation », de même que la conduite de l'existence est antérieure à toute détermination de significations.

L'*ethos* doit être pensé comme « séjour ». Le séjour est le « là » en tant qu'ouvert. Le séjour est donc une conduite beaucoup plus qu'une demeure (ou bien, « demeurer » est avant tout une conduite, la conduite d'être-le-là). La pensée de cette conduite est ainsi l' « éthique originelle », parce qu'elle pense l'*ethos* comme conduite de/selon la vérité de l'être. Cette pensée est ainsi plus fondamentale qu'une ontologie : elle ne pense pas « l'étant dans son être », mais « la vérité de l'être ». C'est déjà en ce sens que la pensée de *ET* « s'est désignée comme ontologie fondamentale » (151). Il devient donc clair, non seulement que la pensée de l'être implique une éthique, mais beaucoup plus radicalement qu'elle s'implique elle-même comme éthique. L' « éthique originelle » est le nom plus approprié de l' « ontologie fondamentale ». L'éthique est proprement ce qu'il y a de fondamental dans l'ontologie fondamentale. Toutefois, on ne peut substituer la première désignation à la seconde sans risquer de perdre de vue ceci, qui est l'essentiel : l'*ethos* n'est rien d'extérieur ni de surimposé à l'être, il ne s'y ajoute pas et ne lui survient pas, il ne lui donne pas non plus de règles venues d'ailleurs. Mais l'être *est* – parce qu'il n'est rien d'étant – cela qui ek-siste l'existant, cela qui l'ex-pose au faire-sens. L'être est la conduite ek-sistante du Dasein. C'est aussi pourquoi, plutôt que toute appellation qui évoquerait une « philosophie morale » déduite d'une « philosophie première », Heidegger préfère retenir l'expression de « pensée de l'être », en déclarant qu'elle n'est « ni éthique, ni ontologique », « ni théorique, ni pratique » (155).

Cette pensée « n'a pas de résultat » (155, 165) : elle ne donne ni normes, ni valeurs. Cette pensée ne guide pas la conduite, elle conduit (157) elle-même vers la pensée de la conduite en général — non pas comme ce qui est à normer ou à finaliser, mais comme ce qui constitue la dignité même : d'avoir, en son être, à faire sens d'être. (Au demeurant, si la pensée comme éthique originelle « délivrait des maximes [...] univoquement calculables, [elle] ne refuserait rien de moins à l'existence que *la possibilité d'agir* », *ET*, § 59, 294.)

La dignité ne peut être qu'à la mesure de la finitude, et la finitude. on l'aura désormais compris, signifie la condition de l'être dont le sens fait le fond et la vérité *en tant que faire-sens*. (L'infinitude serait la condition d'un être dont le sens serait le résultat, produit, acquis et rapporté à soi.) De manière abrégée : l'ek-sistence *est* le sens, elle n'*a* pas de sens.

L'existence, elle, a des sens (et des non-sens) nombreux, elle peut et elle doit en avoir, en recevoir, en choisir et en inventer. Leur nombre et leur ampleur restent incommensurables au sens unique de la dignité. *Toucher* à ce sens – c'est-à-dire, non pas l'absorber comme une signification, mais s'y ex-poser –, voilà la conduite à laquelle s'efforce la pensée. Ce qui la marque comme conduite, c'est qu'elle sait qu'elle se conduit elle-même à l' « échec » qui consiste à « se briser contre la dureté de son objet » (113). Mais ce n'est là ni une conduite d'échec, ni une façon « de "philosopher" sur l'échec » *(ibid.)*. C'est la conduite qui se conduit de manière à prendre la mesure de l'écart incommensurable entre toute « pensée » (idée, représentation, etc.) et l'agir fondamental qui la fait elle-même penser. Elle prend la mesure de l'écart absolu qu'est le sens.

Il n'y a là rien de mystique : mystique est la pensée qui projette d'emblée son insuffisance dans la suffisance d'une effusion signifiée au-delà d'elle-même. Mais ici, la pensée éprouve seulement le rapport de l'impropre au propre comme ce qui est proprement à penser, mais qui précisément n'est pas un « objet de pensée » : qui est le geste de la conduite, et plus que le geste, l'événement de l'être qui ek-siste comme conduite de sens. Ce qui est appelé « pensée » n'est donc pas l'élaboration discursive et représentative « au sujet » de cette conduite : c'est l'être-engagé dans celle-ci.

On rappellera très brièvement comment cet événement d'être est indiqué dans *ET* en tant qu' « appel de la conscience » (§ 56 *sq.*). Cet appel « crée » un « être en dette » (280). La « dette » n'est ni un endettement, ni une culpabilité. Elle est « un prédicat du "je suis" » (281). En cela, elle est la responsabilité (282, cf. 127) qui m'incombe en tant que je suis « le fond d'une négativité » (283), c'est-à-dire le « fond » de l'ek-sister comme tel. On pourrait voir là une articulation de Kant dans Hegel : le moment de la négativité comme impératif, et réciproquement, ce qui revient à convertir la propriété du négatif de *poiesis* en *praxis*. Dans les termes de la *Lettre sur l'humanisme*, on est responsable du don en tant que tel. L'appel ou le don est déjà par lui-même un « agir sur soi » (*ET*, 288). En même temps, la responsabilité ne se joue pas entre un « être » impersonnel et un « soi » isolé : il n'y a pas d' « être impersonnel », l'être est bien plutôt, si on veut le dire ainsi, l'être-personne du

Dasein, ou encore, dans une formule qui serait à la fois provocante et humoristique, l'être personnel du Dasein (cf. le rapport complexe au terme de « personne », *ET,* § 10). Par conséquent, la responsabilité n'a jamais lieu que comme responsabilité avec et envers les autres (288).

La pensée en son sens d' « éthique originelle » est l'épreuve de cette responsabilité absolue du sens. Toutefois, cet « éprouver » n'est pas un « ressentir » (le mot, du reste, n'est pas dans le texte, et n'est employé ici que comme un recours provisoire). Pas plus qu'une mystique cette éthique n'est une esthétique. Il ne s'agit pas d'éprouver le sentiment sublime de l'incommensurable dignité, et l'agir de la pensée ne consiste pas à en savourer le mélange de plaisir et de peine... Il s'agit de s'exposer à l'absence de concept et d'affect (qu'on pense, encore, au respect kantien, mais aussi, à bien relire les textes, au sublime en tant qu'*apatheia*) qui fait très exactement l'articulation de l'être comme ek-sistence, ou comme faire-sens. L'intimation du sens, et/ou son désir, est sans concept et sans affect. Ou bien : l'*ethos* originel est la synthèse, *a priori* ek-sistante du concept et de l'affect en général. Et c'est ainsi seulement qu'il est, non pas l'objet, mais l'affaire de la pensée.

S'ouvrir au faire-sens comme tel, comme enjeu de l'être, c'est dès lors s'ouvrir à la possibilité du mal. Car « l'être néantise en tant qu'être » (161). C'est-à-dire, en toute rigueur, que le don en tant que possibilité/intimation du faire-sens se donne aussi lui-même comme la possibilité de ne pas recevoir le don en tant que don (sans quoi il ne serait ni « don », ni « désir », ni « intimation » – ni ce qui est plus proprement l'*a priori* synthétique de ces trois catégories). Il ne s'agit pas d'une « mauvaiseté » humaine à incriminer (157) en face de la générosité de l'être. Cette générosité elle-même offre la possibilité du « rien » dans l'essence de l'être. Cela ne signifie pas que les deux possibilités antagonistes sont indifférentes, car on ne pourrait alors les nommer « mal » et « bien ». Cela signifie que le mal est possible comme la « fureur » (157) qui précipite l'être dans ce rien qu'il est aussi bien. Comment distinguer l'ek-sister ainsi précipité dans son néant de l'ek-sister exposé à sa plus propre possibilité de sens ? Comment, au fond, distinguer un néant de l'autre ? Heidegger veut au moins faire entendre qu'aucune proposition de distinction (de « norme ») n'a de sens véritable si on ne maintient pas fermement la pensée devant la possibilité que le faire-sens « néantise », se détruise en tant que tel. Sans doute, la crispation, qu'on peut déceler à la lecture du texte, dans le refus de tenter la moindre détermination du mal, peut avoir quelque chose d'inquiétant, et sur quoi il faudrait revenir ailleurs. Mais il faut accorder ceci : toute détermination du mal nous laisserait en retrait de la nécessité de penser la possibilité du mal comme possibilité de l'eksistence. Elle nous laisserait en retrait de la responsabilité de l'être comme ek-sistence.

C'est ainsi que la conduite éthique originelle rencontre sa loi, son *nomos* propre : le *nomos* du « séjour », c'est-à-dire du « maintien » selon l'eksistence (163). Il s'agit de se maintenir et de « se tenir » conformément à l'injonction de l'être – qui est injonction d'être-eksistant. La conduite, la dignité, est une affaire de tenue. Il faut se tenir : tenir bon devant la responsabilité du faire-sens qui s'est déployée sans réserves. L'homme doit se comprendre lui-même selon cette responsabilité.

Cette tenue est avant tout celle du langage. L'agir « pensant » consiste à « porter au langage ». Ce qui est à porter au langage n'est pas de l'ordre des maximes. Celles-ci, comme telles, n'ont pas à être proprement « portées au langage » : elles sont des significations disponibles, jusqu'à un certain point du moins. (Pour reprendre cet exemple : on peut énoncer un « respect de la vie », mais cela ne dit rien de ce qui fait sens ou non à travers la « vie » et son « respect ».) La tenue du et dans le langage n'est pas autre chose que le respect ou le souci du faire-sens : le refus, par conséquent, de le rabattre sur les facilités moralisantes ou sur les séductions esthétisantes (ainsi, par exemple, *ET* pouvait-il écarter les interprétations du « répondre à l'appel » comme « vouloir avoir une "bonne conscience" » (ou comme) « un culte volontairement rendu à l'appel » (288) : ce qui n'exclut pas que le *Discours de rectorat* soit tombé dans ces pièges).

Ainsi, c'est à l'égard de la tenue du langage que *LH* énonce ses seules maximes proprement dites, qui sont les maximes de la « tenue » même : « la rigueur de la réflexion, l'attention vigilante du dire, l'économie des mots » (171). Cette triple maxime ne propose pas des valeurs. Il n'est pas non plus possible de l'employer tout uniment à mesurer l' « éthicité » d'un discours donné. La sobriété soucieuse, voire sourcilleuse, qu'elles évoquent, et qui a pour elle toute une tradition kantienne – la prose sublime – et hölderlinienne peut toujours aussi bien tourner en affectation puritaine. On ne peut confondre l'éthique du « porter au langage » avec une morale, voire avec une police des styles. La triple maxime n'est que la maxime de la mesure du langage dans son rapport avec le non-mesurable du faire-sens.

C'est pourquoi Heidegger peut prendre comme exemple du « faire inapparent de la pensée » (167) l'usage même de l'expression « porter au langage » (dont il vient de dire qu'elle est à prendre « en son sens littéral », 165). Si nous la pensons, dit-il, « nous avons porté au langage quelque chose où se déploie l'essence de l'être lui-même ». Cela signifie que « porter au langage » ne consiste pas à exprimer par des mots un sens déposé dans la chose de l'être (l'être n'est justement pas une chose). C'est littéralement (il faudrait dire « physiquement », si on avait ici le temps de s'en expliquer) *porter* l'être lui-même, en tant qu'ek-sister, à la venue ou à l'événement qu'il est : à l'agir du

faire-sens. Le langage fait être l'être, il ne le signifie pas. Mais « faire être l'être », c'est l'ouvrir à la conduite de sens qu'il est. Le langage est l'exercice de la responsabilité principielle. Ainsi, dire l' « homme », ou l'*humanitas* de l'homme, cela ne peut pas revenir, pour peu qu'on ait de la « tenue », à exprimer une valeur acquise. Ce sera toujours – pour le dire ainsi – se laisser conduire par l'épreuve d'une question – qu'est-ce que l'homme ? – qui s'éprouve déjà elle-même au-delà de toute question à quoi une signification pourrait donner réponse. Le langage est l'agir en tant qu'il s'oblige indéfiniment à l'agir. « Porter au langage », ce n'est pas s'en remettre aux mots : c'est au contraire remettre les actes de langage, comme tous les actes, à la conduite de sens, c'est-à-dire à la finitude de l'être, c'est-à-dire à l'eksistence où « l'homme passe infiniment l'homme ».

● *Lettre sur l'humanisme* (1948), éd. bilingue et trad. fr. R. Munier, Paris, Aubier, 1963, 3[e] éd., 1983 (les numéros de page donnés sans autre référence renvoient à ce texte). — *Être et Temps [ET]*, avec pagination allemande, éd. hors-commerce Authentica, 1985, trad. Martineau. — *Kant et le problème de la métaphysique [K]*, et numéro de paragraphe, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953 (nous modifions parfois les trad.).

▶ BLONDEL-PARFAIT N., *Théorie et pratique chez Heidegger*, thèse de doctorat d'État, Univ. de Paris I, 1986. — DAHLSTROM D. O., *Heidegger's concept of truth*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2001. — DERRIDA J., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987. — GUIGNON C. éd., *The existentialists : Critical essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2004. — GREISCH J., *Ontologie et Temporalité*, Paris, PUF, 1994. — GRONDIN J., « La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1988. — KOCKELMANS J. J. éd., *On Heidegger and Language*, Evanston, Northwestern Univ. Press, 1972. — KREIML J., *Auffassungen des Ethischen bei Heidegger*, Regensburg, Qoderev, 1987. — LACOUE-LABARTHE Ph., *La Poésie comme expérience*, Paris, Bourgois, 1986. — LEVINAS E., *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset, 1993. — MAGNUS B., *Heidegger's Metahistory of Philosophy. Amor fati, Being and Truth*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970. — MARX W., *Gibt es auf Erden ein Mass ?*, Hambourg, Meiner, 1983. — MOLINARO A., « Heidegger e l'etica », *Aquinas*, n° 20, 1977. — MONGIS H., *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976 (avec lettre-préface de Martin Heidegger). — NANCY J.-L., « La décision d'existence », *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990. — RAFFOUL F. & PETTIGREW D. éd., *Heidegger and practical philosophy*, Albany (NY), State Univ. of New York Press, 2002. — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. — SCHÜRMANN R., *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, trad. fr., Paris, Le Seuil, 1982. — TAMINIAUX J., *Lectures de l'ontologie fondamentale* (chap. III), Grenoble, Jérôme Millon, 1989 ; *La Fille de Thrace et le penseur professionnel*, Paris, Payot, 1992. — ZACCARIA G., *L'etica originaria. Hölderlin, Heidegger e il linguaggio*, Milan, Egea, 1992. — Coll. : *Heidegger e l'etica*, n° 1-2, anno II de *Contratto*, Padoue, Il Poligrafo, 1993. — Enfin, une étude précise de l'éthique de Heidegger devrait tenir le plus grand compte des rapports entre cette pensée et celle de Gehrard Krüger dans *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, paru en 1931 à Tübingen (trad. fr. M. Régnier, préf. E. Weil, Beauchesne, 1961).

Jean-Luc NANCY

→ Arendt ; Communauté ; Jaspers ; Phénoménologie , Philosophie pratique.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MORALE

Conceptions philosophiques de l'histoire de la philosophie morale

Nous ne saurions oublier, lorsque nous nous engageons dans une réflexion philosophique sur la morale, que certains nous ont précédés dans cette tâche. Mais comment nous situons-nous à l'égard de nos prédécesseurs et de leur travail ? L'évêque George Berkeley traduit déjà une impression générale lorsqu'il affirme : « Je dois reconnaître ma dette envers les philosophes qui m'ont précédé. Ils ont fourni de bonnes règles même s'ils ne les suivaient peut-être pas toujours eux-mêmes. À l'image des explorateurs qui, sans avoir atteint le port désiré, ont fait connaître par leur naufrage les rochers et les bancs de sable ; ce qui par la suite rend le passage plus facile et plus sûr aux autres » (*Notes philosophiques*, Carnet A, n° 682). Poursuivons-nous simplement l'entreprise des philosophes du passé ? Quel parti, à supposer qu'il y en ait un, peuvent tirer ceux qui étudient la philosophie morale de l'étude de son histoire ?

L'histoire de l'éthique en tant que discipline distincte

Contrairement à la démarche qu'il adopte dans la *Métaphysique* (livre I), où il passe en revue les spéculations de ses prédécesseurs sur le cosmos et ses principes, Aristote ne place pas au début de sa réflexion morale l'examen des opinions des autres philosophes sur la question. Ce n'est qu'au XVII[e] s., au moment où furent écrites les histoires des théories de la loi naturelle et de la loi des nations, que l'on commença à traiter la philosophie morale comme une discipline à part entière, possédant sa propre histoire, et non plus simplement comme une partie de la philosophie pouvant être comprise dans l'histoire générale. Le *Récit historique et critique de la science de la morale* de Jean Barbeyrac (1706) représente la tentative la plus éminente de ces études historiques. Barbeyrac rédigea ce texte substantiel en guise de préface à sa traduction française de l'ouvrage de Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens* (1672). Mais ce n'est qu'en 1822 que l'érudit allemand Carl Friedrich Stäudlin publia la première histoire générale de la philosophie morale, qui fut suivie par beaucoup d'autres, de même que par des études plus spécialisées. L'histoire de l'éthique, en tant que domaine d'étude, semble donc maintenant être bien établie.

On a cependant beaucoup moins analysé les problèmes que pose l'historiographie de la philosophie morale, problèmes plus spécifiques que ceux relatifs à l'histoire de la philosophie en général. Les études historiques sur l'histoire de la philosophie – comme celles de Lucien Braun, Martial Guéroult et Giovanni Santinello – se limitent en effet aux histoires générales et ne mentionnent pas l'apparition des études historiques consacrées à des disciplines particulières au sein de la philosophie. On ne trouve donc aucun débat sur l'historiographie de l'éthique qui soit comparable à ce qu'on peut trouver en théorie politique, par exemple, et que l'on doit en bonne partie aux recherches de Quentin Skinner et de John Pocock.

L'histoire « socratique »

La version la plus communément admise aujourd'hui de l'histoire de la philosophie morale remonte au moins à Xénophon. Ce dernier nous raconte que Socrate se démarqua de ses prédécesseurs en abordant un nouvel ensemble de questions ; Socrate ne s'intéressait pas comme eux aux débats sur le cosmos et la nature des choses en général, mais plutôt aux affaires humaines (*Mémorables*, I, 11-12). Cicéron, qui développe cette interprétation, affirme que Socrate « le premier invita la philosophie à descendre du ciel, l'installa dans les villes, l'introduisit jusque dans les foyers, et lui imposa l'étude de la vie, des mœurs, des choses bonnes et mauvaises » (*Tusculanes*, V, iv, 10-11). Dans le premier paragraphe de *L'Utilitarisme* (1861), John Stuart Mill évoque cette tradition : « Depuis l'origine de la philosophie, la question du *"summum bonum"* ou [...] du fondement de la morale, a été considérée comme le plus important des problèmes posés à la pensée spéculative [...]. Plus de deux mille ans ont passé, et les mêmes discussions se continuent ; les philosophes sont encore rangés sous les mêmes drapeaux ennemis ; et les penseurs de l'humanité en général ne semblent pas plus près de s'entendre sur cette question qu'au temps où le jeune Socrate écoutait le vieux Protagoras [...] et soutenait contre la morale populaire du Sophiste (comme on disait alors) la thèse utilitariste. »

Mill formule alors une théorie pour expliquer le fait que la question du premier principe de la morale reste encore actuelle malgré plusieurs siècles de recherches. Dans toutes les sciences, nous dit-il, les informations et les théorèmes secondaires sont, pour la plupart, découverts bien avant les principes les plus élémentaires. L'humanité apprend ainsi un grand nombre de vérités plus ou moins générales à partir de l'expérience ; ce n'est qu'après coup qu'une analyse minutieuse nous permet d'extraire de la masse des détails les concepts fondamentaux et les principes de la science. Les croyances morales sont comme les autres types de croyances ; c'est pourquoi il n'est guère étonnant que le sens commun possède des *croyances* solides à propos des règles morales, et nous ne disposerons d'aucun *savoir* assuré sur la morale tant que nous n'aurons pas découvert ses véritables fondations (*L'Utilitarisme*, I, § 1-2).

On entend encore dire couramment que la philosophie morale a débuté avec Socrate et qu'elle s'est poursuivie sans interruption depuis. Bernard Williams introduit son importante étude, *L'Éthique et les limites de la philosophie* (1985), dans les termes suivants : « Ce n'est pas une question triviale. Socrate le disait : ce qui nous occupe, c'est de savoir comment on doit vivre. Ainsi du moins le rapporte Platon, dans l'un des premiers dialogues consacrés à ce sujet [...]. Le but de la philosophie morale [est lié] au sort de la question de Socrate [...] » (p. 1). Bien que nous n'ayons pas réussi à nous entendre sur le fondement de la morale, la version « socratique » de l'histoire de la morale est fondée sur une idée claire des tâches que les philosophes de la morale devraient entreprendre. Nous tentons encore de répondre à la question de Socrate : comment doit-on vivre ? Si les individus ont toujours eu des opinions à cet égard, il reste extrêmement difficile de formuler une réponse incontestable qui soit établie sur une fondation indiscutable. C'est là une question si ardue que les Sceptiques suggèrent de douter qu'il existe une réponse et qu'il s'agisse d'une véritable question. Il est possible, comme le suggère Mill, que toutes les disciplines soient confrontées à cette difficulté. Mais il se peut également, comme certains le pensent, que la morale pose des problèmes particuliers qui rendent la tâche d'en formuler la théorie encore plus difficile que dans d'autres domaines, comme en physique par exemple. Ces problèmes pourraient expliquer le fait que nous ne semblons même pas avoir progressé dans le sens d'une réponse d'une façon qui soit reconnue par tous, et encore moins avoir trouvé une telle réponse. Les questions restent donc posées et il nous faut continuer à y travailler. Si nous étudions la philosophie morale du passé, c'est pour trouver certaines idées dans les travaux de nos prédécesseurs, ou éviter, à tout le moins – pour reprendre la métaphore de Berkeley – les récifs dangereux sur lesquels ceux-ci ont échoué.

L'histoire « pythagoricienne »

La version de l'histoire de la philosophie morale qui débute avec la figure de Socrate est tenue aujourd'hui pour acquise. Il importe toutefois de savoir qu'elle n'est pas la seule possible. Il existe, en effet, une autre version de cette histoire, qui fut très répandue pendant plusieurs siècles, et qui comportait – comme la version « socratique » – une conception spécifique des tâches de la discipline. Selon la thèse sous-jacente de cette autre version, les vérités fondamentales de la morale ne sont pas les dernières à être découvertes, mais elles sont connues depuis que les êtres humains vivent ensemble. Ainsi la philosophie

morale ne consiste pas dans la recherche d'un savoir scientifique demeuré jusqu'ici inconnu.

Cette autre version de l'histoire de la philosophie morale peut revêtir deux formes : l'une religieuse, l'autre séculière. La forme religieuse est la plus ancienne des deux. C'est celle que Scipion Dupleix (un auteur mineur de manuels de philosophie au XVIIe s.) évoque lorsqu'il nous raconte que, selon saint Irénée, Pythagore était juif (*L'Éthique ou philosophie morale*, Paris, 1632, p. 4). Dupleix nous raconte également que c'est Pythagore, et non Socrate, qui fut le premier à formuler des questions de philosophie morale. Cette fable – car il ne s'agit de rien d'autre – existait déjà bien avant Dupleix et circula largement sous différentes versions tout au long du XVIIe s., et pendant une partie du XVIIIe s.

On peut résumer les grandes lignes de ce récit de la façon suivante : Dieu révéla la loi morale en premier lieu à Noé, puis à Moïse, puis, enfin, par l'intermédiaire de la parole du Christ. Dans certaines versions, Pythagore était lui-même juif, tandis que dans d'autres, il avait simplement étudié auprès de maîtres juifs (ainsi le grand savant anglais et théoricien juridique John Selden suggéra-t-il, en 1640, après un examen minutieux des sources, que Pythagore avait peut-être étudié avec Ézéchiel). Se fondant sur une phrase tirée des *Magna Moralia* (I, 1, 1182 *a* 12-14), alors attribuée de manière incontestée à Aristote, différents auteurs affirmèrent que Pythagore avait été le premier à traiter la question de la vertu. S'il est vrai qu'il apprit des Juifs au moins les rudiments d'une vérité en matière de morale et qu'il les enseigna à Platon – Henry More affirme que c'était là une chose connue de tous –, cela signifie alors que le talent remarquable avec lequel les Grecs ont formulé des vérités rationnelles en morale ne représente pas pour autant une raison valable pour douter de l'importance de la révélation.

Mais d'autres versions de ce récit circulaient également. John Locke nous raconte ainsi que c'est une « entreprise qui passe les forces de la Raison lors qu'elle n'est pas secourue d'ailleurs, que de bâtir un Système complet de la Morale sur ses véritables principes, d'une manière claire et convaincante. [...] Aussi voyons-nous que les efforts des Philosophes ne furent pas suivis dans cette occasion d'un fort grand succès, avant la venüe de Jésus-Christ ; et qu'il s'en falloit de beaucoup, que leurs divers Systèmes ne renfermassent une idée complette de la véritable *Morale*. Que si, depuis ce temps-là, les Philosophes Chrêtiens les ont surpassez, il est aisé de s'appercevoir que c'est à la Révélation qu'ils sont redevables de la première découverte des veritez dont ils ont enrichi la Morale » (*Que la religion chrêtienne es très raisonnable,* 1695, § 241). Dans son ouvrage intitulé *De l'existence et des attributs de Dieu ; des devoirs de la religion naturelle et de la vérité de la religion chrétienne* (1705), qui fut beaucoup lu et traduit, Samuel Clarke reprend la même idée selon laquelle la philosophie grecque était imparfaite et nécessitait un soutien qui ne pouvait venir que de la révélation du Christ.

Selon la version « pythagoricienne » de l'histoire de la philosophie morale, l'humanité connut très tôt dans l'histoire les vérités élémentaires de la morale. Quel besoin aurions-nous alors d'une philosophie morale ? D'après cette version, ce sont les péchés humains qui la rendent nécessaire ; des hommes malfaisants tentent de détruire l'autorité de la morale que Dieu nous a donnée et enseignent – à la suite du « pernicieux M. Hobbes » (S. Clarke) – que la morale est une question d'intérêt personnel. Les Sceptiques vont d'ailleurs encore plus loin en déclarant que la morale n'existe même pas. Il incombe donc aux philosophes non corrompus de combattre les insinuations perfides des philosophes corrompus. La philosophie morale participe ainsi à la lutte de la vertu contre le vice, et elle subsistera aussi longtemps que cette lutte durera.

La forme séculière de la version « pythagoricienne »

Personne ne semble avoir écrit d'histoire détaillée de la philosophie morale qui reprenne toutes les hypothèses de la version fondée sur l'histoire de Pythagore. L'histoire rédigée par Barbeyrac en offre cependant une version partiellement sécularisée ; Barbeyrac reprend l'hypothèse de Pufendorf selon laquelle les vérités élémentaires de la morale sont accessibles à la raison humaine et devaient être déjà connues dans les temps les plus reculés – il n'était donc point besoin de révélation. Or, Barbeyrac croyait aussi, comme le suggérait la forme religieuse de la version « pythagoricienne », que l'état de péché conduisait les hommes à se soustraire aux exigences de la moralité et à se servir de la raison à cet effet. Barbeyrac semblait croire lui-même que Pythagore était lié aux origines de la philosophie morale, bien qu'il hésitât à le désigner explicitement comme son créateur. Il estimait donc manifestement que le péché originel était l'une des causes d'apparition de la philosophie morale, laquelle cherchait à réfuter l'existence de la vérité en morale, et ne pouvait s'empêcher de penser que les philosophes auxquels il s'opposait étaient des hommes malfaisants.

Ce n'est qu'avec les recherches de Stäudlin que la version « pythagoricienne » fut définitivement abandonnée. Stäudlin débute son ouvrage par une brève remarque suggérant que la morale naît de l'interaction entre, d'une part, les pouvoirs et les dispositions naturelles de l'esprit humain et, d'autre part, notre situation dans le monde. Les origines de la morale remonteraient si loin dans l'Antiquité qu'il ne servirait à rien de vouloir spéculer à leur égard. Plus encore, la morale existait bien avant qu'on ne philosophât à son sujet, et l'on trouvait des conceptions poétiques ou non systématiques du monde bien avant l'apparition

des conceptions rationnelles. Nous avons une tendance naturelle à réfléchir à nos propres pouvoirs ainsi qu'au monde dans lequel nous agissons ; lorsqu'elle est suffisamment approfondie, cette réflexion devient philosophie. Selon Stäudlin, la philosophie morale commença avec les Grecs et surtout avec Socrate (p. 22). Bien qu'il admette que les idées de Pythagore sur la morale soient intéressantes, Staüdlin refuse néanmoins de reconnaître que la question de leur rapport avec le judaïsme soit encore actuelle, tout en relevant qu'un certain nombre d'écrivains récents établissent ce rapport. Les efforts qu'il déploie pour se débarrasser de la version pythagoricienne suggèrent donc qu'il s'agit bien d'une conception encore assez répandue à son époque (p. 1-3, 19 n, 32-39).

En un certain sens, le travail de Stäudlin est plus moderne que celui de Barbeyrac, non en raison de son rejet de la forme religieuse de la version pythagoricienne et de ses variantes – rejet qui ne représente qu'une position théorique pouvant toujours devenir caduque – mais en raison de l'attitude qu'il adopte par rapport à l'erreur. Aux yeux de Stäudlin, l'erreur en philosophie morale est du même ordre que l'erreur scientifique ; elle n'est pas plus due à quelque désir pervers ou à des tendances à l'autoglorification que ne le sont les erreurs mathématiques. L'erreur ne vient pas du péché originel, mais du haut niveau de difficulté de la discipline comme telle. La fonction de la philosophie morale n'est donc pas de défendre la révélation divine contre des esprits raisonneurs, pervers et pécheurs, mais plutôt d'élever notre intuition morale spontanée au niveau d'une connaissance pleinement réfléchie.

Stäudlin était un kantien. Kant aurait donc été d'accord, pour l'essentiel, avec son approche. Mais il aurait certainement ajouté que la réflexion revêt elle aussi une importante fonction morale. Kant pensait en effet que nous connaissons tous – et depuis toujours – le principe fondamental de la morale. Cependant, en raison de notre tendance à l'égoïsme, une dialectique naturelle se développe par laquelle nous essayons de nous convaincre nous-mêmes du fait que la raison prudentielle est la seule raison pratique qui soit (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, I ; Ak. IV, 405 ; Pl. II, 265). La réflexion philosophique qui démontre la réalité de la raison pure pratique revêt donc elle-même une importance pratique. Kant a ainsi développé sa propre forme séculière de la version « pythagoricienne ».

La philosophie morale a-t-elle une finalité unique ?

La version socratique et la version pythagoricienne (dans ses formes à la fois séculière et religieuse) illustrent toutes deux les relations qui existent entre nos conceptions de la finalité – ou de la tâche – de la philosophie morale, la compréhension adéquate de son histoire, et la nature de la morale. La similitude entre ces deux récits majeurs de l'histoire de la discipline réside dans leur affirmation commune qu'une tâche unique revient à la philosophie morale, bien que cette tâche se révèle être différente dans les deux cas. Mais cette hypothèse d'une finalité unique entraîne également dans les deux cas des difficultés.

L'une de ces difficultés consiste à formuler la finalité de la philosophie morale. L'idée selon laquelle nos questions en matière de morale seraient identiques à celles de Socrate est peut-être plausible si l'on décrit le problème central de la même manière que le fait Bernard Williams. Mais on peut se demander si la formulation de la question de la philosophie morale en termes de « Comment doit-on vivre ? » est vraiment utile pour ceux qui s'intéressent à l'histoire de cette discipline. Ainsi formulée, la question socratique est en effet extrêmement générale. Si nous supposons qu'une telle question doit définir « les finalités de la philosophie morale », il nous faut alors la compléter par un certain nombre d'hypothèses implicites. Par exemple, nous ne devons pas considérer qu'elle pose la question de savoir comment conduire notre vie en ce qui a trait à notre santé, à nos revenus, ou au bien-être éternel. S'agit-il alors d'une question plus générale quant à la manière dont nous devons vivre pour être heureux ? Il suffit de penser à l'éthique de Kant pour constater que la question ainsi posée ne saurait définir une recherche qui serait centrale pour toutes les philosophies morales.

L'idée d'une finalité unique de la philosophie morale semble reposer sur une théorie contestable de la nature des disciplines philosophiques. Si nous examinons d'un point de vue historique ce que les philosophes de la morale affirment avoir tenté de faire, nous n'arrivons pas à identifier une finalité qui serait commune à tous. Il suffit à cet effet de comparer, par exemple, l'affirmation d'Aristote selon laquelle la philosophie morale devrait améliorer la vie de ceux qui l'étudient (*Éthique à Nicomaque*, X, 9, 1179 *a* 35-*b* 4) avec la croyance de Henry Sidgwick selon laquelle « un désir d'édifier a entravé un véritable progrès en science de l'éthique » (*Methods of Ethics*, préface à la 7e éd., 1901). Souvenons-nous également de l'ambition stoïcienne de trouver la voie de la tranquillité personnelle ; de celle de Hobbes de stabiliser une société menacée par le fanatisme religieux ; de celle, encore, de Jeremy Bentham, qui était en quête d'un principe pouvant démontrer à tous la nécessité d'une profonde réforme politique, sociale et morale ; de celle de Derek Parfit, enfin, d'élaborer une nouvelle science de la morale qui soit entièrement séculière (Oxford, 1984, p. 453). On constate alors qu'il est difficile de trouver une seule finalité de la morale sur laquelle tous ces penseurs pourraient s'accorder, à moins de proposer une finalité tout à fait vague. Si, en revanche, nous définissons plus précisément cette finalité, il semble qu'il faille alors affirmer que quiconque

n'est pas d'accord avec la définition que nous privilégions ne fait pas vraiment de la philosophie morale. Ainsi, quelle que soit la finalité unique que nous assignons à l'entreprise, elle nous contraint à refuser le statut de philosophe de la morale à de nombreux penseurs qui sont habituellement inclus dans cette catégorie.

Ceux qui défendent une version pythagoricienne de la finalité unique de la philosophie morale rencontrent d'autres difficultés. Il leur faut supposer, en effet, que l'on peut identifier la connaissance morale qu'il s'agit de défendre sans présupposer pour autant la vérité d'une seule théorie spécifique, et que cette connaissance est toujours et partout essentiellement la même. Pourtant, on ne saurait soutenir l'idée selon laquelle la morale grecque, la morale du Décalogue, ou encore la morale libérale des démocraties occidentales sont identiques pour ce qui est de l'essentiel. On ne peut défendre cette idée – à supposer qu'on le puisse vraiment – qu'en définissant comme l'« essence » de ces morales une interprétation donnée en termes philosophiques, mais une interprétation qui ne peut, ou ne pouvait pas, être accessible à certaines ou à toutes les personnes adhérant aux morales en question.

Ces objections à l'encontre des conceptions d'une finalité unique de la philosophie morale sont toutes deux de nature historique. La thèse d'une finalité unique pose un problème supplémentaire à l'historien. Elle implique en effet que, puisque nous partageons les mêmes finalités et les mêmes buts que les philosophes de la morale qui nous ont précédés, la meilleure manière de comprendre leur travail est de l'observer à la lumière de notre propre conception de la vérité en matière de morale. Même si nous concédons, comme le font certains philosophes, que nos propres conceptions ne sont pas nécessairement infaillibles, il demeure tentant de supposer – du point de vue de la thèse d'une finalité unique de la morale – que nous avons trouvé la meilleure formule à ce jour et que nous n'avons donc pas besoin de nous référer à un autre point de vue pour examiner ce qui nous a précédés.

L'historien soulignera avec regret que le fait de vouloir décrire à l'aide de termes qui sont les nôtres les idées des penseurs d'autrefois entraîne une forme d'anachronisme. Si nous nous intéressons à ce que nos prédécesseurs faisaient et pensaient, il nous faut essayer de les comprendre dans les termes dont ils disposaient eux-mêmes. Il est évident que Hume n'aurait jamais pu imaginer se donner pour fin d'« annoncer » Bentham, et il serait tout aussi trompeur de le décrire comme « tentant d'élaborer une théorie de la justice fondée sur un utilitarisme de la règle ». Bien que Hume ait découvert certaines différences importantes entre la moralité des actions au sein des pratiques sociales et la moralité des actions indépendantes, l'idée de l'utilitarisme, ainsi que la distinction entre les utilitarismes de l'« acte » et de la « règle », sont des inventions beaucoup plus tardives. Nous pouvons avoir de bonnes raisons d'envisager sa théorie en ces termes, mais nous n'en donnons pas, ce faisant, une présentation historique. Pire encore, il se peut que nous ignorions son caractère historiquement distinct en la contraignant ainsi à coïncider avec nos propres modèles.

Changement et continuité en philosophie morale

Il semble que nous ne puissions pas écrire une histoire de la philosophie morale sans avoir une idée des buts de cette discipline. Nous ne pouvons pas non plus nous faire une idée bien fondée de sa finalité sans avoir une certaine connaissance de ses origines et de son histoire. Les difficultés que cette conclusion entraîne pour l'historien ne peuvent pas être totalement évitées. Mais elles sont moins importantes si nous renonçons à concevoir la philosophie morale comme possédant par essence une finalité unique, et si nous supposons plutôt que les philosophes vivant à des époques différentes essayaient de résoudre des problèmes qui différaient eux-mêmes selon ces époques.

En tant qu'historiens, il nous est possible de travailler à partir d'un concept très général de la morale en la définissant de manière vague et imprécise comme correspondant aux normes, aux valeurs, aux vertus ou aux principes de comportement qui semblent exister dans toutes les sociétés connues. Nous étudierons alors les penseurs qui tentent de réfléchir philosophiquement sur les sujets décrits en ces termes. Il ne fait pas de doute, cependant, que notre idée de ce qu'est la « réflexion philosophique » restera marquée par notre conception présente. Mais nous ne devrons pas chercher à imposer plus d'uniformité à la réflexion du passé que ces deux points de référence n'en contiennent ; il ne nous revient pas non plus de décider si la morale commune – ancienne ou moderne – constitue une simple opinion ou une véritable connaissance ; nous ne supposerons pas, plus précisément, que toute personne qui réfléchissait à la morale d'une manière que nous jugeons philosophique tentait de résoudre les mêmes problèmes ou de répondre aux mêmes questions que nous. Nous devrons plutôt penser que les buts de la philosophie morale – c'est-à-dire les problèmes qui nécessitaient réflexion aux yeux des philosophes de la morale – sont aussi susceptibles de s'être transformés que d'être demeurés constants à travers l'histoire.

Quelles sont les raisons qui ont contribué à la modification des questions ou des problèmes qui définissent les différentes finalités de la réflexion philosophique ? Cela est dû en partie au fait que les époques de bouleversement entraînent des changements sociaux, religieux et politiques qui remettent à leur tour en question les normes gouvernant notre vie commune. La nécessité d'intégrer la foi chrétienne à une culture héritée de la Grèce et de Rome constitue un exemple de ce type

de changement ; les problèmes suscités par la dissolution d'un monde chrétien apparemment unifié en sont un autre. Nous pourrions également évoquer le fait que nous ne semblons pas être en mesure de nous entendre sur nos conceptions du bien. L'histoire de la philosophie morale offre elle-même des indications précieuses pour comprendre les époques où les normes et les valeurs généralement admises firent l'objet de pressions si fortes qu'un changement s'imposait. Si les philosophes n'ont guère d'influence sur ces changements, ils proposent parfois des moyens de les diagnostiquer ou même d'y faire face.

Une telle approche amène naturellement à poser un certain type de questions sur l'histoire de la philosophie morale, qui ne nous viendraient peut-être même pas à l'esprit si nous pensions que cette discipline a pour objet une question unique. Partant de l'hypothèse d'une finalité unique de la philosophie morale, nous supposerons connu le but poursuivi par les philosophes de la morale, but qui consisterait simplement à résoudre ce problème essentiel. Si nous renonçons à cette hypothèse, nous devrons alors nous demander quelle était l'intention des philosophes du passé lorsqu'ils proposaient ces arguments, ces conclusions ou ces schémas conceptuels, et quelle en est l'utilité ou la fin. Les réponses devront être d'ordre historique. Sachant que celles-ci peuvent varier, nous nous demanderons en quoi les penseurs que nous étudions diffèrent des penseurs plus anciens et de ceux, parmi leurs contemporains, dont ils connaissaient les travaux. Les questions ou les affirmations que ces penseurs refusaient d'envisager nous importeront autant que leurs affirmations explicites, ce qui nous permettra de comprendre quels étaient les buts qu'ils assignaient à la philosophie morale – compréhension que ne permet pas la seule connaissance de leurs affirmations explicites. Seulement, pour connaître ce qu'ils refusaient de prendre en compte, il nous faut également être informés de ce qu'ils auraient pu prendre en compte mais qu'ils ont laissé de côté. Ici, seule l'information historique – et non la reconstruction rationnelle des arguments en termes modernes – nous révélera ce que nous avons besoin de savoir (pour une plus ample discussion à ce sujet, voir Pocock, 1985).

L'un des avantages de cette méthode est de nous donner un moyen de vérifier nos interprétations ou nos lectures de la philosophie morale du passé. Nous possédons des données historiques sur le vocabulaire dont disposaient nos prédécesseurs et sur les problèmes qui les préoccupaient, eux-mêmes et leurs publics. Il peut arriver que nous manquions de traces écrites quant aux intentions spécifiques qui animaient un philosophe lorsqu'il publiait un livre donné. Mais nous pouvons néanmoins supposer qu'il désirait être compris par le public de son temps, et non seulement par la postérité. En outre, ce que les écrivains et les lecteurs pouvaient comprendre était déterminé en grande partie – mais pas complètement – par le langage dont ils disposaient à l'époque ; les termes et les concepts qui innovaient demandent eux-mêmes à être introduits à l'aide de notions déjà existantes. Pour découvrir quelles étaient les ressources dont disposait un philosophe, nous devons étudier ce qui est extérieur à ses écrits. À cet effet, il peut arriver que nous soyons amenés à examiner des ouvrages de théologie, des sermons, des pamphlets politiques, des éditions antérieures d'auteurs classiques, des dictionnaires ou des œuvres littéraires de l'époque, ainsi que les ouvrages philosophiques que lisait notre auteur. Si nous n'appliquons pas une telle méthode pour vérifier l'interprétation que nous donnons des affirmations d'un philosophe du passé, nous risquons sérieusement de prendre nos idées sur « ce qu'il devait vouloir dire » pour ce qu'il voulait réellement dire.

Les théoriciens qui défendent l'idée d'une finalité unique de la philosophie morale répliqueront peut-être que notre position implique que cette discipline ne possède aucun objet constant ou récurrent dont nous pourrions essayer d'écrire l'histoire. Ce serait là une simplification excessive. La continuité est tout à fait compatible avec la discontinuité qui naît de l'évolution des problèmes et des finalités. Il semble d'ailleurs hautement probable que toutes les sociétés suffisamment complexes pour engendrer une réflexion philosophique doivent faire face à un certain nombre de problèmes ayant trait aux relations sociales et personnelles, et qu'elles donnent ainsi toujours naissance à des conceptions portant sur la répartition juste ou adéquate des biens nécessaires à la vie, ou sur la valeur morale relative des individus. L'examen des différentes manières de structurer ces conceptions représente un thème récurrent en philosophie, lequel confère à la réflexion morale une part de son identité, en dépit des différences qui la caractérisent.

Certains arguments et certaines idées au sujet de ce qui constitue une conception cohérente de la morale peuvent être transposés d'une situation à une autre. Ils fournissent alors des éléments supplémentaires de continuité au sein du travail des philosophes de la morale. Une illustration suffira ici : en affirmant que « le bien » ne pouvait pas être défini comme représentant « toute chose voulue par Dieu », Ralph Cudworth opposait à Descartes et à Hobbes le même type d'argument que Socrate adressait déjà à Euthyphron (Cudworth, *Traité de morale,* I, chap. I-3). G. E. Moore présenta ultérieurement d'autres arguments à l'encontre de la possibilité de définir le « bien ». Or, Cudworth tentait de préserver la possibilité d'une relation d'amour entre Dieu et l'homme, à laquelle ni Socrate ni Platon ne pouvaient s'intéresser, tandis que Moore poursuivait un objectif complètement différent. Il serait utile d'écrire, à la suite d'Arthur Prior, une histoire de la philosophie morale consacrée à la seule ques-

tion de la possibilité de définir le bien. Mais, ce faisant, nous passerions sous silence les différences historiquement décisives qui ont déterminé le recours à cet argument selon lequel il est impossible de définir le bien. Je ne souhaite pas ici minimiser l'importance des arguments que l'on peut transposer d'un contexte philosophique à un autre. Ils tissent, en effet, un ensemble important de liens entre les philosophies morales du présent et du passé. Seulement, ils ne permettent nullement d'étayer la position de l'historien qui souhaiterait défendre la thèse d'une finalité unique de la philosophie morale. Ainsi ne fait-il aucun doute que Praxitèle et Brancusi utilisaient tous deux des burins, mais ce simple fait nous apprend peu de choses sur leur art.

Les philosophes qui défendent la thèse d'une finalité unique estimeront probablement qu'il convient d'accorder plus d'importance aux arguments que l'on retrouve dans toutes les philosophies. Ils soutiendront que ces derniers constituent l'essence même de la philosophie morale, laquelle consiste à découvrir la vérité en matière de morale. Platon, Cudworth et Moore percevaient tous la même chose, même s'ils décrivaient différemment ce qu'ils voyaient et appliquaient leurs découvertes à des usages différents. Ce qu'ils ont découvert n'était pas un simple outil permettant d'atteindre une fin externe ; ils se déclaraient être eux-mêmes à la recherche de la vérité morale, et il est d'ailleurs tout à fait possible qu'ils en aient découvert une part importante. Tout comme le progrès scientifique, le progrès en morale consiste à remplacer les théories fausses ou partiales par des théories vraies et générales par rapport au contenu que l'on assigne à cette discipline. L'histoire n'a d'utilité que lorsque l'évaluation philosophique des arguments des philosophes du passé nous aide quant à nos projets actuels.

On peut évidemment écrire des histoires de la philosophie morale à partir de telles hypothèses. L'évaluation des arguments proposés dans le passé est importante pour l'historien. Il a besoin en effet de connaître les causes de la transformation ou de l'abandon des différentes idées. L'échec des efforts visant à établir une cohérence ou à produire des arguments valides à l'appui d'une position peut expliquer ces évolutions dans certains cas. Mais la thèse d'une finalité unique de la philosophie morale laisse dans l'ombre une grande partie des questions que l'historien cherche, par définition, à poser. Pour quelle raison certaines théories apparaissent, s'épanouissent, puis disparaissent ? Pourquoi certaines d'entre elles sont-elles récurrentes, et pourquoi y a-t-il si peu de convergence ? Que fait la philosophie morale en tant que pratique ou discipline dans et pour les sociétés dont elle est issue ? Il paraît donc plus utile pour l'historien de renoncer à l'idée d'une finalité unique de la philosophie morale et d'adopter une approche plutôt fondée sur l'idée d'une finalité variable.

Y a-t-il un progrès en philosophie morale ?

Si nous adoptons cette idée d'une finalité variable de la philosophie morale, nous sommes alors moins enclins à nous intéresser à la question de son progrès ou de sa régression. Nous considérons le projet d'un examen rationnel des normes et des vertus comme l'un des moyens qu'ont utilisés les sociétés humaines pour faire face aux différents problèmes qu'elles rencontrent dans le processus de formation, de préservation, ou d'élargissement de la compréhension commune des conditions dans lesquelles leurs membres pouvaient vivre ensemble. Nous ne concevons plus alors la philosophie morale comme une sphère située à l'extérieur ou au-dessus du discours moral d'une société, mais simplement comme une voix parmi d'autres dans la discussion des questions morales. La voix de la philosophie morale nous invite à prendre nos distances par rapport aux problèmes actuels, et à les considérer dans les termes les plus généraux qu'il nous est possible d'évoquer ou d'inventer. Il nous faut espérer qu'une telle démarche permette de reformuler ces problèmes pour les rendre plus aisés à traiter, puisque cette position fait en sorte que l'utilisation d'un mode de discours intemporel paraisse plus naturelle, même si la rhétorique de la philosophie morale n'a pas à dissimuler le fait que ceux qui l'utilisent se situent à la fois dans leur propre époque et dans un ensemble intemporel d'abstractions.

Il est aisé de comprendre comment des questions qui furent importantes à une époque peuvent perdre leur pertinence à une autre. Il peut arriver que les conditions qui rendent certaines questions plus urgentes se modifient, ou que de nouveaux problèmes plus pressants surviennent. L'abandon d'une question et le passage à un nouveau problème peuvent eux-mêmes représenter un progrès important en philosophie morale. Il se peut que seule l'évaluation des questions permette de préserver la philosophie morale de la stérilité et de la non-pertinence de ce que nous appelons parfois « la scolastique ».

► BARBEYRAC J., *Récit historique et critique de la science de la morale* (1706), préf. à S. Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens*, trad. J. Barbeyrac, Caen, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, 1987. — BERKELEY G., *Notes philosophiques*, in *Œuvres*, t. I, éd. G. Brykman, trad. G. Brykman, L. Déchery, D. Berlioz-Letellier, M. Blay, M. Beyssade, M. Phillips et J.-M. Beyssade, Paris, PUF, 1985, p. 17-141. — BRAUN L., *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1973. — BROAD Ch. D., *Ethics and the History of Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1952. — CICÉRON, *Tusculanes*, éd. G. Fohler, trad. L. Humbert, Paris, CFL, 1969. — CLARKE S., *Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* (1705), trad. M. Ricotier, *De l'existence des attributs de Dieu ; des devoirs de la religion naturelle et de la vérité de la religion chrétienne*, Amsterdam, Jean-Frédéric Bernard, 1727. — CUDWORTH R., *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* (1731)

(trad. J.-L. Breteau, *Traité de morale et Traité du libre arbitre*, Paris, PUF, 1955). — DARWALL S., *The British Moralists and the Internal « Ought », 1640-1740*, Cambridge Univ. Press, 1995. — DUPLEIX S., *L'Éthique ou philosophie morale*, Paris, 1632. — GRACIA J. J. E., *Philosophy and its History*, Albany, 1992. — GUEROULT M., *Dianoématique : Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984-1988. — IRWIN T., « Tradition and Reason in the History of Ethics », *in* FRANKEL PAUL E. *et al.* éd., *Foundations of Moral and Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 45-68. — LOCKE J., *The Reasonableness of Christianity* (1695), trad. anonyme, Que la religion chrétienne est très raisonnable, Amsterdam, A. Westein, 1696. — MOORE G. E., *Principia Ethica* (1903), Cambridge, Univ. Press, 1993 (trad. à paraître aux PUF en 1998). — NOONAN J. T. Jr., « Development in Moral Doctrine », in *Theological Studies*, vol. 54, 1993, 662-677. — PARFIT D., *Reasons and Persons*, Oxford, Univ. Press, 1984 (trad. fr. à paraître aux PUF). — POCOCK J. G. A., *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Univ. Press, 1985. — PRIOR A., *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford, Univ. Press, 1949. — SANTINELLO G. éd., *Storia della storie generali delle filosofia*, Brescia, 1981/1988. — SCHNEEWIND J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1998. — SIMPSON P. P., *Vices, virtues, and consequences : Essays in moral and political philosophy*, Washington (DC), Catholic Univ. of America Press, 2001. — STÄUDLIN C. F., *Geschichte der Moralphilosophie*, Hanovre, 1822. — TULLY J., *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Univ. Press, 1988. — WILLIAMS B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Williams Collins Sons & Co., 1985 (trad. fr. M. A. Lescourret, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990).

Jérôme B. SCHNEEWIND

→ *Antiquité ; Aristote ; Hobbes ; Intuitionnisme ; Kant ; Méta-éthique ; Moore ; Moyen Âge ; Platon ; Renaissance ; Sidgwick ; Socrate.*

HOBBES Thomas, 1588-1679

La prime jeunesse de Hobbes appartient à l' « ère élisabéthaine », qui entame son dernier tiers l'année de sa naissance (1588), et qui s'achève lorsqu'il vient étudier à Oxford (1603). Ses relations constantes avec la grande famille des Cavendish rendent la suite de sa longue vie (il meurt en 1679) indissociable de l'histoire de la dynastie des Stuart. C'est ainsi que, différant la composition du système de philosophie en trois sections *(Corpus, Homo, Civis)* qu'il projette dès 1636, il est amené à écrire son premier ouvrage de philosophie politique (les *Elements of Law*) en 1640, alors que le roi Charles I[er], contre lequel l'Écosse presbytérienne est en révolte, subit les remontrances du Parlement. L'opposition renforcée du « Long Parlement » au roi le décide à partir alors pour le continent, et c'est à Paris qu'est imprimé en 1642 le *De Cive*, peu de mois avant que la guerre civile n'éclate en Angleterre. Le *De corpore* et le *De homine* sont repoussés à plus tard (ils seront édités respectivement en 1655 et 1658). Hobbes publie d'abord – deux ans après le jugement et la décapitation de Charles I[er] – le *Leviathan* (1651), rédigé pendant les troubles de la Fronde, et imprimé à Londres.

Les premiers principes éthiques

Les trois œuvres politiques liées à cette période tourmentée attestent que l'élaboration d'une doctrine civile au sens strict, traitant du *body politic* ou *commonwealth (Elements of Law* et *Leviathan)* ou *civitas (De cive)*, suppose pour Hobbes *une éthique achevée*, capable de déduire les « devoirs des hommes... en tant qu'hommes » *(De cive, Praefatio ad lectores)* qui sont les conditions d'impossibilité de la guerre, de la connaissance des dispositions naturelles *(ingenia, ibid.)* à l'origine des manières d'agir humaines. La connaissance éthique est, à l'intérieur de la philosophie civile entendue au sens large, comme *une philosophie première* pour la science politique proprement dite (*De corpore,* I, I, 9) : sa complétude est requise pour que l'on dispose des « principes de la politique » (*ibid.*, VI, 7). Les propositions dont elle déduit des conclusions relatives aux « préceptes des devoirs » (*ibid.*, I, 7) permettant la paix humaine font d'elle une *éthique fondamentale*, par rapport à laquelle les prémisses des démonstrations politiques ne peuvent jamais constituer que des principes seconds et dérivés.

La dépendance de la philosophie civile *stricto sensu* à l'égard d'une connaissance éthique antérieure engage nécessairement pour Hobbes une dérivation commencée de plus haut que les prescriptions des devoirs de tous les hommes. C'est dans les commencements de l'éthique, et non dans la déontique qui la porte à son achèvement, que sont contenus les premiers principes de la politique. Pour autant, ces premiers principes ne se situent pas dans le discours portant sur les *ingenia* et les *mores*, lequel n'est pas aux yeux de Hobbes susceptible de s'autofonder, et demeure insuffisant pour la fonction demandée. L'éthique qui se conclut par une déontique s'étend en fait si loin en amont de celle-ci qu'elle doit contenir, non le seul traité *de ingeniis moribusque* par rapport auquel se comprend l'élaboration du traité *de officiis hominis quatenus hominis,* mais, bien plus, un traité *de affectibus, of passions,* permettant d'expliquer l'origine des différences entre les dispositions des agents et, par suite, de la diversité des mœurs dans lesquelles ces propensions finissent par se figer (*Elements of Law,* I, XI ; *Leviathan,* I, VI ; *De homine,* XII).

Pour que la philosophie politique ait un fondement éthique, il ne suffit pas de redoubler la continuité entre l'éthique déontique et la doctrine civile d'une continuité antérieure, faisant que la connaissance des devoirs des hommes en tant qu'hommes, au lieu d'être autonome, soit liée à la description tant des différentes mœurs ou « qualités des hom-

mes qui concernent leur vie en commun dans la paix et l'unité » (*Leviathan,* I, XI) que des inclinations naturelles des agents ; le véritable fondement éthique de la politique est donné par sa dépendance dernière à l'égard de la connaissance des passions qui inclinent les hommes à agir pour des fins particulières de genres différents. Rapportée uniquement à la connaissance antérieure des dispositions et mœurs des hommes, sans la connaissance encore plus antérieure de leurs différentes passions, la philosophie civile resterait non fondée, privée de ses principes éthiques. Car c'est bien selon Hobbes de principes éthiques qu'il s'agit dans cette régression au traité *de affectibus* : loin que la dépendance de la politique à l'égard de l'explication des passions fasse l'*epochè* d'un fondement éthique de la science civile, elle marque au contraire jusqu'où l'éthique doit s'étendre, si l'on veut qu'elle ait toute l'antériorité requise pour parler de « premiers principes » de la politique. Les *moralia* comprennent ainsi plus que les « bonnes mœurs » ou « vertus » en quoi consistent les *habitus* prescrits par la raison pour l'établissement et le maintien de la paix (*De cive,* III, 31), plus même que les simples « mœurs », dont la constitution requiert seulement, avant toute distinction des vertus et des vices, que les dispositions portant les hommes à certaines choses acquièrent par la force de l'habitude une constance telle qu'elles produisent sans peine ces actions-là plutôt que d'autres (*De homine,* XIII, 8) ; il faut les étendre encore aux passions engendrant les différences entre les inclinations de l'esprit et par elles la diversité des mœurs.

Afin de fonder la politique, l'éthique doit donc être d'abord un traité des « passions internes de l'homme », car c'est « en elles [que] sont contenus les premiers fondements des devoirs civils et de leur doctrine » (*De corpore,* I, VI, 17-111). Mais pour Hobbes, le traité des passions ne peut être dissocié de la physique, car dénombrer les passions revient à varier le mode de considération de deux mouvements invisibles, intérieurs au corps humain, l'*appétit* qui rapproche d'un objet, et au contraire l'*aversion* qui en éloigne (*Elements of Law,* I, VII, 1-2 ; *Leviathan,* I, VI ; *De corpore,* IV, XXV, 12 ; *De homine,* XI, 1 et XII, 1). Ces deux mouvements sont toujours expliqués à partir de la série de mouvements qui composent la sensation : la sensation se réduit à la production, par un mouvement *ab extra* venu d'un objet, d'un contre-mouvement *ad extra* issu de l'intimité de notre corps, dont la durée est identifiée à l'existence même du « phantasme » de l'objet ; ce mouvement réactif nous apparaît comme une chose extérieure à nous, si bien que nous supposons l'existence de qualités sensibles dans l'objet (*De corpore,* IV, XXV, 2 ; *Leviathan,* I, I).

Les multiples passions humaines ne font de toute manière que diversifier les deux commencements possibles, dans le corps humain, du mouvement volontaire. Ainsi, en assurant l'éthique d'une fonction principielle dans la philosophie civile au sens large, Hobbes ne parvient à assurer la philosophie morale d'une identité distincte de celle de la politique proprement dite qu'en l'exposant à un péril *a parte ante.* Car s'il est vrai qu'il faut conjoindre les *ultima physicae* et les *principia politicae (De homine, Epist.* dedic.), et que seule la connaissance des différentes passions conduit à découvrir et démontrer les conditions nécessaires de la paix et les devoirs civils, alors ne peut-on pas reculer d'un degré encore, et aller jusqu'à assigner à la physique elle-même la fonction de science fondatrice pour la doctrine des devoirs ? La connaissance des passions ne peut de fait consister dans la seule connaissance de leurs effets, les passions ne sont connues que par leurs causes, or celles-ci sont « dans la sensation et l'imagination », qui relèvent de l'explication des « phénomènes de la nature » (*De corpore,* I, VI, 6). Mais une éthique ainsi rattachée à la philosophie naturelle peut-elle être encore adéquate à sa finalité déontique, ou bien n'est-elle qu'une éthique prétendue ? Toute la série des *moralia,* formée par les *affectus,* les *ingenia* et les *mores,* avant la détermination des bonnes mœurs, se réduirait de la sorte à une suite de « phénomènes du corps humain », explicables par des causes purement naturelles (*De corpore,* IV, XXX, 15). À ce compte, seul un raisonnement fallacieux peut progresser des énoncés simplement *descriptifs* que cette série est capable d'autoriser, aux énoncés *normatifs* auxquels elle doit conduire : une telle *relation* est en réalité impossible, car des premiers aux seconds il y a un *saltus,* fût-il occulté par ce que Hume, à la lecture des « systèmes de moralité », dénonce comme le « changement imperceptible » de la copule apophantique (« est/n'est pas ») en une copule déontique (« doit/ne doit pas ») (*A Treatise of Human Nature,* III, I, I).

« Bon » et « mauvais »

La faille initiale serait donc dans la fonction principielle accordée par Hobbes à la connaissance des passions, alors que celle-ci paraît ne pouvoir rendre possible qu'un descriptivisme éthique, et non la doctrine normative sans laquelle la doctrine morale tout entière ne saurait se constituer. Faut-il aller jusqu'à soutenir, comme a pu le faire Cudworth *(A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality),* que l'intention véritable de Hobbes en matière de philosophie morale est de rendre son existence impossible ? Tenir sur les passions un discours de physiologue revient en effet à situer leur origine dans des sensations qui ne sont que les apparences *pour nous* de mouvements causés du dehors dans notre corps, et cette doctrine d'après laquelle les qualités sensibles sont dénuées de réalité indépendamment de nous n'a pas d'autre raison d'être, selon Cudworth, que de servir d'arme de guerre contre l'existence des « natures immuables du bien et du mal », de façon à laisser le

champ libre à des essences purement arbitraires : à la façon de Protagoras, Hobbes n'est qu'un physiologue tyrannique, qui abuse de la réduction de la sensation à un mouvement afin de justifier un refus univoque de toutes les essences, et d'affirmer ainsi que la différence du bien et du mal, loin d'être prise des objets eux-mêmes, n'est qu'*une différence posée par nous.*

Qu'est-ce que définir le bien et le mal dans la doctrine des passions de Hobbes ? Rien d'autre que faire état d'une double définition nominale dont chaque individu, pris séparément, est lui-même l'auteur : « Chaque homme, pour sa part, appelle *bon* ce qui lui plaît et constitue un plaisir pour lui, et *mauvais,* ce qui lui déplaît » ; « tout ce qui est l'objet d'un appétit ou désir d'un homme quelconque, est ce que cet homme, pour sa part, appelle *bon* ; et l'objet de sa haine, ou de son aversion, il l'appelle *mauvais* » (*Elements of Law,* I, VII, 3 ; *Leviathan,* I, VI). Du seul fait que pour tout appétit *(endeavour... toward something)* et pour toute aversion *(endeavour... fromward something)* dont son corps est le sujet, chaque individu répète inlassablement l'imposition du nom « bon » ou du nom « mauvais » à ce qui produit en lui un tel mouvement, c'est comme si toutes ces attributions revenaient à une unique déclaration, qui attache un même nom à toutes les choses auxquelles se termine l'une ou l'autre de ces deux passions : « J'appelle *bon/mauvais* tout ce qui est l'objet de mon désir/aversion ». Il y a ainsi une raison chaque fois semblable de l'imposition réitérée plutôt de l'un ou plutôt de l'autre de ces deux termes, nul n'appellerait « mauvais » un objet de son désir et « bon » un objet qu'il déteste ; mais cette raison n'est pas une propriété de la chose nommée « bonne » ou de la chose nommée « mauvaise », ce n'est pas une différence présente dans l'une qui justifie qu'on lui donne un nom que l'on refuse à l'autre. Dire « bon » pour x et « mauvais » pour y ne signifie pas qu'il existe dans ces deux choses deux propriétés contraires, qui seraient au fondement de ces deux dénominations opposées.

La raison pour laquelle une chose est nommée « bonne » (ou « mauvaise ») ne peut pas être pour Hobbes une essence de cette chose, car selon lui il faut entendre par une « essence », un accident eu égard auquel *la chose qui est son sujet* se voit imposer un nom déterminé (*Anti-White,* XXVII, 1 ; *De corpore,* II, VIII, 23). Si l'énoncé « x est bon » n'est pas comparable à l'énoncé « x est blanc », c'est que le bien n'est une qualité de la chose que par une attribution extérieure, et non parce qu'on conçoit son inhérence à cette chose : s'agissant du bien ou du mal, la dénomination de la chose est extrinsèque, prise d'une propriété qui au lieu d'être en elle, est seulement un effet (désir ou aversion) qu'elle produit au plus profond d'un autre corps. Cet effet, la chose appelée « bonne » ou « mauvaise » ne le produit pas parce qu'elle est aimable ou détestable, elle est au contraire aimable ou détestable parce qu'elle produit un tel effet. Le bien n'est *dans la chose* ni une autre qualité, ni la propriété de la somme de toutes ses qualités, il n'est conçu comme une propriété de la chose qu'*à partir du désir de cette chose,* son attribution est relative à l'existence non d'une ou de toutes les qualités de la chose, mais à celle d'une passion produite dans quelque individu par le sujet de ces qualités. Quand on impose à un corps le nom « blanc », c'est en raison de l'accident *blancheur* dont on conçoit l'inhérence à ce corps ; même si l'on réduit la blancheur à un phantasme produit par l'action d'un corps sur l'organe de la vision, il demeure pour Hobbes que cette image est semblable dans tous les spectateurs, car elle a pour seule cause un mouvement des parties invisibles du corps extérieur, et ainsi tous imposent à la chose vue un même nom, « blanc » (*Anti-White,* VII, § 1 ; *Leviathan,* I, I et IV). En revanche, l'imposition des noms « bon » ou « mauvais » n'exige ni des *qualités déterminées* (une *nature bonne,* une *nature mauvaise*) de la chose nommée, ni une *image déterminée* de cette chose : la même chose, avec les mêmes qualités, peut produire une image semblable, sans produire pour autant une affection semblable, dans différents individus, ou dans un seul individu à des moments différents ; et à l'inverse, des choses différentes, avec des qualités dissemblables, peuvent produire une affection semblable alors qu'elles produisent des images différentes. Il ne peut en aller autrement, car la diversité des affections causées par une même chose et la similitude de celles causées par des choses dissemblables ne tiennent pas seulement au rapport des passions au mouvement vital (qui se trouve selon les individus ou selon les moments soit renforcé soit affaibli par l'addition d'un mouvement venu du dehors), mais sont dues aussi au changement des habitudes et des opinions selon les hommes ou selon les âges de la vie (*De cive,* III, XXXI ; *Leviathan, The Introd.* et I, IV).

La thèse selon laquelle la discrimination de ce qui est bon et de ce qui est mauvais est relative à deux passions simples, l'appétit et l'aversion, incite à ranger la philosophie morale de Hobbes dans la catégorie du *subjectivisme éthique,* par opposition à l'*objectivisme* selon lequel la connaissance de nos devoirs se déduit rationnellement de distinctions morales connues à partir des propriétés déterminées des choses elles-mêmes. Pour qui soutient, à la façon de Cudworth, que les choses bonnes et mauvaises sont ce qu'elles sont par leurs formes ou natures éternelles, et qu'elles ont *entre elles* des rapports immuables, la double définition nominale sur laquelle s'appuie Hobbes risque même de passer pour l'aveu d'un *hypernominalisme éthique,* réduisant chacune de ces deux natures à un pur *flatus vocis,* puisque les choses ne sont plus bonnes et mauvaises que par une propriété d'emprunt, soumise à génération et corruption selon la passion dominante dans un individu quelconque. Cette

interprétation serait abusive, car les noms « bon » et « mauvais » gardent une signification pour Hobbes, même si celle-ci, du fait qu'elle a son fondement *dans le sujet individuel* plutôt que *dans l'objet,* ne peut être une signification universellement partagée. Mais par contre, cette signification, dont le mode d'existence même interdit toute communautarisation, renforce à deux égards l'hypothèse d'une déduction sophistique des devoirs de tous les hommes à partir de la seule description de leurs passions. D'abord, en ce que l'inférence illicite paraît commencer avec la dérivation même de la signification des termes évaluatifs « bon » et « mauvais » (que son origine soit physiologique n'importe pas alors) : dès la définition qui pose l'identité entre ce qui est désiré par un individu quelconque et ce qui est bon, et qui rend impossible que le terme « bon » ait une signification *sui generis,* puisqu'il a la même dénotation que la circonlocution « désiré par quelqu'un », la doctrine éthique de Hobbes semble coupable du sophisme décrit dans les *Principia ethica* de Moore sous le nom de *naturalistic fallacy,* sophisme qui frappe toute identification du bien à *quelque chose d'autre.* Par ailleurs, le processus de dérivation de cette signification revient à accorder que les dénominations éthiques, qui n'expriment qu'un mode passionnel ou un autre causé en chaque individu sous l'action de quelque chose d'extérieur, ne sont jamais, au moment même où on les détermine à dénoter des objets, que des dénominations dont la référence véritable est à celui qui les utilise, quand il les utilise. La psychologie qui donne ses principes à l'éthique fait ainsi que tout jugement moral porté sur les choses est nécessairement un jugement incommunicable : les qualifications dissemblables d'une même chose ne se contredisent pas, puisque leur référence n'est pas en fait à la chose nommée elle-même ; quant à ses éventuelles qualifications semblables (dont il est impossible qu'elles soient le fait de tous les hommes), elles demeurent radicalement indépendantes les unes des autres, et ne peuvent constituer un accord entre plusieurs individus sur un bien qui leur serait commun. Non seulement la signification du mot « bon » requiert l'identification de ce qu'il nomme à ce qui est désiré, mais la référence à quelque objet de désir revenant en réalité à un rapport à soi-même de celui qui désire, tous les mouvements volontaires de tous les individus semblent avoir par conséquent un fondement *égoïste.*

L'imputation à Hobbes d'une déduction sophistique du prescriptif à partir du descriptif (déjà coupable à soi seul de substituer au bien un autre objet conceptuel) marque ainsi l'opposition à une éthique dont les prémisses psychologiques reviennent à affirmer que la *finalité des actions individuelles* n'est jamais donnée par un autre principe que le *rapport à soi de tout individu.* Si toutes les passions ne sont que des complications ou diversifications de deux mouvements inassignables dont l'un (l'appétit) renforce le mouvement vital et l'autre (l'aversion) au contraire le gêne, alors elles paraissent toutes impliquer un intérêt nécessairement individuel : les diverses passions attestent que tout homme vise la poursuite ininterrompue du processus vital commencé lors de sa génération, et qu'en ce sens ses actions « dérivent toutes d'un seul et même principe » (*De corpore,* XI, 7 ; cf. *Leviathan,* I, VI). La critique de l'égoïsme, dont Butler a donné la forme exemplaire dans ses *Fifteen Sermons,* récuse au contraire que la vie dans sa totalité ne soit que la continuation d'un unique exercice (celui de l'*amour de soi*) et que la nature humaine ne s'actualise pleinement que dans des actions d'un même genre (les *actions « intéressées »*) : là où cette nature devrait être regardée sous deux rapports, l'un au bien privé, l'autre au bien public, de façon à reconnaître la possibilité d'une parfaite coïncidence entre ces deux fins, elle est tenue pour absolument et entièrement gouvernée par la relation au *moi,* il n'est pas fait la moindre place à des passions irréductibles à l'amour de soi (voir aussi Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals, App. II*). Que toutes les actions soient *self-directed* prend cependant chez Hobbes une signification engageant tout autre chose qu'un simple « égoïsme psychologique », qui rendrait fallacieuse la déduction des vertus morales.

Une nouvelle définition du bonheur

D'après les prémisses fournies par l'analyse des passions, la tendance première de tout mouvement volontaire est toujours déterminée du point de vue d'un changement produit dans le mouvement uniforme constitutif de la durée même d'une vie individuelle : que l'on insiste plutôt sur la dépendance des passions à l'égard de ce changement *(Elements of Law, De corpore, De homine, loc. cit.)* ou au contraire sur la conscience de ce changement à partir des passions elles-mêmes *(Leviathan, loc. cit.)*, il demeure que *la continuation de la vie* est impliquée dans les « petits commencements » internes de *toutes les actions d'un individu.* Par cette relation des différentes actions à cet unique principe, Hobbes interdit d'assigner une « fin dernière » objective, un « souverain bien » qui introduirait une structure hiérarchique entre les choses désirées (*Elements of Law,* I, VII, 6 ; *Leviathan,* I, XI ; *De homine,* VI, 15). S'il y a une gradation entre les choses désirées, ce ne peut être qu'au sens de la recherche ininterrompue par un individu d'un objet à la suite d'un autre, comme d'un nouveau renfort vital, d'une aide sans cesse accrue apportée à sa propre vie. Quand le bien n'a pas d'être au-delà de la relation qui le définit, la seule gradation admise est celle du « toujours plus » dans le principe de cette relation : la renaissance perpétuelle du désir fait que chaque chose bonne pour un individu est encore suivie d'une autre, indéfiniment. *Les fins n'ont d'être que par le devenir,* ce qui était une fin pour un homme ne l'est

plus ensuite, mais il passe à une autre, et à une autre encore (*Anti-White,* XXXII, 1). Pour Hobbes, il y a contradiction entre la nature de la vie et la notion de souverain bien : celui-ci devrait être le dernier objet du désir, et donc l'objet d'un dernier désir, d'un désir au-delà duquel aucun autre ne pourrait plus être causé ; si bien que postuler une dernière fin reviendrait à exiger l'arrêt de toute sensation, rien de moins, autrement dit, que la mort de l'individu (*Leviathan*, I, VI et XI ; *De homine,* XI, 15).

S'il est une « félicité », ou bonheur, ce n'est pas au sens où toute vie individuelle serait portée à un point de perfection et d'achèvement, auquel s'arrêterait pour chaque homme le mouvement de recherche de ce qui est un bien pour lui : « La vie elle-même n'est que mouvement », et le bonheur ne consiste pas dans « le repos d'un esprit satisfait », mais dans un désir sans trêve, qui se porte inlassablement d'un objet à un autre (*Leviathan*, I, VI et XI). La « tranquillité de l'esprit » que les moralistes prennent pour un état de repos (ce qui reviendrait à une privation de tout désir) est au contraire un mouvement, « sans heurt » et « toujours égal », portant d'un bien déjà atteint à un autre bien encore à atteindre (*Anti-White,* XXXVIII, 6 et XXXIX, 1). Le désir allant toujours plus avant, le bonheur n'existe pas une fois pour toutes, ou « une seule fois uniquement » (*Leviathan,* I, XI), il n'a rien de définitif, il est pour chaque homme dans la poursuite continuelle des choses qui sont des biens pour lui. Nul objet désiré ne l'est comme un terme, mais au contraire comme une ouverture sur un bien futur, tous les biens désirés ne le sont en fait d'abord que comme autant de moyens d'une progression qui ne peut s'arrêter à aucun d'eux. *La perpétuation du désir constitue ainsi elle-même la fin de tout désir,* au sens de sa principale « cause efficiente » (*Anti-White,* XXXVII, 1), le phantasme d'un objet déterminé n'étant par rapport à elle qu'une cause efficiente subalterne. Aussi lorsqu'il se trouve que Hobbes parle du *maximum bonorum*, il ne s'agit pas d'un *summum bonum* qui serait atteint comme le terme d'une série ascendante, mais cette expression désigne indifféremment, tantôt le « premier des biens », *i.e.* le bien que constitue pour chacun « sa propre conservation », tantôt « la progression la moins gênée qui soit vers des fins toujours ultérieures » (*De homine,* XI, 6 et 15). « S'assurer, pour toujours, la voie de son désir futur » (*Leviathan,* I, XI), c'est là ce qui fait de la conservation de la vie le bien primordial.

Le fondement d'une telle assertion se trouve dans la *philosophia prima* de Hobbes. On y apprend que la conservation de soi ne se réduit pas, s'agissant d'un individu humain, à la seule conservation de ce que l'*Anti-White* appelle la « constitution spécifique » d'un corps quelconque, à savoir, le mouvement qui détermine la matière à telle figure (*e.g.* une pierre), plutôt qu'à telle autre (*e.g.* un arbre, ou un homme). Tout corps est doté d'un mouvement interne de ses parties, par lequel il est *tel corps*, et apparaît à nos sens comme dissemblable des autres corps (*Anti-White,* XXIV, 1 et 11). Mais la conservation d'un individu humain met en jeu plus que la perpétuation du mouvement qui est la cause d'un certain rapport constant entre les parties internes d'un corps engendré comme tel corps, plus que ce qui suffit pour la conservation de la figure humaine alors même que la matière du corps humain est changée, non seulement de l'enfance à la vieillesse, mais aussi d'un moment quelconque à un autre (*Anti-White,* XII, 2 et 4 ; *De corpore,* XI, 7). Se conserver soi-même ne revient pas, pour un homme, à conserver les qualités qui le rendent semblable à tout autre homme, mais à assurer la dérivation continue de son mouvement vital à l'égard d'un principe générateur entendu au contraire comme la cause de sa différence avec tous les autres hommes *(ibid.).* Il ne peut donc être de bonheur que par l'exercice sans interruption du désir, qui renforce encore et encore le mouvement issu de ce principe incomparable, et qui donne à un individu le sentiment de la continuité même de sa vie. Passer toujours d'un appétit à un autre, au lieu que cette progression soit empêchée et rendue difficile par une aversion de force égale ou supérieure, préserver ainsi l'unité du mouvement par lequel, depuis sa naissance, chaque homme est celui qu'il est, et non un autre, c'est cela qui fait « le bonheur de cette vie » (*Leviathan*, I, VI et XI ; voir aussi *Anti-White,* XXXVIII, 5-6).

Le « plus grand des biens » est nécessairement selon Hobbes le « premier des biens », en ce que, pour tout homme, il est inséparable de sa venue même à l'existence en tant qu'elle est irréductible à la seule génération de la « constitution spécifique » qui fait de lui un individu semblable aux autres individus humains. *La primauté d'un tel bien se confond avec le commencement d'une vie humaine différente de toutes les autres.* Il y a ainsi une fin qui est différente des multiples fins particulières auxquelles tendent les désirs successifs d'un même individu, mais ce n'est pas pour autant une fin dernière, capable d'arrêter à soi cette série : car la différence de cette fin tient ici à ce que le mouvement constitutif *ab origine* de chaque identité individuelle ne peut pas cesser de lui-même, et trouve dans les désirs qui se succèdent autant de moyens de ne pas être empêché dans sa progression. Toute recherche d'un nouveau bien est de la sorte recherche d'un bien seulement *utile* à la conservation de soi-même, un bien nécessairement second par rapport au maintien de l'identité d'un homme. Le premier des biens est lui aussi un bien relatif à chaque individu humain pris en tant que tel, il est même le bien qui assume par excellence cette relativité. Mais au lieu d'être relatif, comme chacun des autres biens, à *quelque désir,* le premier des biens est le seul qui se confonde avec *l'activité même de désirer*, avec la recherche sans relâche de

tout ce qui avantage la permanence d'un individu. Dire que chaque homme est porté à désirer ce qui est un bien pour lui « par une nécessité naturelle » qui n'est pas moindre que la nécessité pour une pierre de tomber (*De cive,* I, VII), c'est chez Hobbes dire que le désir de se conserver soi-même est *une propriété incommunicable de chaque homme, en tant qu'il diffère de chaque autre* : un homme ne peut pas ne pas s'efforcer, dans chacun de ses appétits, de rechercher ce qui convient le plus à sa nature, en tant que la génération de celle-ci n'a pas été simplement la production d'un corps doté d'une figure spécifique, mais la naissance d'un individu qui dans toute la suite de sa vie ne pourra pas être un autre individu que celui qu'il est à son début, quoi qu'il en soit de sa ressemblance avec tous ceux ayant une constitution comparable à la sienne ; qu'il porte son désir sur un objet ou un autre, il est impossible à un homme de ne pas tendre à conserver par là l'« essence » qui, une fois introduite dans le devenir, fait de lui pour toujours « le même homme ». La nature du bonheur se déduit de cet effort répété, car le bonheur n'est autre, pour chaque homme, que la conscience de sa propre identité diachronique, à travers l'application ininterrompue de son désir à un objet puis à un autre.

Éthique et praxéologie

Tout désir individuel déterminant la recherche d'un objet en soi indifférent revient fondamentalement, pour chaque homme, au désir que son essence soit maintenue. Affirmer que « tout ce qui se fait *volontairement,* se fait pour quelque *bien* de *celui qui veut* » (*De cive,* II, VIII), ou que « l'objet des actes volontaires de chaque homme, c'est quelque *bien pour lui-même* » (*Leviathan,* I, XIV), ce n'est donc pas seulement soutenir que la matière prochaine d'un acte humain quelconque n'est un bien que par relation à un certain désir individuel, c'est dire surtout que l'*intention première,* l'intention dans toutes les intentions, est de *demeurer soi-même.* Il faut reconsidérer sur cette base la nature du subjectivisme éthique qui peut être imputé à Hobbes. Car la fin poursuivie principalement étant inséparable du mode d'individuation des hommes, il est impossible que le jugement selon lequel une chose est bonne se ramène à la seule *expression d'un sentiment individuel* causé sous l'action du monde extérieur. Ce jugement n'a en fait rien de tautologique par rapport à l'expression d'une affection qui ne serait elle-même que le produit d'un enchaînement mécanique, mais il est plutôt pour Hobbes *l'expression d'une nécessité plus radicale,* dont l'explicitation est fournie dans la *philosophia prima* : la nécessité pour chaque homme de conserver sa propre essence. En appelant « bonne » une chose, un individu ne se contente pas de lui attribuer une qualité ou un pouvoir qui n'est que *pour lui* (*Elements of Law,* I, VII, 3) ; il y a, dans son jugement, quelque chose qui va au-delà du simple fait d'avoir présentement tel désir : *une intention d'agir afin d'assurer la poursuite du mouvement même de désir.*

Dernier effet d'une causalité externe dont la nécessité renvoie à la génération d'une « forme » qui est l'origine de toutes les pensées et actions d'un homme (*De corpore,* I, XI, 7), le *commencement d'une action* doit être analysé quant à la manière dont il engage un rapport de l'agent à son propre avenir. Si la doctrine des passions constitue la première partie de l'éthique, cela ne revient pas alors à réduire celle-ci à un appendice de la physique, mais à faire d'elle *une doctrine de l'action humaine.* Parce qu'il est essentiel à chaque homme dans ce qu'il a d'incomparable avec tous les autres hommes de tendre indéfiniment vers ce qui le conforte dans le sentiment de son mouvement vital, et d'éviter ce qui lui paraîtrait l'amoindrir, il lui est essentiel d'*agir,* de *toujours agir* : c'est en agissant, en recherchant toujours de nouveaux biens pour lui-même, et en fuyant les maux qui le menacent, que chaque homme préserve son identité individuelle. Comme le désir qui le fonde, l'agir humain a une nécessité ontologique, et il importe pour la constitution de la philosophie morale que l'éthique puisse rendre raison de la manière selon laquelle les passions sont des principes pratiques, *les principes des actions que l'on fera.* Il importe que l'éthique enferme *une praxéologie,* et c'est le contenu de celle-ci qui doit véritablement donner la mesure du subjectivisme de Hobbes.

L'analyse de l'action volontaire

Cette praxéologie n'est cependant pas distinguée comme telle par Hobbes, et en dehors des écrits suscités par la controverse avec Bramhall sur la liberté et la nécessité (*Of liberty and necessity* et *The questions concerning liberty, necessity, and chance*), soit elle demeure très allusive (ainsi dans le *De homine* et de *De cive*), soit elle doit être inférée de plusieurs passages disjoints (ainsi dans les *Elements of Law,* l'*Anti-White* et le *Leviathan*). Elle est présente, en tout cas, toutes les fois que Hobbes, au lieu de se limiter à la description d'après laquelle la production d'une passion simple (appétit ou aversion) paraît dépendre de la production préalable d'un phantasme seulement « originaire », causé par un objet extérieur (*Leviathan,* I, VI et I), analyse ces passions comme des « attentes du futur » (*Elements of Law,* I, XII, 2), réglées par l'expérience du passé (*ibid.*, I, V, 6-11 ; *Anti-White,* XXX, 11-13 et 23-27, XXXIII, 3, XXXVII, 4 et XXXVIII, 4-9 ; *Leviathan,* I, II-III et VI) : un homme a des appétits et des aversions *sub ratione futuri* et par anticipation des *conséquences bonnes et mauvaises* qui sont dans sa mémoire attachées à une action. L'axiome selon lequel *ce qu'un homme recherche est un bien pour lui parce qu'il le recherche* n'est pas remis en cause, simplement ce bien relatif à un désir individuel est désormais la qualification de quelque conséquence

passée d'une action passée, que l'esprit transpose en une *conséquence future d'une action future*. La mémoire n'est pas mémoire seulement des choses senties, mais aussi des différentes successions de leurs phantasmes originaires ; ce que l'esprit retient, ce sont des relations entre des antécédents et des conséquents, et cette « imagination du passé » est pour Hobbes constitutive de l'« imagination du futur » (*Anti-White,* XXX, 11-12 ; de même : *Elements of Law*, I, IV, 7 et VIII, 3 ; *Leviathan,* I, III ; *De homine,* XII, 4) : le futur n'est rien, il n'a d'être que par une « fiction de l'esprit », par la supposition de la constance d'un ordre temporel, et d'une liaison entre ce qui est et ce qui sera égale à la liaison connue entre deux choses passées. Un homme n'a en effet jamais égard à une action qu'en la considérant comme semblable à des actions passées et en attendant d'elle des suites elles aussi semblables, et le temps futur n'existe que sur ce mode présomptif ou expectatif, il n'existe que par la « supposition » de ce qui arrivera (*Elements of Law,* I, VII, 3), en faisant comme si une action à venir était *numériquement la même* qu'une action passée, ce qui rend possible de lui attribuer *les mêmes suites* (*Anti-White,* XXX, 11 et *Leviathan*, I, III).

La seule description physiologique des passions est impuissante à analyser leur relation à la considération de biens et de maux futurs pour un individu, qui repose sur la fiction d'une action comme d'un sujet constant pour un certain nombre de conséquences inséparables. Aussi le « commencement d'une action » doit-il recevoir sous l'hypothèse d'une telle relation un éclairage différent : comment un appétit ou une aversion peut-il être *décisif,* c'est-à-dire comment expliquer qu'une inclination ou propension soit produite comme une *volonté* soit de faire, soit de ne pas faire ? Le commencement d'une action volontaire est dans une volonté dont elle dépend (*De cive,* VI, XI), or pour la définition de celle-ci, il faut excéder les seules définitions de l'appétit et de l'aversion. Pas plus qu'un autre mouvement quelconque, une action ne peut commencer de soi-même, car cela reviendrait à un mouvement sans cause, dont la production à un moment plutôt qu'à un autre, et à un seul moment plutôt qu'à tous les moments, serait inconcevable *(Of Liberty and Necessity. My Reasons).* Une action commence par une volonté d'agir. Mais l'impossibilité d'une *causa sui* s'applique derechef à ce commencement même d'une action qu'est une volonté (simple *conatus* ou mouvement imperceptible dans l'esprit) : pour qu'une volonté d'agir d'une certaine manière (en recherchant ou au contraire en fuyant un objet) soit produite à un moment donné plutôt qu'à un autre, il faut une cause elle-même non volontaire. Supposer une faculté (la volonté) qui serait la cause de ses actes (différentes volontés), susciterait une régression à l'infini dans le « vouloir vouloir » (*Anti-White,* XXX, 29), si bien qu'aucune action ne serait jamais accomplie, puisque le moment de son commencement serait sans cesse reculé. Il n'est pas de volonté cause de ses volitions, mais seulement un certain accident ou acte de l'esprit, *une volonté ou une autre,* qui est dans tous les cas l'effet d'une « pensée présente » que forme un homme d'une bonne ou mauvaise conséquence, *pour lui,* d'une action *(Of Liberty and Necessity. My Opinion about Liberty and Necessity).*

Le principe d'une action volontaire participe ainsi pour Hobbes d'*une nécessité transitive,* car c'est par son rapport à une cause qu'il ne peut pas ne pas suivre immédiatement (une certaine pensée relative à une action), qu'il constitue lui-même non pas la cause tout entière d'une action, mais sa « dernière cause », celle dont l'addition suffit pour que cette action s'ensuive *nécessairement*, celle qui est telle que, elle présente, il est impossible que cette action n'ait pas lieu immédiatement *(Of Liberty and Necessity. Certain Distinctions...).* La « cause nécessaire » d'une volonté n'est pas elle non plus au pouvoir de l'agent : comme tout jugement sur ce qui sera ou ne sera pas, elle présuppose la mémoire des avantages ou des dommages liés à l'opération sur nous des choses extérieures, et cette mémoire ne peut être changée (*Leviathan,* I, VII et III, XXXII). Nos actions suivent nos volontés, qui suivent nos opinions, qui sont telles que les choses perçues et retenues en mémoire les ont faites : *nos actions volontaires sont ainsi toutes nécessaires.*

Il ne s'agit pas, comme le voudraient Bramhall ou Leibniz, d'une nécessité seulement conditionnelle, une action volontaire n'est pas pour Hobbes nécessaire au sens de l'axiome selon lequel « il est nécessaire que ce qui est soit, quand il est » ; elle est nécessaire *absolument,* et ne peut pas ne pas adhérer à la totalisation de sa cause *à un moment déterminé,* qui est le moment où *une volonté, et non un appétit ou une aversion quelconque, est formée.* S'il y a « commencement d'une action », sitôt formée une volonté (soit de faire soit de ne pas faire), c'est que la pensée qui cause cette volonté est un « dernier jugement » quant aux suites pour l'agent de son action ; la passion que produit une telle prévision est elle-même un « dernier appétit » ou une « dernière aversion », *l'aboutissement d'une délibération,* c'est-à-dire selon Hobbes de la « somme tout entière » des espoirs et des craintes que la représentation d'une seule et même action fait surgir « alternativement » dans l'esprit, du fait de la variation imaginaire opposant à toute attente d'un bien l'attente d'un mal inséparable de lui (*Leviathan,* I, VI ; de même : *Elements of Law*, I, XII, 1-2 ; *Anti-White,* XXX, 26-27 et XXXVII, 4). Une action volontaire est ainsi *nécessaire en ce qu'elle est volontaire et présuppose une délibération précédente.* Par cette doctrine de la volonté comme dernière partie d'une série délibérative, la praxéologie de Hobbes applique et même vérifie *au plus*

haut point le nécessitarisme démontré dans le traité de la causalité que renferme la *philosophia prima* (*Anti-White,* XXXV, 1-11 ; *De corpore,* II, IX) : une action volontaire est un effet tel, qu'il est possible de déterminer le moment de sa production, *i.e.* le moment où sa cause est entière. De fait, pour une telle praxéologie, *une inclination à agir ne peut être décisive qu'en étant finale,* et *le moment où une délibération s'achève est assignable* : une volonté n'est pas seulement une passion de plus dans la série des appétits et aversions qui sont tous également les effets de l'anticipation des conséquences bonnes et mauvaises d'une action ; sa différence à l'égard de toutes les inclinations qui la précèdent est liée à *l'interruption du discours mental* qui est la raison de leur « succession alternée » (*Leviathan,* I, VII ; voir aussi I, III).

Le *fondement cognitif* du jugement final dans la prévision des suites d'une action ne réside pas dans une connaissance parfaite et adéquate de toutes les « circonstances particulières » des actions semblables dans le passé, la plupart d'entre elles sont au contraire tombées très vite dans l'oubli (*Leviathan,* I, II). Le discours mental qui détermine une délibération quelconque n'a pas besoin d'une telle maîtrise du passé, il suffit que la mémoire à l'origine de l' « imagination du futur » soit, dès la constitution d'une « imagination du passé », *une mémoire abstraite,* formée à partir des souvenirs de successions répétées entre un même antécédent (une action) et des conséquents contraires (ses suites bonnes et mauvaises). L'expérience, qui est la « mémoire de beaucoup de choses », ou plutôt de « beaucoup d'enchaînements entre les choses » (*Leviathan,* I, II ; *Anti-White,* XXX, 11 ; *De homine,* XIII, 4), est aussi et par là un *recueil de signes* (les antécédents et les conséquents qui se retrouvent dans plusieurs séquences), d'après lesquels former la fiction d'une action future en lui attachant des conséquences inséparablement bonnes et mauvaises. Il n'y a pas d'action dont on puisse délibérer indépendamment du réseau signifiant que l'esprit a déjà abstrait du passé. Délibérer sur quelque action que ce soit suppose qu'une partie de l'expérience soit isolée de tout le reste : c'est cette partition qui forme un discours mental anticipant une certaine série de biens et de maux. Le dernier jugement dans ce discours survient ainsi plus ou moins tôt selon le nombre de rapports de signification qui dépendent tous d'une même action comme de leur premier terme constant dans l'esprit ; mais ces durées différentes n'affectent pas l'achèvement du discours mental, au contraire elles sont l'indice que le savoir empirique, indépendamment de son étendue, suffit toujours à le déterminer.

L'aporie de la prudence

Le savoir pratique prend nécessairement, dans chacune de ses anticipations des suites d'une action, la forme d'une série d'opinions alternées : à partir d'un bien qu'il ne peut se représenter sans susciter la pensée d'un mal qui lui est étroitement uni, l'esprit considère un bien encore plus grand, et derechef un mal qui en est inséparable, jusqu'à ce que, par l'addition d'un bien ou d'un mal supérieur à tous les précédents, les biens l'emportent sur les maux, ou inversement. Le discours mental que toute délibération suppose met ainsi en balance deux séries contraires, la série des biens et la série des maux, et le jugement définitif y est celui relatif à une conséquence au-delà de laquelle l'agent ne voit plus ni bien ni mal pouvant donner la prépondérance à une série sur l'autre (*Anti-White,* XXX, 25-26). Que les jugements d'où se tire l'égale nécessité des actions volontaires soient tous résolutifs ne les prémunit donc pas contre une autre inégalité ; car une série ne contrebalance jamais l'autre qu'en proportion de l'étendue dont est capable la prévision des conséquences, et l'on s'expose d'autant moins à être déçu dans ses attentes que l'on a « beaucoup d'expérience », une « plus grande expérience des choses », ce qui revient pour le futur à *une plus grande prudence* (*Elements of Law,* I, IV, 9-10 ; *Anti-White,* XXX, 11-13 ; *Leviathan,* I, III et V).

Pour Hobbes cependant, cette inégalité est encore tempérée, dans la mesure même où l'on ne se détermine jamais à agir que par rapport à *un enchaînement de conséquences inséparables les unes des autres* : selon que les biens ou les maux y dominent, c'est la série tout entière qui est recherchée comme un bien ou inversement rejetée comme un mal, et il n'est pas d'agent qui ne subordonne son choix à *un bien ou un mal apparent,* c'est-à-dire à un ensemble de conséquences contraires (*Anti-White,* XXX, 25 ; *Leviathan*, I, VI). Les raisonnements pratiques ne vont jamais assez loin pour parvenir à délimiter avec certitude ce qui doit être la part exacte des espoirs et la part exacte des craintes relativement à une action quelconque (*De homine,* XII, 4), et la gradation dans la prudence est surtout l'indice que la distance prise à l'égard d'un bien ou d'un mal *trop proche*, empêchant la prévision d'une conséquence plus lointaine (*ibid.*, XI, 5 ; *Of Liberty and Necessity, Certain Distinctions...*), ne permet guère que de progresser *dans l'apparent.* « Nous ne choisissons pas au-delà de ce que nous pouvons soupeser » (*The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance, Animadversions upon...*, n° XIV), et la totalité formée par les conséquences anticipées pouvant toujours être excédée par une conséquence non anticipée, il est *toujours* possible qu'un choix quelconque soit *le mauvais choix pour l'agent,* autrement dit qu'il y ait encore un mal susceptible de contrebalancer la série arrêtée à un bien, ou à l'inverse un bien faisant contrepoids à la série conclue par un mal. Un homme ne peut pas ne pas rechercher ce qui lui apparaît comme un bien, et il ne peut pas ne pas fuir ce qui lui apparaît comme un mal ; mais ce choix risque

d'avoir un effet contraire à l'intention qui est l'intention première de l'agent dans tous ses motifs d'action : le maintien de son intégrité individuelle. Deux nécessités étant en jeu, celle de la recherche ininterrompue d'un bien à la suite d'un autre, et celle de la volonté particulière qui est l'issue d'une certaine délibération, il n'est pas exclu que l'effet de la seconde s'oppose à la première : il se peut toujours qu'une action volontaire quelconque revienne pour un agent à une véritable contradiction interne. Parce qu'elle n'est qu'un savoir relatif à des signes « tous incertains » (*Leviathan,* I, V ; cf. *De corpore,* I, V, 1), la prudence est elle-même impuissante à garantir la cohérence entre l'issue d'une délibération quelconque et la fin constante dans toutes les raisons d'agir ou de ne pas agir d'un individu, qui est d'assurer la continuation même du désir. Il y a une *aporie de la prudence,* puisque *l'agent le moins sujet à l'erreur est en même temps toujours sujet à l'erreur* (*The Questions concerning Liberty... Animad. upon...*, n° XXIII ; *Elements of Law*, I, IV, 10 ; *Leviathan*, I, V). En donnant pour contenu au subjectivisme éthique une doctrine du raisonnement pratique individuel comme alternance entre des raisons de faire et des raisons de ne pas faire, jusqu'à une dernière raison qui détermine le choix d'une action, la praxéologie de Hobbes rend ainsi manifeste qu'un agent ne peut être assuré de conforter son identité propre par les actions qu'il lui est nécessaire de choisir au terme de ses délibérations, que s'il a *d'autres raisons d'agir que des raisons subjectivement probables.* Seuls des raisonnements formés à partir de la connaissance non de signes uniquement (qui ne sont rien de plus que des actions décirconstanciées et réduites en schèmes), mais de *règles certaines de toutes les actions,* pourraient véritablement limiter le risque d'une autocontradiction de l'agent dans l'un quelconque de ses choix.

La déduction de la « vraie philosophie morale »

La distinction entre les agents fondée sur des degrés différents de prudence est vouée selon Hobbes à être indéfiniment anéantie dans la « condition naturelle des hommes », où il n'est rien que chaque individu ne soit capable de réclamer, en même temps que tous les autres, comme un bien *pour lui* (*Leviathan,* I, XIII). Au regard de la capacité de prétendre à une chose particulière quelconque comme à un avantage pour soi, « les hommes sont égaux par nature », et une telle égalité suffit d'après le *Leviathan* à faire des hommes des « ennemis » *(ibid.)* : quand il n'est aucune chose qui ne soit un objet possible pour le désir de chacun, la moindre action individuelle produit une opposition de chaque homme à chaque autre. Étant d'abord désir de sa propre continuation, tout désir est inséparablement *une inclination ou disposition de chaque homme à lutter contre chaque autre,* et il n'est pas de commencement d'une action quelconque qui ne soit *en même temps* un effort pour empêcher d'autres actions relativement au même objet.

L'éthique, qui analyse les passions comme les principes des actions futures des hommes, *infère* ainsi nécessairement de ces principes une condition naturelle de « guerre de chacun contre chacun » *(ibid.).* La durée qui devrait être celle du bonheur de la vie présente, par la progression inlassable du désir d'un objet à un autre, s'inverse en un temps de « misère » et de « crainte continuelle » *(ibid.)* pour chaque homme, puisque toute recherche d'un bien quelconque par un autre que lui, non seulement constitue un obstacle à sa propre action, mais l'expose même à être définitivement empêché d'agir : chaque agent est *en tant que tel* susceptible d'être détruit par chaque autre. Dans une condition où il n'est rien interdisant à autrui de rechercher en même temps que moi un bien qui ne peut pourtant être tel, que relativement à un homme à l'exclusion de tout autre, l'anticipation des avantages que promet une action particulière, par comparaison avec les maux qui lui sont attachés, souffre *de manière radicale* de l'impuissance du raisonnement pratique à dépasser dans sa conclusion la représentation d'un bien apparent. L'extrême prudence ne donne aucun pouvoir, et n'est qu'une vertu inopérante, quand un homme est menacé *par chaque autre et à tout moment* dans son être même, pour cette raison précisément qu'il lui est impossible de ne pas agir. *L'incertitude pratique est alors absolue,* puisque c'est indépendamment de la manière de son action, et purement en tant qu'il lui faut toujours agir, qu'un agent court le péril de perdre la vie. Cette incertitude-là met en cause, au-delà du bonheur dans cette vie, l'être même de l'agent, *son être pour le bonheur*.

Une telle déduction, à partir des passions, d'une « manière de vivre » *(ibid.)* qui renferme pour chaque agent et la négation effective de son bonheur et la négation possible de sa vie, est cependant, pour Hobbes, *le moyen d'un achèvement sans rupture de l'éthique en une déontique.* La condition de guerre de chaque homme contre chaque autre a en effet à son tour pour conséquence que « rien ne peut être injuste » *(ibid.)*, rien ne peut être *sine jure,* contraire au droit, et par cette *seconde inférence,* l'éthique se poursuit en *une doctrine du droit de nature,* défini comme la liberté qu'a chaque homme de faire toutes les choses que *son propre raisonnement* lui fait concevoir comme *les moyens convenant le mieux à la « préservation de sa propre nature »* (*ibid.*, I, XIV). Parce que chaque agent est naturellement sujet à être détruit par chaque autre, chacun a naturellement un droit sur sa vie et sur les moyens de sa vie, *selon le jugement qui est le sien* : chacun a ainsi un droit originaire « sur chaque chose », un droit d'accomplir quelque action que ce soit *pour la défense de sa vie* (*ibid.* ; dans les *Elements of Law*, I, XIV et le *De cive,* I, c'est par la médiation de la définition du droit naturel que l'on infère la guerre

de tous contre tous de l'égalité naturelle entre les hommes). Toutes les délibérations d'un individu étant ramenées, par-delà la considération d'un bien ou d'un mal apparent, à la pure contrariété entre l'autopréservation et la destruction de la vie, il n'est pas alors d'action volontaire qui ne dépende d'un discours mental analysant *les causes ayant pour effet la conservation de soi.* Or la conclusion d'un tel discours peut être, pour tout agent indifféremment, que la destruction d'autrui est *le meilleur moyen* de sa propre conservation. C'est là beaucoup plus que l'effort d'un agent pour détruire tout être capable de la même action que lui : il s'agit désormais d'une destruction *fondée en raison,* d'une destruction *autorisée*, à partir du droit même qu'a chacun de résister à l'effort de destruction de chaque autre. La destruction de tout autre est un droit pour chaque agent, et réciproquement sa propre destruction est un droit pour tous les autres. Le droit naturel de chaque agent est ainsi contredit par le droit naturel de chaque autre, la liberté absolue en quoi consiste le droit sur toutes choses comme sur autant de moyens possibles afin de préserver sa vie est une liberté indéfiniment niée. Plus que du bonheur d'une vie individuelle, c'est du rapport même d'un homme à la temporalité essentielle à sa nature qu'il s'agit alors : tant que persiste le droit *universel* qui donne *à chacun* la liberté d'agir comme il le veut en vue de sa propre préservation, chaque individu est dans *l'incertitude d'être pour quelque durée que ce soit.*

La déduction du *de officiis* est pour Hobbes la conséquence d'une telle incertitude, et forme *une dernière inférence en continuité avec les deux précédentes.*

Nul ne pouvant avoir le droit de préserver sa nature et de faire toutes les actions qu'il juge nécessaires à sa conservation, sans que la privation des moyens de se préserver et sa propre destruction ne dérivent d'un droit semblable en tout autre que lui, chaque homme conclut à la nécessité de « s'efforcer à la paix » *(ibid.)*, pour que la cohérence entre une action quelconque et son identité individuelle soit possible. La « loi fondamentale de nature » *(ibid.)* qui énonce pour tout homme le devoir de tendre à la paix n'est autre pour chaque agent, *en tant qu'il n'agit jamais que conformément à un raisonnement sur ses propres actions,* que l'interdiction de faire ce qui mène à la destruction de sa propre vie et de ne pas faire ce par quoi il juge que sa nature peut être le mieux préservée. Il est ainsi interdit à un homme d'agir selon un principe (son droit de nature illimité) qui renferme *analogiquement* la possibilité de sa propre destruction. « S'efforcer à la paix » : une telle conclusion du raisonnement individuel est une véritable *règle d'action,* une *règle immuable et éternelle de toute action,* car « il ne peut jamais se faire que la guerre préserve la vie, et que la paix la détruise » (*ibid.,* I, XV). Si les différents devoirs des hommes les uns à l'égard des autres sont des règles *dérivées* de celle-là comme d'une « première loi » (*ibid.* et I, XV ; cf. *Elements of Law,* I, XV-XVII et *De cive,* II-III), c'est que tous sont des prescriptions *contenues* dans l'obligation de rechercher la paix, et tirent de ce devoir fondamental leur propre nécessité. Revenant tous à une unique loi dont ils ne sont que le déploiement, les devoirs à l'égard des autres hommes se ramènent eux aussi pour chaque individu à l'interdiction d'agir en contradiction avec la préservation de sa nature. La somme de la « vraie et unique philosophie morale » (*ibid.,* I, XV) est ainsi donnée, *à partir d'un impératif que peut atteindre le raisonnement de chaque homme,* par le dénombrement des règles subalternes qui sont autant de conditions, inséparablement, de la paix entre les hommes et de la cohérence de chaque agent avec sa nature. C'est en effet à propos des règles ou préceptes d'actions enveloppés dans l'obligation de s'efforcer à la paix, c'est-à-dire dans une *obligation interne à tout esprit* (la volonté de se préserver soi-même étant pour chaque individu une suite nécessaire de son essence même), que l'on peut parler *véritablement* selon Hobbes de « vertus » : tout agent qui raisonne à partir de la considération de ce qui constitue pour lui le premier des biens, juge *bonnes* ces différentes « lois naturelles ». Obligeant à un « effort constant » *(ibid.),* de telles lois commandent que tout agent soit toujours *disposé* à des actions dont il est impossible qu'il ne pense pas que ce sont les meilleurs moyens en vue de son autopréservation. Ainsi, seule la doctrine qui parvient à déterminer *en quoi* les vertus traditionnellement reconnues comme telles par les moralistes (« la justice, la gratitude, la modestie, l'équité, la pitié », *ibid.*) sont des dispositions auxquelles chaque individu est intérieurement obligé pour être en accord avec sa propre nature, peut porter l'éthique à son achèvement. Les lois de nature sont des vertus, or la doctrine des vertus est la philosophie morale, « donc la vraie doctrine des lois de nature est la vraie philosophie morale » *(ibid.)* : voilà le syllogisme qui selon Hobbes atteste que la déduction de la philosophie morale a été menée à son terme.

● *The Elements of Law Natural and Politic* (1640, éd. 1650), éd. F. Tönnies, 2e éd. M. M. Goldsmith, F. Cass & Co. Ltd, 1969. — *De cive* (1642 ; en latin), éd. crit. H. Warrenter, Oxford, Clarendon Press, 1983. — *Critique du « De mundo » de Thomas White* (1642-1643), introd., texte crit. et notes J. Jacquot & H. Whitmore Jones, Paris, Vrin, 1975 (= *Anti-White*). — *Of Liberty and Necessity* (1645, éd. 1654), in *The English Works,* rassemblés et éd. Sir W. Molesworth, vol. IV, Londres, John Bohn, 1840, 2e éd., Scientia Verlag Aalen, 1966 ; voir aussi *De la liberté et de la nécessité,* introd., trad., notes, glossaires et index F. Lessay, t. XI/1 des *Œuvres complètes de Hobbes,* Paris, Vrin, 1993. — *Leviathan* (1651), éd. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin Books, 1968 ; voir aussi *Léviathan,* trad. de l'angl., annoté et comparé avec le texte latin par F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. — *De*

corpore (1655), in *Opera philosophica omnia,* coll. G. Molesworth, vol. I, Londini, apud Joannem Bohn, 1839, 2[e] reprint, Scienta Verlag Aalen, 1966 ; voir aussi *De corpore,* éd. crit., notes, appendices et index par K. Schuhmann, introd. par K. Schuhmann avec la collab. de M. Pécharman, Paris, Vrin, 1999. — *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance, Clearly Stated and Debated between Dr. Bramhall and Thomas Hobbes (1656),* in *The English Works,* vol. V, 1841 ; voir aussi *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard,* introd., notes, glossaires et index par J. Foisneau, trad. par L. Foisneau et F. Perronin, t. XI/2 des *Œuvres complètes de Hobbes,* Paris, Vrin, 1999. — *De homine* (1658), in *Opera philosophica omnia,* vol. II, 1839.

► GAUTHIER P., *The Logic of Leviathan : the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes,* Oxford, Clarendon Press, 1969 ; « Yet another Hobbes », *Inquiry,* vol. 12, 1969, p. 449-465 ; « Thomas Hobbes : moral theorist », *The Journal of Philosophy,* vol. 76, 1979, p. 547-559 ; *Moral Dealing : Contract, Ethics, and Reason,* Cornell Univ. Press, Ithaca, 1990. — GERT B., « Hobbes, mechanism, and egoism », *The Philosophical Quarterly,* vol. 15, 1965, p. 341-349 ; « Hobbes and psychological egoism », *Journal of the History of Ideas,* vol. 28, 1967, p. 503-520 ; « Introduction » à *Man and Citizen* (1972, trad. *De homine* et *De cive*), repr. Humanities Press, Harvester Press, 1978 ; « Le droit de nature », *in* ROUX L. & TRICAUD F. dir., *Le Pouvoir et le Droit. Hobbes et les fondements de la loi,* Publ. de l'Univ. Saint-Étienne, 1992. — HAMPTON J., *Hobbes and the Social Contract Tradition,* Cambridge, Univ. Press, 1986. — KAVKA G., « Right reason and natural law in Hobbes's ethics », *The Monist,* vol. 66, 1983, p. 120-133 ; *Hobbesian Moral and Political Theory,* Princeton, Univ. Press, 1986. — MCNEILLY, « Egoism in Hobbes », *The Philosophical Quarterly,* vol. 16, 1966, p. 193-206 ; *The Anatomy of Leviathan,* Londres, Macmillan & Co., et New York, St Martin's Press, 1968 ; « Preemptive violence : a reply to Gauthier », *Inquiry,* vol. 14, 1972, p. 330-341. — MALHERBE M., *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison,* Paris, Vrin, 1984 ; « Leo Strauss, Hobbes et la nature humaine », *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1989, n° 3, p. 353-367. — MATHERON A., « Obligation morale et obligation juridique selon Hobbes », *Philosophie,* n° 23 (« Hobbes »), p. 37-56. — MINTZ S. I., *The hunting of Leviathan : Seventeenth-century reactions to the materialism and moral philosophy of Thomas Hobbs,* South Bend, Ind., St. Augustine's Press, 2000. — NAGEL T., « Hobbes's concept of obligation », *The Philosophical Review,* vol. 68, 1959, p. 68-83. — OAKESHOTT M., *Hobbes on Civil Association,* Oxford, Blackwell, 1975 (contient l' « Introduction » à son éd. du *Leviathan,* 1946, et l'essai « The moral life in the writings of Thomas Hobbes », 1960). — PÉCHARMAN M., « Philosophie première et théorie de l'action selon Hobbes », *in* ZARKA Y. C. & BERNHARDT J. dir., *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique,* Paris, PUF, 1990. — POLIN R., « Le bien et le mal dans la philosophie de Hobbes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 1946, p. 289-321. — RAPHAEL D. D., *Hobbes. Morals and Politics,* Londres, George Allen & Unwin, 1977. — SORELL T., *Hobbes,* Londres / New York, Routledge & Kegan Paul, 1986. — STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis,* Oxford, Clarendon Press, 1936. — TAYLOR A. E., « The ethical doctrine of Hobbes ». *Philosophy,* XIII, 1938, p. 406-424 (repr. *in* BROWN C. éd., *Hobbes Studies,* éd. Keith, Oxford Blackwell, 1965, p. 35-55). — WARRENDER H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation,* Oxford, Clarendon Press, 1957 ; « Hobbes's conception of morality », *Revista Critica di Storia della Filosofia,* XVII, 1962, p. 434-449 ; « Hobbes and macroethics : the theory of peace and natural justice », *in* WALTON C. & JOHNSON P. éd., *Hobbes's « science of natural justice »,* Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 297-308. — WATKINS J. W. N., *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Signifiance of Philosophical Theories,* Londres, Hutchinson Univ. Library, 1965. — ZARKA Y. Ch., *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique,* Paris, Vrin, 1987.

Martine PÉCHARMAN

→ *Action ; Bien et mal ; Bonheur ; Contractualisme ; Désir ; Égoïsme ; Intérêt ; Libéralisme ; Loi ; Loi naturelle moderne ; Passions ; Prudence ; Vertu ; Vertus et vices.*

HOMOSEXUALITÉ → Discrimination sexuelle

HONNEUR

Honneur et honte

Origine du mot

Le mot vient du latin *Honos,* nom d'un dieu de la guerre qui donnait aux militaires le courage de se battre. Plus tard son nom fut utilisé pour indiquer l'octroi des terres méritées par la victoire, ou toute autre récompense accordée à ceux qui avaient fait preuve dans la bataille de la qualité de courage due à cette belliqueuse divinité. À partir de là, le mot a élargi sa gamme de significations dans tous les sens, depuis la théologie jusqu'à devenir, en pays anglophone, un prénom de femme.

La signification du concept varie selon la société qui l'utilise. S'il tire son origine d'une société militaire, cette dernière, en se transformant, lui trouve de nouvelles applications. L'honneur est une valeur qui exprime un idéal moral en même temps qu'une conduite, un rang social. (En Angleterre on donne le titre de « The Honorable » à l'enfant, fille ou garçon, d'un baron.) Comme valeur morale, chacun veut se l'attribuer et le nier à beaucoup de ses voisins. Devenu un objet de discussion où les individus se disputent sa possession, il donne lieu aussi à des idées et des théories qui doivent gouverner son attribution ou sa perte. Une espèce de jurisprudence sociale s'est ainsi créée à son sujet (par exemple au XVI[e] s. en Italie).

Les critères de l'honneur varient non seulement selon le pays, donc selon la culture et la société, mais aussi selon le statut de chacun dans cette société. Tout d'abord les différences entre les deux sexes sont fondamentales ; en effet, même si l'honneur moral, financier, intellectuel, l'honneur dans l'amitié, l'honneur de la parole donnée, l'honneur de la famille sont essentiellement les mêmes pour les deux sexes, l'honneur masculin et l'honneur féminin sont tout à fait différents. Une conduite déshonorante pour une femme ne l'est

pas, en général, pour un homme et *vice versa.* D'ailleurs, se conduire comme l'autre sexe est communément considéré comme déshonorant. (Se montrer prêt à envisager des relations sexuelles n'est pas déshonorant pour un jeune homme ; se montrer prête à fuir plutôt que de se défendre physiquement ne l'est pas pour une femme.)

L'honneur varie aussi non seulement d'une époque et d'une culture à l'autre, mais selon le sexe et l'âge. L'honneur d'un jeune varie selon son âge, car il doit en apprendre les critères : le courage physique n'est attendu ni des vieux ni des femmes ; en revanche, la pureté sexuelle est beaucoup plus valorisée chez elles que chez les hommes. Dans la plupart des pays méditerranéens, cette division du travail moral est spécialement marquée. En Sicile, par exemple, l'honneur masculin se définit comme le « nom » et dépend du statut social et de la réputation des membres masculins de la famille, tandis que l'honneur féminin concerne le « sang » et réside dans la pureté sexuelle de ses femmes (telle qu'elle est reconnue). Toutefois, ces mêmes familles qui ont un honneur distinct pour chaque sexe ont un honneur familial commun, car elles ont le même sang et le même nom. Selon Maria-Pia di Bella, de plus, ce sont les femmes qui encouragent les hommes à combattre ou à se venger, car l'honneur de la famille, et donc son statut, ne dépend pas seulement de leur chasteté mais de la réputation de tous ses membres, des deux sexes.

Sentiment surtout ressenti par l'individu, l'honneur est néanmoins souvent collectif, pas seulement de lignage ou de famille (même si la famille est l'unité qui est le plus couramment trouvée dans ce rôle), mais de n'importe quelle unité sociale à laquelle un individu appartient. En Espagne, la communauté locale (le *pueblo*) a une identité partagée par tous ceux qui y sont nés et donc un honneur collectif, souvent nié dans des dictons populaires récités dans les *pueblos* voisins qui traitent les hommes d'homosexuels, d'ivrognes ou de paresseux, de lâches ou de voleurs, et les femmes de putains. Si cette tradition d'hostilité entre voisins a bien reculé aujourd'hui, elle est loin d'être morte.

Que l'honneur qui est né dans le succès militaire, en passant par des ronds de jambe et la supériorité sociale, devienne une valeur morale, voire religieuse, était à prévoir. Si on peut tout perdre, « fors l'honneur », c'est que l'honneur est une valeur moins frêle que ce qui peut se perdre par un mauvais coup de fortune, à savoir son amour-propre, sa conscience. C'est par cette voie que l'honneur trouve son lien avec la religion. Car, si la source de l'honneur sur le plan mondain est le roi, l'honneur comme valeur spirituelle vient selon les théologiens uniquement de Dieu. Un refrain ancien exposait les appartenances de l'individu :

« Je dois mon corps au Roi (c'est-à-dire le devoir de se battre pour lui) / Mon âme à Dieu, mais mon honneur / seulement à moi-même. »

Honneur et mariage

En fait, la valeur « honneur » est un déterminant puissant dans les systèmes d'alliance des pays de la Méditerranée. On a parlé beaucoup de l'honneur sur ce terrain et même, parfois, chez les anthropologues des pays anglophones, du *mediterranean concept of honor,* ce qui est simplifier la question au point de lui enlever tout intérêt. On a même parlé aux États-Unis de « l'obsolescence de l'honneur ». Une autre erreur, qui semble accompagner la première, consiste à parler de l'endogamie de la Méditerranée sans distinguer les deux types d'endogamie qu'on y trouve : endogamie de parenté et endogamie de communauté.

La première, sans interdire le mariage en dehors du lignage, favorise le mariage « intralignage » et donne le droit « théoriquement » à un jeune homme de demander la main de sa *bint amm,* la fille du frère de son père, ou tout au moins lui donne du prestige s'il le fait (de manière significative, le beau-père et le frère du père sont désignés par le même mot *'amm*). En fait le nom de *'amm*, frère du père, était parfois donné comme titre de courtoisie à quelqu'un qui ne l'était pas, ce qui prête à confusion et fait apparaître un mariage comme conforme à la règle d'endogamie patrilinéaire, même quand il ne l'est pas. Ce type de mariage souligne l'importance du patrilignage pratiqué par les Arabes, les Bédouins, les peuples d'Afrique du Nord de religion musulmane, organisés en tribus et à l'origine vivant de leurs troupeaux (plutôt que de l'agriculture dont le modèle d'origine remonte aux déserts d'Arabie qui ont vu naître l'Islam).

L'endogamie de communauté est tout autre chose : il n'y a pas de préférence à se marier avec un parent, au contraire, puisqu'elle s'applique à des chrétiens romains ou orthodoxes, ces derniers étant soumis à l'interdiction d'épouser à l'intérieur de la parenté sans avoir obtenu une licence spéciale de l'évêque. Pour l'Église orthodoxe grecque, l'interdiction s'applique à l'intérieur des sept degrés de parenté, tandis que pour l'Église de Rome elle s'étend moins loin, mais comprend les cousins germains. Ainsi le mariage préféré en Islam est précisément celui qui est interdit chez tous les chrétiens. L'interdiction de se marier hors de la communauté n'est imposée par aucune loi, sinon par la sagesse populaire qui recommandait, en Bretagne par exemple ou au Pays basque autrefois, de « se marier dans la coiffe », c'est-à-dire avec une fille qui porte la même coiffe que sa mère. Ailleurs, un jeune homme, venant d'une communauté voisine courtiser une fille « de chez nous », s'exposait à des sanctions. (Dans un *pueblo* d'Andalousie ou de Castille, par exemple, il était chassé à coups de pierre ou roué de coups par les garçons du lieu. Si, malgré ce mauvais traitement, le jeune amoureux persistait dans sa cour, on s'emparait de lui pour le plonger dans la

fontaine du *pueblo* et l'y maintenir à la limite de la noyade. Après cela, il n'était plus persécuté, car ce baptême violent dans l'eau « sacrée » du *pueblo* faisait de lui un membre de la communauté. Il était libre de poursuivre sa cour à condition que la famille de sa bien-aimée ne fasse pas d'objection.)

L'honneur collectif est à la base des règles de l'endogamie, de lignage ou de communauté, en Méditerranée. Si la base des « systèmes élémentaires » est l'échange des femmes, les systèmes complexes, eux, reposent sur le refus de les échanger. Pour que les peuples veuillent donner leurs femmes en dehors de leur propre parenté, il faut qu'ils se conçoivent comme égaux ou tout au moins équivalents humainement. Quand une société est hiérarchisée on veut conserver une souche pure. La conception du mariage change ; les femmes deviennent, selon l'expression de Lévi-Strauss, des « opérateurs du pouvoir ». Désormais on ne veut plus donner ses femmes – à moins de profiter d'une alliance avantageuse. Mal marier ses filles met en danger son honneur collectif. C'est ainsi qu'on distingue deux stratégies matrimoniales : la stratégie défensive consiste à garder ses filles chez soi, dans ses propres terrains en les donnant à des subordonnés, à des amis de confiance ou à des parents autorisés ; la stratégie agressive consiste à marier ses fils à des filles de puissants voisins et à établir ainsi de brillantes alliances. Une parfaite illustration des deux politiques est fournie par le roi Salomon qui mariait ses filles à ses généraux ou à ses cousins mais qui lui-même épousa des femmes lui permettant d'étendre son pouvoir politique (la reine de Saba, la fille du Pharaon...).

Les bases de l'honneur collectif sont innombrables : au-delà de la famille, du lignage, du *pueblo* déjà mentionnés, on les trouve dans la nation, le régiment, n'importe quelle unité à laquelle on s'est identifié, n'importe quelle personne à qui on s'est attaché, avec ou sans lien juridique; n'importe quelle cause religieuse, politique, morale ; dans tous les cas, l'honneur est toujours ressenti comme une partie intime de son être par chacun. Car finalement le siège de l'honneur c'est le corps physique, spécialement la tête (qui fait l'objet d'innombrables rituels, de valeurs symboliques sans fin) et les organes sexuels, foyers de l'intimité, clefs de l'avenir de la lignée dont le caractère sacré, essentiel de l'honneur, est atteint par le seul fait d'être touchés ou même vus par des personnes n'ayant pas droit à des relations intimes. C'est à cause de ce lien entre l'honneur et la personne physique que le duel doit aller au moins jusqu'au premier sang. « La lessive de l'honneur ne se coule qu'avec du sang », écrit Théophile Gautier dans *Le Capitaine Fracasse.* Et c'est le caractère sacré de l'honneur qui est mentionné dans La Déclaration d'indépendance des États-Unis, que tous les Américains apprennent par cœur dans les écoles et qui se termine par ces mots *our sacred honor*.

Les racines de l'honneur puisent dans les profondeurs de l'inconscient. La folie des motivations qui ont inspiré les cas célèbres de l'époque où le duel était encore pratiqué, malgré l'interdiction de la loi et de la religion (tel Mad Jack Mytton qui, pour racheter l'honneur de la gentilhommerie du Shropshire, s'est jeté à cheval du haut d'une falaise et a survécu par miracle – l'histoire ne dit pas s'il en fut de même pour son cheval), n'a donc rien d'étonnant. On se souvient de David Hume déplorant la folie des hommes qui se laissaient tuer « for some small indecency » (pour un motif futile). Quoique l'homme le plus intelligent et le plus sensé de son époque, Hume n'avait pas l'air de savoir que l'honneur a tué plus d'hommes que la peste et causé plus de disputes même que l'argent. « Son honneur est ce qu'un homme a de plus précieux », disait-on. Et « l'on est seul juge de son honneur ».

Le conflit entre les différentes conceptions de l'honneur et leur traitement par les législations européennes, par les doctrines religieuses et par la mode dans les différentes classes sociales ou différents milieux, a changé d'un siècle à l'autre.

Le combat judiciaire

Le « combat judiciaire » était au Moyen Âge une institution légale permettant à deux membres de la noblesse de régler leurs différends d'honneur dans un combat singulier, nécessairement autorisé par le roi. Ce combat supposait que Dieu saurait reconnaître celui dont la cause était juste et assurerait sa victoire. C'était une espèce d'ordalie. Pour un noble, le plus important était d'abord sa naissance, ensuite son honneur et ceci l'engageait à ne jamais manquer de courage et à ne jamais mentir. Le mensonge était considéré comme un acte de couardise. Le défi d'un combat judiciaire, comme celui d'un duel ultérieurement, s'exprimait par l'accusation de mensonge qui consistait à lancer à son adversaire le *mentis*, ce qui équivalait à le déshonorer, s'il ne défendait pas son honneur. En refusant de se battre, il confirmait son déshonneur, à moins de pouvoir mépriser ce défi en justifiant que celui qui le lui lançait n'avait pas un statut suffisamment honorable pour être justifié de le faire. Longtemps après leur disparition du code légal en France au XVIe s., et malgré les punitions féroces imposées par Louis XIV (concernant ceux qui continuaient à se battre en duel ou même à en être témoin), les combats singuliers n'ont pas cessé et sont devenus parfois encore plus meurtriers quand les témoins acceptaient de se battre entre eux.

Le combat judiciaire, aboli par Louis IX (saint Louis) en accord avec la doctrine de l'Église, fut rétabli par son petit-fils Philippe le Bel. Depuis, il a été à nouveau aboli ; d'une époque à l'autre différentes législations interdisant le duel n'ont pas réussi à diminuer mais au contraire ont augmenté le nombre de duellistes tués. Le concile de Trente l'a supprimé mais ses décisions n'ont pas reçu la

publicité qu'elles méritaient. Si l'Église appuyait l'interdiction du duel, le bon sens appuyait le contraire ; interdit par la loi, il survivait dans la coutume ; les hommes qui se considéraient comme ayant de l'honneur continuaient à le défendre quand il était atteint par un *mentis* quelconque adressé à quelqu'un du même milieu social : les principaux motifs en étaient l'adultère (quand le mari était la victime) ou, plus souvent encore, la tricherie aux cartes.

Le dernier combat judiciaire à s'être tenu devant un roi de France eut lieu à la cour d'Henri II en 1547 et resta célèbre à cause du fameux « coup de Jarnac » qui décida de la victoire. Il opposait La Chastaigneraye à Jarnac qui gagna grâce à une astuce, tout à fait licite selon les juges, mais inattendue pour son adversaire qui ne sut pas s'en défendre.

L'histoire du « coup de Jarnac » mérite d'être racontée pour la lumière qu'elle jette sur le concept de l'honneur avant l'époque où celui-ci commence à être critiqué (comme on le voit dans le théâtre de l'honneur et les romans picaresques espagnols qui le remettent en question). Shakespeare fait dire à Falstaff que « l'honneur c'est du vent » et surtout, près d'un demi-siècle avant Shakespeare, l'auteur du premier roman espagnol *Lazarillo de Tormès,* à propos de la vie de ce pauvre hère, explique qu'il vaut mieux s'occuper de trouver de quoi manger que de son honneur : en effet, Lazarillo termine, après maintes expériences avec des maîtres tous moins satisfaisants les uns que les autres, dans un état de parfaite félicité, marié avec la maîtresse d'un curé et mangeant à sa faim tous les jours.

La cour de François Ier comprenait deux factions : celle du roi dont la santé faiblissait, à laquelle Jarnac appartenait parce qu'il avait épousé la sœur de la favorite du moment, la duchesse d'Étampes, et celle du dauphin dont la favorite était Diane de Poitiers. La rivalité entre les deux était vive. La Chastaigneraye, chef de file de cette dernière, prétendait avoir entendu Jarnac se vanter d'avoir reçu les faveurs de sa belle-mère, la nouvelle femme que son père venait d'épouser après son veuvage. Une telle affirmation était hautement déshonorante pour Jarnac et toute sa famille, surtout pour son père. Le thème de l'inceste venait renforcer l'injure. Mais cette histoire, énergiquement démentie par Jarnac, rappelait la situation de la famille royale où Diane de Poitiers avant de devenir la favorite du dauphin avait été celle du roi. Jarnac s'était d'autant plus offensé que La Chastaigneraye avait donné à ce scandale beaucoup d'éclat et avait demandé à François Ier l'autorisation de défier Jarnac dans un combat judiciaire pour l'avoir traité de menteur, demande que l'offensé lui-même avait appuyée, mais qui fut refusée par le roi.

À la mort de François Ier, le dauphin, devenu Henri II, ne se sentit pas lié par les décisions de son père, la faction du roi précédent n'ayant plus de poids et La Chastaigneraye réitère sa demande de combat judiciaire ; cette fois-ci l'autorisation fut accordée.

Très grand, La Chastaigneraye était d'une force et d'une adresse exceptionnelles et tout le monde s'attendait à le voir triompher. Il avait invité toute la cour et ses amis à assister à sa victoire dont il parlait comme de « ses noces ». Il avait commandé un grand festin pour les célébrer à la fin du combat et se moquait de Jarnac qui, selon ce qu'on disait, fréquentait les églises et les couvents. La Chastaigneraye se présentait comme le champion du roi qui l'avait aidé financièrement à préparer son accoutrement exigé par Jarnac qui avait le choix des armes. Jarnac paraissait, lui, le champion du roi défunt, ce qui ne valait pas cher.

La notion d'honneur est la base du statut de noble ; elle est un peu comme un certificat qui doit être validé par le roi (« la source de l'honneur »). Quand, tôt dans le combat, Jarnac réussit son coup (consistant à se glisser sous le bouclier de son adversaire pour lui trancher un tendon avec sa dague), La Chastaigneraye tomba, désarmé. Jarnac, qui avait alors le droit soit de le tuer soit de lui pardonner, choisit le pardon et « donna » sa victime au roi, c'est-à-dire laissa au roi le choix du destin de La Chastaigneraye en lui demandant : « Rendez-moi mon honneur. » Le roi ne répondit rien et attendit que Jarnac répétât trois fois sa demande avant de déclarer que son honneur lui était rendu. Jarnac pria en outre le roi de faire en sorte que l'honneur des deux familles, la sienne et celle de son adversaire, n'en souffrît pas. Le roi ajouta alors des félicitations chaleureuses à Jarnac : « Vous avez combattu en César et parlé en Aristote. »

Désormais c'est Jarnac qui reçoit les grâces de la cour. Cette volte-face du roi se comprend : un champion qui se fait battre ne sert plus à rien et il vaut mieux en changer. Et s'il hésite à répondre à Jarnac c'est sans doute qu'il est surpris par la victoire de l'*outsider*. Son compliment est le signal de la volte-face accomplie. Mais on peut se demander si le roi n'avait pas d'autres motivations psychologiques. S'il voulait bien appuyer la cause de sa faction à la cour et celle de sa favorite, le prétexte choisi par le champion du roi pour humilier son rival n'était guère heureux, car il rappelait un inceste qu'Henri II aurait préféré voir oublié. Si François Ier avait refusé son autorisation, ce n'était peut-être pas seulement parce qu'il voulait sauver la vie de Jarnac, mais parce qu'il ne voulait pas de publicité sur l'inceste. Henri II pensait peut-être encore que, si Jarnac disparaissait, on n'en parlerait plus. Mais puisque c'est La Chastaigneraye qui avait disparu, sa défaite n'était en fin de compte pas si mauvaise, préférable même à celle de Jarnac qui voulait encore moins faire parler de l'inceste.

Le duel

Si ce combat judiciaire fut le dernier autorisé en France par le roi il ne marque pas pour autant la fin de la pratique du duel qui connut par la suite un grand essor pendant des siècles, réglé par la coutume (un président était nommé de commun accord entre les combattants). Aux XVIe et XVIIe s., par exemple, il arrive parfois que les témoins de chaque duelliste épousant leur cause se battent également entre eux.

Les règles du duel variaient selon les mœurs. Avant la guerre de Sécession aux États-Unis, le duel était fréquemment pratiqué dans les États du Sud par l'aristocratie, propriétaire d'esclaves. On en lit de nombreux comptes rendus dans des publications de l'époque à Charleston. Il est même fait mention de duels entre femmes, ce qu'on ne trouve que peu souvent en Europe où l'honneur des femmes ne s'étendait pas à des pratiques aussi masculines. En France le duel a continué à être un recours pour ceux qui cherchaient une solution à leurs disputes d'honneur, malgré l'interdiction par la loi – grâce aux autorités qui choisissaient de fermer les yeux, à condition qu'il n'y ait pas mort d'homme. En effet, en 1899, un officier fut révoqué par le ministre de la Guerre pour avoir porté une plainte légale devant la cour contre son calomniateur au lieu de le provoquer en duel (cf. Mémoires d'Alfred Fabre-Luce, *J'ai vécu plusieurs siècles*), autrement dit pour ne pas avoir violé la loi.

Au XXe s., néanmoins, le duel est pris de moins en moins au sérieux par le public en général. Ainsi quand Henri Bernstein dans les années 1930 défie l'administrateur de la Comédie-Française (Édouard Bourdet) qui a supprimé ses pièces du répertoire, les journaux à grands tirages en font leurs gros titres. Cette publicité, à vrai dire, convenait très bien à l'un comme à l'autre, indépendamment de l'honneur blanchi par le fait de se battre. Le premier sang fut tiré de l'avant-bras de Bourdet par Bernstein, malgré ses soixante-dix ans.

Dans *Ardèle ou la Marguerite,* Anouilh aussi dépeint une réunion de famille où la fille d'un bon milieu bourgeois arrive dans la maison de ses parents accompagnée de son mari et de son amant qui, pour préserver les apparences, est obligé de descendre à l'hôtel. L'amant fait au mari une scène de jalousie, l'accusant d'avoir séduit sa propre femme. Provoqué en duel, le mari répond : « On se piquera l'avant-bras si vous insistez. »

En bref, l'honneur à l'ancienne est devenu sujet de parodie, mais cela ne suffit pas pour assurer que ses mécanismes cessent de fonctionner. Si le « beau monde » a renoncé à maintenir le code de l'honneur classique, on le retrouve dans d'autres cercles plus modestes. Ce qu'illustre la scène suivante : debout sur la plate-forme arrière d'un autobus londonien, un voyou a le pied écrasé par un passager maladroit qui vient de monter. Il ne dit rien, car il est humiliant de se plaindre quand on vous fait mal. Mais au moment de descendre, il lance un coup sec dans le tibia de son agresseur involontaire. Son honneur se révèle avoir été bafoué seulement par le geste qui le venge, conduite recommandée dans une pièce de théâtre de l'Honneur du XVIIe s. espagnol. Si ce voyou avait eu des armoiries et une devise, celle-ci aurait sûrement été celle de plus d'une famille noble et de la couronne d'Écosse : *Nemo me impune lacessit*.

Le concept de l'honneur comporte une multitude de significations dont les plus frappantes concernent les différences culturelles qui séparent l'Église et les puissants. Il faut distinguer entre ce que j'ai appelé « les mécanismes de l'honneur » qui ont une certaine universalité psychologique et les valeurs que l'honneur doit gérer et qui ne sont pas aussi universelles mais dépendent du fond social et des variations culturelles des différents milieux. Le clergé sicilien, par exemple, n'est pas prêt à accorder à la Mafia le titre que celle-ci se donne : « l'Honorable Société », car il se rapporte à la doctrine de l'Église qui seule se sent habilitée pour décider de ce qu'est l'honneur ; tandis que les membres de cette « société » conçoivent l'honneur selon une notion purement « machiste », c'est-à-dire fidèle au code de la Mafia qui consiste à ne jamais trahir les secrets de la Mafia devant la justice, solidarité sociale exemplaire qu'on ne rencontre plus guère dans les sociétés « légales ».

Autre exemple : la pièce de Tirso de Molina *El Burlador de Sevilla y convidado de piedra* dont Mozart et Da Ponte ont créé l'opéra *Don Giovanni,* est, à l'insu de la grande majorité de ceux qui ont vu l'opéra, une pièce maîtresse dans la polémique entre l'Église et la noblesse ; cela devient évident quand on sait que l'auteur était un homme d'Église (comme d'ailleurs la plupart des auteurs du « théâtre espagnol de l'honneur ») et quand on connaît les valeurs « machistes » de la noblesse de l'époque. Nous pouvons aussi évoquer le cas de Cromwell en Angleterre qui parlait d'« hommes de conscience » (ses partisans) par opposition aux « hommes d'honneur » qui étaient les partisans du roi. La distinction était symbolisée par la longueur des cheveux : les « Roundheads » portaient les cheveux courts tandis que les « Cavaliers » portaient les cheveux longs comme le roi. Ici, l'honneur n'a plus qu'une signification sociale, sa signification religieuse étant accaparée par les puritains alors à l'origine de la rébellion contre les Monarchistes et qui, arrivés au pouvoir, imposèrent leur doctrine au point de faire fermer les théâtres. Les puritains, bien sûr, ne s'appuyaient pas sur les théologiens catholiques, mais leur querelle avec la noblesse et le roi avait des points communs avec celle de Tirso de Molina. Le roi Charles fut décapité et Don Giovanni termine dans les flammes de l'enfer, mais la Restauration a rouvert à Londres les théâtres et pendant dix ans on n'y

trouve guère autre chose que des plaisanteries aux dépens des cocus (*The Country Wife, A Horn for Cuckolds, The Golden Horn,* etc.), sujet impensable sous le règne de Cromwell.

L'honneur sexuel

Le mari trompé est traditionnellement une figure de déshonneur et la cible de l'humour populaire à travers l'Europe ; mais si dans la moitié nord il est symbolisé par le coucou (l'oiseau pond son œuf dans le nid d'un autre à qui il laisse le soin de le couver), dans les pays méditerranéens, il est symbolisé par les cornes d'un bouc. En France on trouve les deux symboles.

Thomas Hobbes a certainement été l'observateur le plus perspicace de l'honneur qu'il envisage comme la racine du pouvoir. Contrairement à la conception morale de l'Église (dont Hobbes ne dit rien), l'honneur « social » est la base de la structure sociale traditionnelle en Europe et, donc, la mesure de la supériorité sociale et de la concurrence pour le pouvoir. Car, pour Hobbes, le pouvoir est l'objet d'une concurrence sans fin où la réputation de chacun déterminera qui l'écoutera et qui l'honorera, autrement dit à qui l'on donnera le pouvoir : « For a reputation of power *is* power » (avoir la réputation de posséder le pouvoir est déjà le pouvoir, *Léviathan,* chap. X-XI).

La nature de l'honneur varie donc selon la société et la culture. Mais où peut-on tracer les limites de l'honneur ? Est-ce un concept de la culture européenne ou chrétienne inapplicable ailleurs ? Sûrement pas ! Bourdieu parle de l'honneur *(nif)* en Méditerranée islamique, Doughty en Arabie. Dans la culture japonaise, la menace du hara-kiri cerne les limites de la conduite acceptable sans offenser l'honneur de la personne. L'Europe n'a rien de comparable aux *Quarante-huit Samouraïs sans chef* qui se vengent de leur déshonneur en se tuant tous. Il est tentant de conclure que partout où il existe une hiérarchie sociale on peut trouver un concept traduisible par le mot « honneur ». Étant donné la grande variété dans la conceptualisation de l'honneur, on peut s'attendre à le rencontrer dans des instances aussi différentes que « L'Honorable Société », c'est-à-dire la Mafia et la doctrine catholique, la Chambre des Lords et la « Street corner Society » (la société du coin de la rue).

Marcel Mauss, le seul anthropologue classique à ma connaissance à avoir mentionné le mot « honneur », suggère que ce mot traduit peut-être le mot *Mana,* le pouvoir magique, localisé dans la tête du chef polynésien, responsable de son prestige et de son autorité. En effet, la puissance « magique » que ce dernier mot représentait selon les anthropologues de la fin du siècle dernier correspond sous beaucoup d'angles au concept européen de l'honneur, l'aspect théologique en moins... (et encore ? si l'on admet que Polynésiens et Européens n'ont pas la même conception de la magie). Il est inutile donc de penser, une fois qu'on a admis que le concept de l'honneur varie d'une culture à une autre, qu'on n'en trouve pas dans les cultures dites « primitives ».

► AYERS M., *The eyes of shame*, New York, Routledge, 2003. — BERGER P., « On the obsolescence of the concept of Honor », *Archives européennes de sociologie,* XI, 2, Paris, 1970. — BRYSON F. R., *The Point of Honor in Sixteenth Italy : An Aspect of the Life of the Gentlemen,* New York, Columbia Univ. Press, 1935. — CAMPBELL J. K., *Honour, Family and Patronage : A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Village,* Oxford, Clarendon Press, 1964. — CASEY J., *Pagan Virtue. An Essay in Ethics*, Oxford, Univ. Press, 1990. — CASTIGLIONE B., *Le Livre du courtisan* (1580), prés. et trad. A. Pons, Paris, Gérard Lebovici, 1987. — DI BELLA M.-P., *Name and Blood in Sicily, in* PITT-RIVERS J., *Honor and Grace,* Cambridge Univ. Press, 1992. — FABRE-LUCE A., *J'ai vécu plusieurs siècles,* Paris, 1974. — FARÈS B., *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam. Étude de sociologie*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1932. — GILBERT P. & MILES J., *Body shame : Conceptualisation, research, and treatment*, New York, Routledge, 2002. — HOBBES T., *Leviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, trad. de l'angl. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. — KRAUSE S. R., *Liberalism with honor*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 2002. — KUSUKAWA S. & BLACKWELL C., *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* Aldershot, Ashgate Publ. Group, 1999. — MACINTYRE A., *After Virtue,* Londres, Duckworth, 1981 (trad. fr. PUF, 1997). — MENEDEZ PIDAL R., *Del Honor en el Teatro Español,* vol. 2 : *España y su historia,* 1957, p. 357-371. — OGIEN R., *La Honte est-elle morale*, Paris, Bayard, 2003. — O'NEILL B., *Honor, symbols, and war*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1999. — PERISTIANY J. G., *Honour and Shame : the Values of Mediterranean Society,* Univ. of Chicago Press, 1966. — PITT-RIVERS J., « La maladie de l'honneur », *Autrement,* Paris, 1991 ; « Honor », *The Radcliffe-Brown Lecture,* 1995 ; *Anthropologie de l'honneur,* Paris, Le Sycomore, 1983 (trad. de *The Fate of Shechem or the Politics of Sex,* Cambridge, Univ. Press, 1977 ; Hachette « Pluriel », 1997). — STRICKLAND M., *War and Chivalry,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. — TAYLOR G., *Pride, Shame and Guilt. Emotion of Self-Assessment*, Clarendon Press, Oxford Univ. Press, 1985. — TERAILLON E., *L'Honneur,* Paris, Alcan, 1912. — THIMM C. A., *A Complete Bibliography of Fencing and Duelling, as Practiced by all European Nations from the Middle Ages to the Present Day,* Lane / Londres / New York, 1896. — TOCQUEVILLE A. DE, « Discours de rentrée des tribunaux sur le duel » (1828), *Œuvres complètes,* t. XV, *Mélanges,* Paris, Gallimard, 1989. — TRICAUD F., « Justice et Violence : Analyse d'un combat judiciaire », *La Violence : études thématiques,* Lyon, L'Hermès, 1982. — WILSON J. L., *The Code of Honor or Rules for the Government of Principal and Second in Duelling,* Charleston, S. C. Phinney, 1838. — WOODRUFF P., *Reverence : Renewing a forgotten virtue,* Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2001. — Coll. ; *L'Honneur : image de soi ou don de soi, un idéal équivoque,* numéro spécial, *Autrement,* Paris, 1991 (sous la dir. de M. Gautheron).

Julian PITT-RIVERS

→ *Anthropologie ; Communauté ; Courage ; Don ; Hobbes ; Honte ; Mœurs ; Montesquieu ; Pénale (Éthique) ; Pudeur ; Tocqueville*

HONTE

La honte est une émotion qui appartient à une grande famille dont les membres les plus connus sont, outre la honte elle-même, le regret, l'embarras, la culpabilité et le remords. Ces émotions présentent quatre traits communs (Ben David, 2000). Elles sont :

1 / *dirigées vers soi* (comme la vanité, l'orgueil ou la fierté) ;

2 / *négatives* (elles expriment une forme de déception ou d'insatisfaction à l'égard de soi) ;

3 / liées à des fautes ou des défauts présumés ;

4 / *contrefactuelles* (elles expriment, à des degrés divers, une préférence en faveur d'un monde où nous aurions fait d'autres choix, où ce qui s'est passé n'aurait pas eu lieu, etc.).

Il existe aussi des différences importantes entre les membres de la famille. Une bonne partie du travail philosophique consiste à essayer de comprendre ce qui distingue la honte, le regret, l'embarras, la culpabilité et le remords ou, plus exactement, de savoir si la distinction que nous faisons assez naturellement entre ces émotions est justifiée philosophiquement. C'est surtout la distinction entre la honte et la culpabilité qui a mobilisé l'attention des philosophes.

Honte et culpabilité

La plupart d'entre eux semblent penser qu'en dépit de leur parenté de surface, la honte et la culpabilité se distinguent profondément selon les critères suivants.

1 / La honte serait liée à l'idée que nous ne sommes pas à la hauteur de nos prétentions personnelles ; la culpabilité à l'idée que nous avons commis une faute en transgressant des règles sociales ou morales impersonnelles.

2 / La honte serait liée au regard (au fait d'être vu), la culpabilité à la voix (au fait d'entendre une sorte de « voix intérieure »).

3 / La honte serait liée au dégoût ou au mépris d'autrui, la culpabilité à la colère ou l'indignation d'autrui.

4 / La honte serait relative à ce que nous *sommes* et s'accompagnerait de la volonté de nous améliorer ; la culpabilité serait relative à ce que nous *faisons* et s'accompagnerait de la volonté de réparer les torts que nous avons causés.

La plupart des théories *philosophiques* de la distinction honte-culpabilité s'accordent sur deux points (Morris, 1976 ; Taylor, 1985 ; Gibbard, 1996 ; Wollheim, 1999 ; Ben Ze'ev, *op. cit.*).

1 / Elles reconnaissent la valeur de ces critères.

2 / Elles donnent un avantage normatif à la culpabilité sur la honte selon ces critères. La honte exprime la subordination de la conscience personnelle à des autorités extérieures, c'est-à-dire en un mot compliqué, l'*hétéronomie*. Par contraste, la culpabilité exprime la libération de la conscience personnelle à l'égard des autorités extérieures, c'est-à-dire en un autre mot compliqué, l'*autonomie*. Dans la honte, nous nous soucions principalement de notre image personnelle et accessoirement (ou pas du tout) du sort de nos victimes. La honte est donc *narcissique* et *égocentrique*. Par contraste, la culpabilité nous tourne vers les autres. Elle éveille le souci de compenser, de réparer, d'atténuer leurs peines. Au total, la culpabilité est morale, la honte pas. Il existe deux importantes exceptions à ce jugement négatif sur la honte. John Rawls propose une réévaluation de la honte en tant qu'expression de l'importance que nous accordons au *respect de nous-mêmes*. Il donne à la honte un statut équivalent à celui de la culpabilité, laquelle exprime l'importance que nous accordons au *respect d'autrui* (Rawls, 1987, p. 479-486). Bernard Williams rejette les accusations traditionnelles adressées aux systèmes moraux centrés sur la honte : cruauté, hétéronomie, narcissisme ou égocentrisme. Il estime, en gros, qu'une éthique de la honte est plus riche parce qu'elle se préoccupe du genre de *personne* que nous sommes et pas seulement de nos prétendus *devoirs* moraux (Williams, 1997). Quoi qu'il en soit, on continue de se poser la question *conceptuelle* de savoir si les critères de distinction standard sont incontestables et la question *normative* de savoir si la honte a une valeur morale.

Les critères de distinction standard entre la honte et la culpabilité sont-ils incontestables ?

Selon la conception standard, la honte serait liée à l'idée que nous ne sommes pas à la hauteur de nos prétentions personnelles ; la culpabilité à l'idée que nous avons commis une faute en transgressant des règles sociales ou morales impersonnelles. Mais cette conception de la honte et la culpabilité est incompatible avec ce que nous admettons par ailleurs :

1 / Les jeunes enfants de quatre ou cinq ans n'ont pas encore des projets de vie personnels et ne sont pas encore capables de s'évaluer relativement à ce qu'il devrait être pour réaliser ces projets. La conception standard devrait exclure la possibilité qu'ils puissent avoir honte, alors que ce sont eux qui sont parmi les plus susceptibles d'éprouver ce sentiment (Deigh, 1992).

2 / La conception standard devrait exclure la possibilité que des personnes peu ambitieuses, soucieuses de conformité sociale, désireuses avant tout de « ne pas se faire remarquer » ou de « rester à leur place » puissent avoir honte, alors que ce genre de personnes sont parmi les meilleurs candidats à éprouver ce sentiment (Lehtinen, 1998).

3 / La conception standard implique que la honte ne peut exister que dans des sociétés « méritocratiques » dont les membres forment des projets personnels ambitieux qu'ils sont incapables de réaliser. Mais la tradition anthropologique n'a

jamais associé la honte au sentiment de ne pas avoir été à la hauteur de projets personnels. Elle soutient plutôt que la honte, au sens strict, n'existe que dans les sociétés où l'idée d'honneur ou de « tenir son rang », quel qu'il soit, est une véritable obsession, c'est-à-dire dans des sociétés de type « aristocratiques » ou très « traditionnalistes » (Peristany, 1965).

De tout ceci, il suit que le premier critère de distinction entre la honte et la culpabilité ne tient pas. Est-il vrai, à présent, que, dans tous les cas typiques, la culpabilité soit relative à l'action et la honte à la personne ? Non. On peut se sentir coupable d'avoir survécu à la mort accidentelle de ses enfants (on ne dirait pas qu'on a *honte* d'y avoir survécu), d'appartenir à un peuple qui a commis tant de crimes (un cas dans lequel on peut avoir honte en plus, ce qui n'arrange rien) ou d'exister tout simplement. Dans tous ces cas, le coupable n'a rien *fait* de mal. Ce n'est pas en tant qu'*auteur* d'une action défectueuse qu'il éprouve ce sentiment négatif à l'égard de lui-même. Par ailleurs, nous pouvons avoir honte de ce que nous faisons sans tirer de conclusions générales à propos de ce que nous sommes (de notre « personne », de notre « caractère »). Il nous arrive d'avoir honte pour toutes sortes d'actions plutôt mesquines ou lâches, des petits mensonges ou des tricheries. Mais nous n'en tirons pas nécessairement la conclusion que nous *sommes* mesquins, lâches, vantards, menteurs, tricheurs en général.

Autre critère standard : la honte est liée au regard d'autrui, la culpabilité à une voix intérieure. C'est celui sur lequel Sartre a le plus insisté : « Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi, je ne le juge ni ne le blâme, je le vis simplement sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête ; quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup la vulgarité de mon geste et j'ai honte » (Sartre, 1943, p. 275-276). Mais les conclusions à tirer de ce cas et d'autres du même genre (voir Scheler, 1987) sont loin d'être claires. Le simple fait d'être vu est-il une condition nécessaire et suffisante de la honte ? Ne faut-il pas plutôt être vu d'une certaine manière (laquelle ?) par certaines personnes (qui ?) lorsqu'on a fait certaines choses (lesquelles ?), lorsqu'on a tel ou tel caractère (lequel ?).

Au total, les critères standards sont défectueux ou insuffisants. Mais il en existe d'autres, non standards. On peut se demander, par exemple, si la seule différence importante entre la honte et la culpabilité ne serait pas celle qui concerne l'attitude à l'égard de la responsabilité (Ogien, 2002). Dans le cas de la culpabilité, nous reconnaissons ouvertement la responsabilité de nos actions et nous exprimons la volonté de réparer les dommages que nous avons causés. Dans le cas de la honte, nous adoptons une attitude incohérente à l'égard de la responsabilité D'un côté, nous la reconnaissons, sans quoi nous n'aurions pas honte. De l'autre, nous la fuyons : notre premier souci, dans la honte, est de nous cacher, de disparaître provisoirement ou définitivement (Barrett K. C., Zahn-Waxler C., Cole P. M., 1993).

La honte a-t-elle une valeur morale ?

S'il est vrai que dans la honte, nous refusons la pleine responsabilité de nos actions défectueuses, quelques conséquences devraient s'ensuivre du point de vue des grandes théories morales : conséquentialisme, déontologisme, éthique des vertus.

Si le conséquentialisme est une éthique plutôt orientée vers le futur, vers l'amélioration des états de choses, on ne voit pas très bien comment la honte, dont la tendance d'action typique n'est pas de réparer, pourrait être encensée dans le contexte de cette théorie Si le déontologisme est focalisé sur la valeur de la responsabilité que nous avons à l'égard de ce qui dépend de nous, on ne voit pas très comment la honte qui exprime une attitude incohérente à l'égard de la responsabilité, pourrait être appréciée dans le contexte de cette théorie. Les philosophes attirés par l'éthique des vertus ont une certaine sympathie pour la honte. Ils semblent estimer que la honte est une émotion autoprotectrice, une garante de notre intégrité (Taylor, *op. cit.* ; Ben David, *op. cit.*). La peine qu'on ressent en éprouvant de la honte pour le mal commis exprime notre attachement aux normes morales et notre volonté de les respecter. La question philosophique traditionnelle est de savoir si ces caractéristiques suffisent à faire de la honte une vertu. La réponse d'Aristote est, semble-t-il, négative. Certes, la honte peut être utile pendant la jeunesse comme un moyen d'apprentissage. Toutefois, le résultat d'une éducation morale réussie n'est pas de faire le mal *puis* d'avoir honte mais de ne pas faire le mal tout simplement (*Éthique à Nicomaque*, 1128 *b* 10-33). Par ailleurs, la crainte de la honte peut nous aider à acquérir la vertu de courage, par exemple, mais elle n'est pas, pour autant, une vertu particulière ou un ingrédient de la vertu de courage. Être courageux, ce n'est certainement pas agir par crainte d'être puni ou par crainte de la honte (Elster, 1999 ; Burnyeat, 1980). Spinoza semble être d'un avis un peu différent. La honte n'est certes pas une vertu, dit-il, mais elle est bonne néanmoins en tant qu'elle dénote dans celui qui rougit de honte un désir de vivre honnêtement. « L'homme qui a honte de ce qu'il a fait est cependant plus parfait que l'impudent qui n'a aucun désir de vivre honnêtement » (*Éthique*, quatrième partie, proposition LVIII). En fait, la réponse à la question de savoir si la honte peut être considérée comme une vertu dépend en grande partie de nos façons de caractériser la honte. Si la honte est, comme le dit la théorie philosophique standard, l'expression de la reconnaissance de ses fautes et de la volonté de les

réparer ou de se réformer, une position « à la Spinoza » est plausible, même si elle reste exposée aux objections du genre de celles qu'Aristote avait évoquées. Mais si, la honte est plutôt l'expression de l'absence de la pleine reconnaissance de ses fautes et n'implique nullement la volonté de se réformer, même un spinoziste aura du mal à expliquer de quelle façon elle pourrait être ne fût-ce qu'une demi-vertu.

► ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1983 ; *Rhétorique*, II, éd. et trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967. — BARRETT K. C., ZAHN-WAXLER C. & COLE P. M., « Avoiders Versus Amenders : Implications for the Investigation of Guilt and Shame during Toddlerhood », *Cognition and Emotion*, 7, 1993, p. 481-505. — BEN ZE'EV A., *The Subtelty of Emotions*, The MIT Press, 2000. — BURNYEAT M., « Aristotle on Learning to Be Good », *in* RORTY A. O., *Essays on Aristotle's Ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1980, p. 69-92. — DEIGH J, « Shame and Self-Esteem : A Critique », *in* DEIGH J. éd., *Ethics and personality*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1992, p. 133-153. — DE SOUSA R., *The Rationality of Emotions*, Cambridge, MA, MIT Press, 1987. — ELSTER J., *Alchemies of the Mind*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999. — FAUCHER L, « Émotions fortes et constructionnisme faible », *Philosophiques*, 25,1, 1999, p. 3-35. — GIBBARD A., *Sagesse des choix, justesse des sentiments* (1990), trad. S. Laugier, Paris, PUF, 1996. — GOFFMAN E., *Les Rites d'interaction* (1967), trad. A. Kihm, Paris, Minuit, 1974. — HUME D., *Traité de la nature humaine*, 1739-1740, Livre II, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1983. — ISENBERG A., « Natural Pride and Natural Shame », *in* RORTY A. O. éd., *Explaining Emotions*, Berkeley, Univ. of California Press, 1980, p. 355-383. — LANDMAN J., *Regret*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1993. — LEHTINEN U., « How Does One Know What Shame Is ? Epistemology, Emotions, and Forms of Life in Juxtaposition », *Hypatia*, 13, 1,1998, p. 56-77. — MORRIS H., « Guilt and Shame », in *On Guilt and Innocence*, Berkeley, Univ. of California Press, 1976, p. 59-63. — MORRIS H., « Nonmoral Guilt », *in* SCHOEMAN F. éd., *Responsibility, Character, and the Emotions : New Essays in Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1987, p. 220-240. — MULLIGAN K., « From Appropriate Emotion to Values », *The Monist*, 81, 1, 1998, p. 161-188. — PERISTIANY J. G. éd., *Honour and Shame, The Values of Mediterranean Society*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1965. — SARTRE J.-P., *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943. — SCHELER M., *Person and Self-value : Three Essays*, Dordrecht, Nijhoff, 1987. — RAWLS J., *Théorie de la justice* (1971), trad. C. Audard, Paris, Le Seuil,1987. — SOLOMON R. C., *The Passions*, Indianapolis, Hackett, 1993. — SPINOZA, *Éthique*, trad. Ch. Appuhn, Quatrième partie, Proposition LVIII, Scolie, Paris, GF. — TAPPOLET C., *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2001. — TAYLOR G., *Pride, Shame and Guilt*, Oxford, Clarendon Press,1985, p. 53-54. — WILLIAMS B., *La Honte et la nécessité* (1993), trad. Jean Lelaidier, Paris, PUF, 1997. — WOLLHEIM R., *On the Emotions*, New Haven, Yale Univ. Press, 1999.

Ruwen OGIEN

→ *Aristote ; Autonomie ; Culpabilité ; Émotions ; Honneur ; Pudeur ; Rawls ; Sartre ; Sentiments ; Spinoza ; Vertu et vices ; Williams.*

HOSPITALITÉ ET POLITESSE

Il existe deux façons d'envisager l'hospitalité et la politesse. Pour le point de vue traditionnel, l'hospitalité et la politesse agissent comme la colle et l'huile dans un monde en proie à d'interminables conflits, à la merci de forces économiques et sociales écrasantes et de déchirements familiaux traumatisants. La seule chose possible est de mesurer à quel point la colle et l'huile ont apaisé temporairement l'animosité et le désespoir et diminué les frictions de la vie. L'hospitalité est non seulement un processus par lequel des étrangers sont transformés en amis, mais, bien plus, la qualité grâce à laquelle des idées peu familières peuvent traverser les frontières des idées reçues. On découvre l'importance de l'hospitalité non en l'étudiant simplement comme une coutume sociale ou comme l'expression d'un tempérament, mais bien en la considérant comme un élément essentiel de l'efficacité intellectuelle et de la plénitude morale.

L'histoire de la politesse

La politesse a contraint sans doute la violence et a favorisé considérablement l'expérience esthétique de l'humanité, mais ses limites étaient déjà apparues il y a deux millénaires. Sous l'Empire romain, à l'époque où les Romains se percevaient comme plutôt simples par rapport à la sophistication de la civilisation grecque, l'élite sociale avait adopté une certaine urbanité dans son désir de se distinguer de la rusticité des masses ; pourtant, le type de politesse qui s'est ainsi développé suscitait autant de gêne que de plaisir, étant trop ironique, trop acerbe. Les Romains ont alors posé la question, qui allait se poser jusqu'à nos jours, de savoir si la politesse méritait que l'on lui sacrifiât la sincérité. De même, dans la civilisation islamique, à l'origine d'un art de vivre très raffiné *(adab)*, fondé sur la consécration de la culture classique, la politesse s'est, si l'on veut, dégradée en une sorte de jeu d'imagination, qui élevait le mensonge au rang d'art social, non dans le but de tromper – car nul n'était dupe –, mais destiné simplement à embellir la langue et la réalité à l'aide d'exubérantes hyperboles.

En Europe, la politesse fut ensuite utilisée comme un instrument pour assouvir le désir, de plus en plus obsédant, d'ascension sociale, comme un moyen de se rendre soi-même et ses enfants acceptables aux yeux de la classe supérieure ; la politesse s'est transformée en une parodie des bonnes manières aristocratiques. Les Américains, rebelles à cette forme de politesse, ont tenté d'en inventer une nouvelle variété, dénuée de fausseté, de théâtralité et de prétention sociale, mais ils n'ont pas réussi à l'exporter hors de leurs frontières. Aujourd'hui, la politesse est jugée bonne parce qu'elle est une expression de la démocratie, mais aussi parce qu'elle offre une protection contre le contact exagérément rapproché avec autrui. Des-

tinée par son origine à éliminer l'agressivité, la politesse s'est avérée un palliatif impuissant pour les personnes qui croient en une agressivité naturelle. Nous devons inventer de nouvelles formes de politesse, mais nous avons aussi besoin d'une dimension supplémentaire, que l'on peut trouver dans l'hospitalité.

L'hospitalité au passé et dans l'avenir

L'hospitalité a été à l'origine une solution dont la portée fut universelle pour pallier les insuffisances de la famille, du clan, de la nation, ou de tout groupe dans lequel la hiérarchie, la jalousie et la coutume limitaient les opportunités offertes à l'individu. L'hospitalité était un moyen pour l'individu d'accroître sa force et son autonomie au-delà de ses droits de naissance, mais elle s'est heurtée aussi à toutes sortes d'obstacles. L'histoire de la Chine commença avec « La Grande Règle » *(Hongfan)*, qui stipulait que le bon accueil des invités était l'un des huit devoirs du gouvernement, mais la haine des diables étrangers finit par être érigée en politique impériale. Dans l'histoire de l'Inde, la civilisation fut d'abord définie comme l'acceptation du fait que les êtres humains doivent vénérer non seulement leurs dieux et leurs ancêtres, mais aussi tous les autres êtres humains « en leur offrant l'hospitalité » ; pourtant, les castes ont longtemps dressé entre eux des barrières infranchissables. Les disciples du Bouddha voyaient dans l'hospitalité un moyen de surmonter les divergences d'opinion, ce qui n'a pas empêché la scission du bouddhisme en sectes antagonistes. L'Église chrétienne a consacré une partie importante de ses ressources à accueillir gratuitement les voyageurs de toutes origines, mais cela ne l'a pas rendue – jusqu'à une date très récente – plus tolérante envers les autres religions. Le prophète Muhammad aurait affirmé que l' « hospitalité est un droit » – ce qui fut peut-être la première revendication d'un droit humain universel –, mais cela n'a pas empêché Muhammad Ali, le Pacha d'Égypte, de massacrer les invités qu'il avait conviés à un banquet. L'hospitalité peut aussi être une ruse ou une lâche hypocrisie.

Au cours des derniers siècles, l'hospitalité a subi au moins trois transformations. Dans l'Angleterre du XVIe s., les moines qui, initialement, donnaient l'exemple de l'hospitalité en accueillant les étrangers sans discrimination, chargèrent des aumôniers d'organiser cette hospitalité et cessèrent dès lors d'entretenir le moindre contact avec leurs invités, limitant leurs invitations personnelles à leurs amis et parents. L'hospitalité anglaise traditionnelle disparut et fut remplacée par une hospitalité que l'on qualifiait de « façade ». Au XVIIIe s., confrontés à la multiplication des voyages en Europe et au développement des relations commerciales, les Encyclopédistes français conclurent qu'il n'était plus possible d'accueillir gratuitement tous les voyageurs de passage. Par la suite, l'énorme expansion des industries du tourisme et de l'accueil confirma que le profit avait remplacé le sacrifice, et que l'invité s'acquittait de son obligation par le simple paiement d'une facture. Enfin, l'État-providence a étouffé les sentiments personnels dans la bonté dont la communauté fait preuve envers les plus démunis : il a remplacé le réconfort affectif par des indemnités financières, et il s'est contenté de faire en sorte que ces prestations soient automatiques et, en théorie, entièrement prévisibles.

Dans le même temps, les rencontres entre les personnes et les idées se sont considérablement multipliées, avec la croissance de l'urbanisme et le développement des technologies de communication. Comment faire preuve d'hospitalité dans un sens plus large, comment se montrer réceptif aux idées d'un grand nombre de personnes de styles différents, comment dépasser l'indifférence qu'on manifeste pour les particularités des autres sous prétexte de tolérance, comment se mettre à la place des autres, comment répondre à leur désir d'être compris et écoutés ? Ces questions constituent désormais un défi qui appelle des solutions nouvelles. Il est devenu nécessaire de considérer l'hospitalité comme une activité qui peut transformer aussi bien les attitudes de l'hôte que celles de l'invité, comme la découverte de nouvelles sympathies, comme une aventure en territoire inconnu, qui exige une nouvelle gamme d'attitudes à l'égard de la perception, de la mémoire et de l'imagination.

Accueillir les étrangers en les traitant comme des stéréotypes ne relève pas de l'hospitalité. La rencontre avec un étranger doit nous pousser à nous interroger sur nos propres catégories, elle doit corriger la tendance qu'a notre esprit à faire un minimum d'effort pour analyser nos perceptions, ce qui nous rend aveugles à ce que nous ne comprenons pas immédiatement. Une rencontre peut offrir l'occasion d'enrichir sa propre mémoire des souvenirs de l'étranger, et de ceux d'un monde plus vaste, ce qui est une manière de libérer l'esprit des limites de sa mémoire personnelle (ou de sa mémoire nationale), et de son habitude de n'admettre que les faits qui renforcent ses propres croyances. Une rencontre peut revitaliser l'imagination, et l'encourager à prendre des risques en découvrant des liens entre des faits qui semblaient jusque-là n'avoir aucun rapport entre eux. L'hospitalité peut ainsi devenir un exercice intellectuel aussi bien qu'une expérience affective, et aider à résoudre les problèmes en élargissant le choix des éléments qui peuvent apporter une solution. Cette démarche est comparable, au niveau social, à ce que les scientifiques cherchent à obtenir par leurs expériences lorsqu'ils rassemblent les perspectives de différentes disciplines.

Le repas pris en commun était autrefois la principale cérémonie durant laquelle l'hospitalité était offerte et partagée, un acte quasi religieux qui pouvait créer un lien durable, voire héréditaire comme

le souligne Homère, entre les convives. Mais aujourd'hui un repas induit souvent davantage de choses ; il peut être une introduction à des saveurs nouvelles, un préliminaire à la découverte de plaisirs inconnus. Comprendre comment le goût en matière d'alimentation s'est modifié par le passé permet de comprendre comment d'autres pays de goût peuvent aussi se transformer. L'hospitalité pourrait ainsi servir de principe pédagogique.

Néanmoins, pendant la majeure partie de l'histoire, les pouvoirs qui contrôlent l'éducation ont cherché à mettre en avant les différences qui existent entre les nations, et à rendre les individus fiers d'un échantillon restreint des caractéristiques propres à leur culture. Lorsque de Gaulle et Adenauer se sont lancés dans une politique commune destinée à éliminer les anciennes animosités entre la France et l'Allemagne, ils ont inauguré une nouvelle période en matière d'hospitalité internationale, mais la conception stéréotypée des différences nationales n'a pas disparu pour autant : chacun des deux pays n'a que fort peu emprunté à l'autre et s'est montré guère hospitalier envers la civilisation de son voisin. Tout en se découvrant un héritage commun, les Européens ne se sont pas libérés du danger de se montrer fermés vis-à-vis des autres civilisations. L'essence de l'hospitalité est de rejeter l'idée qu'il existe des frontières infranchissables.

Les échanges commerciaux ont probablement exercé une plus grande influence sur l'hospitalité que la politique, car le but du commerce est d'encourager la consommation de nouveaux produits et, par conséquent, la réceptivité à de nouvelles possibilités. Les commerçants et les hommes d'affaires ont toujours été des intermédiaires, intéressés sur le plan professionnel par l'élargissement des horizons, spécialisés dans l'art d'entretenir des allégeances multiples, mais ils recherchent également le profit en encourageant les consommateurs à acheter des produits qui leur sont familiers. L'accroissement de la prospérité offre des opportunités d'élargir l'ouverture vers l'autre, sans toutefois la garantir.

Pour développer une véritable ouverture de l'esprit, il est nécessaire d'adopter une nouvelle conception de l'identité. Lorsque les personnes estiment posséder une identité cohérente et permanente, lorsqu'elles croient en l'introspection comme moyen de leur révéler leur véritable identité, la compréhension des autres cesse d'être leur première priorité. En revanche, lorsqu'elles s'estiment composées d'un grand nombre de fragments – à la façon dont les corps sont constitués de molécules –, lorsqu'elles considèrent que leurs attitudes sont empruntées à de nombreuses et diverses sources, lorsqu'elles acceptent le fait de posséder une personnalité aux multiples facettes, qui revêt un aspect différent selon les situations, elles peuvent alors reconnaître l'hospitalité comme l'art qui leur permet d'apprendre à partir de l'expérience.

Un des obstacles majeurs que l'hospitalité doit surmonter est celui de l'incompétence à soutenir une conversation, ce qui limite la communication entre les sexes et entre les classes, entre le timide et l'autoritaire, incompétence qui s'exprime par la préférence pour le monologue, le manque de disposition à écouter autrui, le fait de ne pas supporter les interruptions, le recours au jargon, l'incapacité de percevoir que l'information demeure crue et sans saveur si elle n'est pas exposée au feu de la discussion et de la contradiction. La conversation est l'un des moyens les plus importants de créer l'égalité, et l'hospitalité requiert un désir d'égalité, non dans le sens d'une égalité commercialement ou mathématiquement exacte, mais au sens d'une dignité égale des êtres humains. Sans la compassion, l'hospitalité n'est que du vent.

L'hospitalité suppose nécessairement la curiosité, qualité commune à tous les êtres humains mais que l'on peut facilement perdre en raison de toutes sortes d'inhibitions historiques. Il ne s'agit pas simplement de n'importe quel type de curiosité, notamment la curiosité limitée ou spécialisée dans laquelle les professionnels se réfugient de peur de se rendre ridicules en abordant des questions qu'ils ne dominent pas, mais d'une curiosité universelle, encore plus ambitieuse que l'ancienne « culture générale ». Cette curiosité exige de l'optimisme, ce qui ne veut pas dire que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes, mais qu'une rencontre avec une autre personne ou une idée peut produire des résultats précieux, autant que des résultats indésirables ; cela signifie que l'imagination n'est pas impuissante, qu'on peut accepter l'éventualité de l'échec, sans écarter la possibilité d'un demi-succès occasionnel, et qu'on peut considérer la vie comme une longue série d'expériences.

► ACKERMAN F., « A Man by Nothing is so well Betrayed as by His Manners ? Politeness as a Virtue », *Ethical Theory : Character and Virtue*, éd. P. French, T. Uehling & H. Wettstein, 250-258, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, Notre Dame (Ind.), Univ. Press, 1988. — ASKONAS A. P. & STEPHEN F., *Welfare and Values*, Londres, Macmillan, 1997. — BERGSON H., « La politesse », *Mélanges*, Paris, PUF, 1972. — BOURDIEU P., *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979. — COLES R., *Rethinking Generosity*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1997. — DHOQUOIS R., *La Politesse*, Paris, Autrement, 1991. — ELIAS N., *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973. — FOOT Ph., « Morality as a System of Hypothetical Imperative », *Virtue and Vices*, California Univ. Press, 1978. — FREEDMAN M., *The Kindness of Strangers*, San Francisco, Jossey-Bass, 1993. — GRENET J., *Chine et christianisme*, Paris, Gallimard, 1982. — HANDLIN J. F., *Action in Late Ming Thought*, California Univ. Press, 1983. — JABÈS E., *Le Livre de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 1991. — LÉVI-STRAUSS C., *L'Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968. — LICHTER L., *Benevolence of Manners*, New York, Harper Collins Publ. Inc., 2000. — LINDHOLM Ch., *Generosity and Jealousy : The Swat Pukhtun of Northern Pakistan*, Columbia Univ. Press, 1982. — LOMBARD D., *Marchands et hommes*

d'affaires dans l'océan Indien et la mer de Chine, XIIIe-XXe s., Paris, EHESS, 1988. — MARTY M. E., *The Fundamentalism Project*, Chicago Univ. Press, 3 vol., 1993. — METCALFE B. D., *Moral Conduct and Authority : Adab in South Asian Islam*, California Univ. Press, 1984. — MONTANDON A., dir., *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir vivre*, Paris, Le Seuil, 1995 ; *Le livre de l'hospitalité*, Paris, Bayard, 2004. — MORRISON K. F., *I am You : The Hermeneutics of Empathy in Western Literature, Theology and Art*, Princeton Univ. Press, 1988. — NETTI B., *The Western Impact on World Music*, New York, Schirmer, 1986. — SCHÉRER R., *Zeus hospitalier, éloge de l'hospitalité : essai philosophique*, Paris, Armand Colin, 1993. — SWIDLER L. & MOJZES P., *Attitudes of Religions and Ideologies towards the Outsider*, Lampeter, Edward Mullen Press, 1990. — TIMMONS M., *Conduct and Character*, Wordsworth, International Thomson Publ., 1998. — VIGARELLO G., *Le Propre et le Sale*, Paris, Le Seuil, 1989. — WEINRICH H., *Politesse et Sincérité*, Paris, Esprit, 1994. — WUTHNOW R., *Acts of Compassion*, Princeton Univ. Press, 1991. — ZELDIN T., *An Intimate History of Humanity*, Londres, Minerva Paperback, 1995. — « La Grande règle » in *Le Livre des Documents*, trad. fr., *in* COUVREUR S., *Chouking : les Annales de la Chine*, Cathania, 1950. — Coll. : « Politesse et sincérité », préf. H. Weinrich, *Esprit*, 1994. — *La Politesse* (revue *Autrement*), 1991.

Théodore ZELDIN

→ *Bouddha ; Confucius ; Don ; Esthétique ; Mœurs ; Montaigne ; Renaissance.*

HUMANISME **→ Érasme ; Individu ; Renaissance**

HUMANITAIRE (Politique) **→ Assistance humanitaire**

HUME David, 1711-1776

Hume et les morales du sentiment (Francis Hutcheson, Adam Smith)

La critique de la thèse rationaliste

Négativement, il est aisé de définir au XVIIIe s. les morales du sens ou du sentiment moral : elles s'opposent aux morales qui font de la raison le fondement de la moralité. Hume donne de ces dernières la définition générique suivante : « Tous les systèmes qui affirment que la vertu n'est rien que la conformité à la raison ; qu'il y a entre les choses des convenances et des disconvenances qui sont les mêmes pour tout être raisonnable qui les considère ; que les normes immuables du juste et de l'injuste imposent leur obligation non seulement aux créatures humaines, mais aussi à la Divinité elle-même ; tous ces systèmes se rencontrent pour soutenir que la moralité, comme la vérité, se discerne à l'aide des idées, par leur juxtaposition et leur comparaison » (*Traité de la nature humaine* [T], III, 1, 1). Les systèmes rationalistes prétendent fonder les distinctions morales sur l'activité rationnelle qui est une activité de liaison entre les idées, que cette liaison soit rapportée à la seule comparaison *a priori* des idées ou qu'elle soit établie à partir des faits. Et fonder veut dire deux choses étroitement liées : rendre raison de l'obligation morale et déterminer la ligne de partage entre les vertus et les vices.

Hume commence effectivement le livre III du *Traité*, livre consacré à la morale, par la critique de la thèse rationaliste. Mais cette question du fondement, agitée depuis Locke, ne l'intéresse que modérément : il l'expédie rapidement dans le *Traité* ; et dans l'*Enquête sur les principes de la morale* [E] il la rejette en appendice. L'argument principal est le suivant : les distinctions morales sont de nature pratique ; elles commandent notre jugement, elles modifient nos passions, nos comportements et nos actions. Or la raison, soit dans ses raisonnements *a priori*, soit dans ses inférences causales, est totalement indifférente aux valeurs de la vie. Plus : elle est totalement impuissante à exercer un effet moral propre sur la conduite humaine. Elle est indifférente parce que sa fonction est de découvrir la vérité ou l'erreur d'une proposition, d'un discours, d'une croyance, et qu'elle fait cela en rapportant les énoncés qu'elle traite à des liaisons réelles entre les idées ou entre des faits. Or, parce qu'elles obligent, les distinctions morales ne sauraient être prises relativement à un ordre des choses qui en serait la mesure. Elles ne disent pas le vrai et le faux, mais le bien et le mal ; elles ne corrigent pas l'erreur, mais la faute ; elles sont immédiatement déterminantes et n'ont pas à être comparées avec quelque autre chose. Mais la raison est aussi impuissante : un principe de nature spéculative ne peut exercer qu'un effet indirect sur la moralité, soit qu'il informe l'esprit de l'existence d'une chose susceptible d'éveiller une passion qui la prend alors pour objet, soit qu'il établisse la chaîne des causes et des effets propre à instruire du moyen de satisfaire cette passion. Les jugements de vérité ne sont donc pas sans efficace ; mais encore une fois, ils ne disent pas le bien et le mal, car le bien et le mal fixent des valeurs qui motivent la conduite humaine et qui, partant, parlent aux passions. C'est pourquoi le fondement de la moralité ne peut se trouver que dans un principe qui appartienne à l'ordre des passions, à savoir le sens moral. « La moralité est donc plus proprement sentie que jugée » (T, III, 1, 2).

Cette critique de la thèse rationaliste, qu'on retrouve aussi bien chez Hutcheson, n'est cependant pas accessoire. Elle montre en effet qu'il y a débat sur la question du fondement de la moralité, que ce débat est de nature philosophique et qu'il mérite à ce titre une enquête. Que les distinctions morales soient naturelles ne dit ni ce sur quoi repose leur caractère d'obligation ni même les qualités des actions qui feraient que nous les approuvons ou les blâmons. Le caractère d'obliga-

tion exige que la détermination morale ne soit point subordonnée à quelque chose d'externe, puisqu'elle s'exerce immédiatement. C'est pourquoi il faut poser un sens moral qui, spontané, détermine par impression ou impulsion. Or, toujours juste, puisqu'elle est naturelle, la spontanéité morale n'en est pas moins aveugle : le sens moral commun à tous les hommes ne donnera jamais une science morale. Le vouloir serait revenir à un corps de vérités morales ou de principes moraux connus de manière innée et rétablir sur un mode intuitionniste la thèse rationaliste. Ainsi, le sens moral détermine et juge, sans le faire par représentation et par idée. Quelle est alors la nature de cette détermination par compulsion ? Quelles sont les qualités des objets que nous disons vertueux ou vicieux ? Si nous n'étions pas capables de répondre philosophiquement à ces questions, le risque serait grand de basculer dans un nominalisme moral pour lequel *vertueux* et *vicieux* ne sont en définitive que des termes sans concept.

Ces questions ne sont pas que spéculatives : elles animent la conscience individuelle et la conscience sociale de l'*Enlightenment* ; elles inspirent une multitude de traités, d'essais, de sermons, de réfutations, etc. L'idée d'une séparation radicale entre le sens moral, commun à tous, et la raison philosophique n'a pas cours. Prédicateurs célèbres et gens éclairées s'unissent pour dénoncer le caractère métaphysique de certaines recherches philosophiques qui ruinent par un abus de rationalité toutes les certitudes morales ; mais ils ne cessent pas pour autant de revendiquer un exercice légitime de la raison naturelle. Inversement, Hume reprend les contenus fort élaborés du troisième livre du *Traité de la nature humaine* sous forme d'essais d'apparence beaucoup plus modeste et plus conforme au goût du temps, qui s'attachent à fixer des vérités morales faciles à représenter et à illustrer. Et la transformation n'est pas que littéraire. Il n'est que de comparer le *Traité* (1739-1740) et l'*Enquête sur les principes de la morale* (1751). La forme philosophique de ce dernier texte répond à la volonté de réconcilier une philosophie facile et évidente (nous dirions aujourd'hui : un humanisme) qui s'adresse à l'homme total, et non à sa seule raison, et la philosophie abstraite qui procède par argumentation et preuve. L'*Histoire d'Angleterre* elle-même (1754-1762) porte ce souci moral *et* philosophique jusque dans le détail des règnes et des époques. Faut-il enfin rappeler que Hume qui, peu de temps avant sa mort, avait rédigé un petit texte autobiographique qu'il souhaitait voir placer en tête de ses œuvres, pour témoigner de l'honnêteté de sa vie de philosophe, fut, après sa mort, l'objet moral et religieux de sermons chargés d'illustrer le sort du philosophe sceptique ?

Hutcheson : une morale de la bienveillance

La signification des philosophies du sens moral serait assez simple, si elles ne combattaient pas en même temps un autre adversaire, les philosophies de l'amour de soi ou de l'intérêt qui s'incarnent au XVIIIe s. – à tort ou à raison – dans la doctrine de Hobbes, renouvelée dans celle de Mandeville. Comme le titre complet de l'*Enquête sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* l'indique expressément, dès 1725, Francis Hutcheson a engagé le combat contre l'adversaire : il se propose de reprendre et de systématiser philosophiquement l'enseignement littéraire et moral de Shaftesbury et de le défendre contre les arguments de l'auteur de la *Fable des abeilles* (1714). Dans cette fable, Mandeville, assumant la thèse fondamentale de Hobbes que, à la racine, l'unique motif des actions humaines est l'amour de soi ou l'intérêt particulier, défend l'idée de l'utilité sociale des vices : c'est en poursuivant leur intérêt particulier, sans se soucier d'autrui, que les hommes participent au progrès de la communauté humaine et à la croissance des biens. Or, pour Hutcheson (mais aussi bien pour Hume qui sur ce point est parfaitement fidèle à son prédécesseur), un tel argument philosophique conduit à un scepticisme moral qui heurte cyniquement les sentiments moraux les plus communs aux hommes. Si l'on affirme que toutes les actions humaines sont déterminées par l'amour de soi ou par l'intérêt particulier, alors les mots mêmes de *vertu* et de *vice* sont dépourvus de sens et ne sont que des appellations inculquées par l'éducation ou par le pouvoir politique pour des raisons étrangères à la moralité : les jugements moraux sont réduits à des usages verbaux qui n'ont point de sens propre. Mais un tel nominalisme emporte que, en vérité, il n'y a point de distinction morale entre le bien et le mal et que, s'il faut introduire néanmoins un principe de valeur, ce principe est à chercher dans des calculs d'intérêts d'abord privés, susceptibles d'être éventuellement ensuite additionnés et organisés en un intérêt commun.

C'est pourquoi le premier effort de Hutcheson, et il s'y adonne avec une application presque lassante pour le lecteur du XXe s., mais qui fit son succès auprès du public du XVIIIe s., est d'établir la réalité des distinctions morales. C'est un fait, aisément opposable à l'adversaire, que nous formulons des jugements moraux, que nous approuvons la vertu et blâmons le vice et que nous nous dirigeons dans notre conduite selon le bien et le mal. Ce qui emporte immédiatement que, puisque la doctrine de l'égoïsme ne peut rendre compte de ce fait, à cause de son scepticisme moral, il faut admettre la réalité d'un sens moral, que nous devons à notre constitution naturelle et qui est distinct du sens naturel par lequel chacun se rapporte à son intérêt particulier. Ce sens moral a pour objet le bien commun, l'utilité publique, et il est porté par un amour de l'humanité en général auquel Hutcheson donne le nom de bienveillance.

C'est un trait constant des morales du sentiment que d'en référer ainsi à l'expérience : que chacun consulte son propre cœur et qu'il observe

autour de lui les paroles et les actions des autres hommes. Et c'est cet appel à l'expérience, opposée aux arguties d'une mauvaise métaphysique et s'accordant (au moins apparemment) avec l'esprit expérimental qui règne en philosophie naturelle, qui a fait le succès de cette philosophie morale, principalement écossaise au XVIIIe s. La moralité n'a pas à être déduite : chaque homme en est instruit par le sens moral qui est en lui. Ainsi, l'on s'affranchit d'emblée des philosophies qui font de la raison le fondement du principe moral, que ces philosophies aillent placer les fins ultimes sur lesquelles se règle la raison dans un ordre éternel du monde ou dans la sagesse divine (et la raison est alors connaissance spéculative) ou dans les fins particulières de chacun (et la raison est alors calcul).

Cependant, à s'installer ainsi sur le terrain de l'expérience, l'on se trouve face à des difficultés nouvelles. D'abord, si la vertu consiste dans la bienveillance ou la bonne volonté envers autrui, unique motif de nos jugements et de nos actions morales, à la fois principe de l'approbation et chose approuvée dans l'action jugée, il convient de considérer néanmoins que la bienveillance est plus ou moins étendue et que l'objet auquel se rapporte ce sentiment est susceptible d'avoir des rapports de proximité plus ou moins grands avec le sujet. Hutcheson concède cela (III, 6) et distingue sous ce sentiment au moins trois dispositions : ou il s'agit d'une affection calme, d'une bonne volonté envers tout être sensible, quel qu'il soit ; ou bien il s'agit d'une affection envers certains systèmes plus réduits d'individus (la nation, le groupe social, le village, etc.) ; ou enfin il s'agit de passions plus particulières qui, telles que l'amour, la pitié, etc., sont tournées vers des personnes déterminées et uniquement vers elles. En proportion du degré d'ouverture du sentiment, l'on passera d'une vertu excellente entre toutes et parfaitement aimable, puisqu'elle embrasse tout le genre humain, à des passions qui peuvent être approuvées moralement, mais qui ne sauraient supplanter la première dans le cœur des hommes.

Ensuite, s'il faut accorder la réalité du sens moral, on ne saurait pour autant nier la réalité du sens naturel par lequel chacun se rapporte à son propre intérêt ou à son propre bonheur. La bienveillance que j'éprouve envers le genre humain ne peut supprimer le souci que j'ai de ma propre personne, puisque ce souci naît de ma propre vie. Hutcheson ne trouve pas de conflit entre ces deux sens, quoiqu'ils soient également de l'ordre de l'affection. En effet, le sens naturel n'est pas par soi immoral et son influence n'est pas contradictoire avec le pouvoir du sens moral. L'amour de soi est moralement indifférent (III, 5). Il y a si peu de contradiction (III, 7) que la vie morale et l'appréciation morale, dans les conditions concrètes de la moralité, supposent leur concours. En effet, si la bienveillance se porte vers le bien d'autrui, il faut déterminer quel est ce bien ; et la détermination du bien concret ne peut se dispenser d'entrer dans un calcul de ce qui est avantageux à tous les hommes, mais aussi à chaque homme particulièrement. La détermination même du bien du tout suppose que l'on mesure la quantité de bien en général, qu'on apprécie ce que chacun en reçoit, qu'on mette en proportion ce bien commun avec ce qui peut en coûter à l'auteur de l'action. Et il est des formes de bienveillance qui, aimables parce qu'elles sont des dispositions généreuses envers autrui, sont néanmoins erronées, faute d'une juste appréciation des conséquences de l'action et des biens comparés qui en résultent.

Il est enfin dans l'expérience humaine une autre réalité, celle même du vice ou du mal. Or, si l'amour de soi n'est pas un principe mauvais et si le sens moral est réel dans la conscience des hommes, mais aussi dans leurs actions, d'où peut donc venir le mal ? Une mauvaise volonté n'ayant point de place dans la nature humaine, Hutcheson reprend la doctrine largement traditionnelle en vertu de laquelle le mal vient ou d'un amour-propre mal entendu ou d'affections qui naissent d'opinions hâtives, à la limite d'une bienveillance mal instruite. Le mal naît quand les jugements et les actions des hommes ne sont pas suffisamment éclairés par l'entendement.

Ces complications ne sont pas sans affecter l'évidence dans laquelle l'expérience que nous avons des affaires humaines est censée nous instruire de l'existence d'un sens moral. Mais quand bien même resterions-nous assez convaincus de cette existence, nous n'échappons pas à une autre difficulté, certes plus philosophique, mais beaucoup plus incisive. En effet, ne prend-on pas le risque, en entretenant une telle doctrine, d'engendrer une nouvelle forme de scepticisme moral ?

En effet, le principe moral n'étant qu'un sens, comment préciser le contenu de la vertu ou du vice, autrement que comme objet d'attrait ou d'aversion ? Si l'on rejette toute idée d'une détermination rationnelle de ce contenu (si donc la raison ne peut pas dire par elle-même ce qu'est le bien et ce qu'est le mal ni tirer d'elle-même la science des devoirs), il ne reste que ce sens moral qui détermine par goût ou par aversion, c'est-à-dire par impulsion. Or, c'est une chose de dire qu'il y a une réalité de la vertu et du vice, parce que tout homme naturellement se porte vers la première et se détourne de la seconde ; c'en est une autre de dire ce que sont les actions vertueuses ou vicieuses. Vertus et vices ne sont que les qualités du jugement d'approbation et de blâme, et non une qualité des choses jugées, considérées en elles-mêmes, même si dans le jugement nous attribuons ces qualités aux choses jugées. Si donc nos philosophes sont bien éloignés de tomber dans un subjectivisme moral qui mènerait fatalement à une forme de relativisme, il leur reste à compléter leur réalisme moral.

Malgré quelques indications qui montrent qu'il n'est pas insensible à ce point (et notamment qu'il entre du calcul dans la détermination du bien moral rapporté aux conditions concrètes de l'existence humaine), Hutcheson reste court ; et l'on peut reprendre le jugement de Hume indirectement formulé à l'encontre de Hutcheson (lequel reprochait à Hume son manque de chaleur dans la défense de la morale) de ne pratiquer qu'une philosophie facile qui s'attache davantage à convaincre les hommes de la réalité de la morale en leur représentant les beautés de la vertu, et cela en recourant à toutes les forces d'une éloquence agissant sur l'homme tout entier, et non sur son seul entendement. Sans doute, cette philosophie facile a-t-elle une utilité sociale, puisque son discours est moral et qu'elle relaie la voix de la nature. Mais elle ne satisfait pas aux demandes d'une science de la morale, laquelle requiert les démarches de la philosophie abstraite.

Hume : le sens moral et ses motifs

Reprenons l'argument de Hutcheson dans les termes de Hume (T, III, 1, 2). Comme à l'accoutumée, ce dernier, et c'est une part de son mérite, introduit une lucidité toute philosophique dans ce qui était avant lui largement motivé par des évidences et des valeurs. C'est un fait que dans la perception que nous avons de nos propres actions ou de celles d'autrui, nous jugeons par approbation et blâme ; et comme la raison n'a point de part dans l'appréciation proprement dite du bien et du mal, il s'ensuit que nous approuvons ou blâmons immédiatement et que ce sentiment moral qui naît en nous est une impression de réflexion, à la fois originale et naturelle (non réductible à quoi que ce soit d'autre quant à sa puissance d'appréciation) et causée par l'objet qui s'offre aux sens. Le sens moral se comporte comme le goût et partage sa nature esthétique. Qualifier immédiatement le sens moral comme bienveillance, comme le fait Hutcheson, est aller beaucoup trop vite. Une impression de réflexion est de nature affective : comme tout sentiment ou toute passion, elle a pour teneur le plaisir ou la douleur ; et elle discrimine le bien du mal en se portant vers ce qui suscite ce plaisir ou en se détournant de ce qui suscite cette douleur. Le sens moral accorde, par plaisir et déplaisir, une valeur à l'objet. Et il le fait immédiatement, sans l'intermédiaire d'aucune représentation, sans avoir à considérer ou à expliquer les propriétés de l'objet jugé, sans avoir à le rapporter à quelque autre chose, ordre du bien, utilité, loi positive. Le sens moral est à ce point immédiat que, quoiqu'il soit plaisir et déplaisir, il ne répond pas à la recherche du plaisir, laquelle supposerait déjà une médiation intellectuelle ou au minimum une représentation. Est jugée vertueuse toute action faite ou à faire qui suscite l'impression de plaisir et a ainsi un caractère aimable ; est jugée mauvaise toute action qui suscite l'impression de douleur et un comportement d'aversion.

Hume s'adresse à lui-même l'objection qui vient immédiatement : si tout objet en général est source de plaisir ou de douleur (en quelque degré), tout objet ne suscite pas l'approbation ou le blâme ; et nombre de choses sont moralement indifférentes. L'expérience nous pousse donc à distinguer le plaisir et la douleur morale, par quelque trait particulier. « C'est seulement quand un caractère est considéré en général, sans référence à notre intérêt particulier, qu'il produit cette impression et ce sentiment qui lui valent le nom de moralement bon ou mauvais » (T, III, 1, 2). Je puis approuver le courage de mon ennemi. Le seul spectacle de sa vaillance crée en moi un sentiment de plaisir, avant que je ne réfléchisse aux conséquences de cette vertu. « Les satisfactions sont différentes », dit Hume (T, III, 1, 2) sans s'expliquer autrement sur ce point. Mais il rapproche le sentiment moral des passions indirectes de l'orgueil et de l'humilité, de l'amour et de la haine, qui se caractérisent par ceci que la chose qui éveille la passion est dans une relation d'idée avec l'objet de la passion (moi ou autrui) et cause elle-même un plaisir ou une souffrance qui va de pair avec le caractère plaisant ou déplaisant de la passion. Le plaisir et la douleur sont ici liés à une relation d'idées qui n'en est pas la condition, mais qui plutôt oriente le sentiment moral, lui donne un objet, à savoir moi ou autrui, et d'une façon générale tout être sensible.

Hume est trop bon philosophe pour ignorer que, si l'expérience donne les faits, elle ne donne jamais la raison des faits. Le sentiment moral, étant un sentiment esthétique, s'éprouve ; et qu'il soit éprouvé universellement ne le rend pas plus intelligible. En appeler à l'expérience pour établir la moralité n'est pas sans conséquence pour l'analyse philosophique. L'éloquence de Hutcheson masque cette conséquence et laisse supposer que le sens moral a une essence qui est la bienveillance ; mais la rigueur humienne la fait apparaître : on ne saurait rendre raison de la moralité. L'appel à l'expérience permet de combattre le scepticisme moral et d'établir la réalité du bien et du mal moral ; mais il installe en même temps un scepticisme spéculatif puisque le fait moral est et restera obscur à toute analyse rationnelle. Cela dit, à défaut de rendre *raison* de la moralité (ce qui supposerait que l'on introduisît d'une manière ou d'une autre de la rationalité dans le sentiment moral), on peut parfaitement entreprendre de chercher les *causes* de l'approbation et du blâme.

Les inférences causales portent sur les relations de fait et s'efforcent d'établir les causes des effets en observant les conjonctions constantes entre les phénomènes. Le mérite ou le démérite d'une action n'est pas une propriété qui relève de la nature de cette action, puisqu'elle les reçoit du sentiment d'approbation ou de blâme. La connais-

sance de la moralité de l'action ne peut donc être obtenue par la seule considération de l'action, indépendamment de l'effet qu'elle produit sur le sens interne. En conséquence, il faut chercher quelles sont les propriétés de l'action qui, causant plaisir et douleur, déterminent le sentiment moral de louange ou d'opprobre, lequel en retour qualifie l'action comme étant vertueuse ou vicieuse. Ainsi, l'on peut progresser dans la découverte des principes de la nature humaine, principes qui ne deviennent pas pour autant rationnels, mais qui sont à traiter comme des faits généraux.

Nombreuses sont les causes de notre jugement moral ; il y a une variété concrète des objets dont nous disons qu'ils sont vertueux ou vicieux, variété qu'il s'agit de ramener à quelques principes.

Le motif qui préside à l'action vertueuse et qui est loué dans le jugement moral ne saurait être le sens de la vertu lui-même, puisque l'on s'interroge précisément sur ce qui cause le sens de la vertu, qui est un sentiment. L'action n'est pas rendue vertueuse, parce que l'agent moral voudrait le caractère vertueux de l'action. Il faudrait pour cela savoir ce que c'est que la vertu au préalable, c'est-à-dire avoir une connaissance antérieure. Or la conscience morale n'est qu'un sentiment. On ne peut non plus mesurer la vertu de l'action à une loi morale représentée (sinon secondairement, par l'effet de l'éducation) ; car la définition des lois morales dérive du sens moral ; la représentation de la loi est postérieure à l'approbation ou au blâme. En vérité, l'action est par elle-même indifférente ; c'est le motif de l'action qui est apprécié et ce motif doit être autre que le sens de la moralité. Pourquoi blâmons-nous un père de négliger son enfant ? Dire que ce père viole la règle qui commande de ne pas négliger son enfant, c'est tomber dans un cercle, puisqu'on n'a fait que transposer la question au niveau de la loi. Il faut donc répondre que nous blâmons ce père parce qu'il n'éprouve pas d'affection naturelle envers son enfant. Et c'est l'absence de ce motif qui est la cause de notre jugement négatif. Et la question revient : pourquoi l'absence d'amour paternel est-elle réprouvée ? L'amour paternel doit répondre à un motif qui soit distinct de la vertu de cet amour.

Ainsi la moralité ne peut être la raison de la moralité (ce qui serait lui conférer un caractère d'intelligibilité incompatible avec le sens moral qui n'est qu'un sens). Il faut donc trouver par une enquête expérimentale des causes qui ne soient pas des raisons. Ces causes qui forment le mérite se réduisent à quatre circonstances qui font le plan de l'*Enquête sur les principes de la morale*, mais qui sont déjà présentées dans la dernière partie du troisième livre du *Traité*. On distinguera quatre sortes de vertus : celles qui concourent à l'utilité publique, celles qui servent l'utilité privée, celles qui plaisent immédiatement à nous-mêmes et celles qui sont immédiatement agréables à autrui. Elles sont distinguées deux à deux par deux critères : selon qu'elles se rapportent à autrui ou au moi, et selon qu'elles sont appréciées grâce à une réflexion ou sans réflexion, c'est-à-dire eu égard à l'utilité ou en vertu de leur agrément.

Que la bienveillance envers les hommes et le souci de la justice plaisent et suscitent l'approbation, tous les moralistes et même tous les hommes s'accordent sur cela. Mais si la bienveillance et la justice plaisent, c'est par leurs conséquences utiles : elles servent le bien-être des autres hommes ; et telle est la cause de notre approbation ou de notre détermination à mettre en œuvre ces vertus : l'utilité. Cependant, l'enquête ne va pas assez loin, car l'on peut encore demander : pourquoi l'utilité plaît-elle (*Enquête*, V) ? Car l'utile n'a de valeur que par les fins qu'il sert et on ne le recherche pas pour lui-même. Ici, Hume écarte deux thèses. D'abord, la thèse moralement sceptique selon laquelle le souci de l'utilité du bien public serait l'effet de l'éducation et du pouvoir des politiques attentifs à inculquer à tout être humain ce sans quoi la vie sociale ne serait pas possible. Or, s'il ne faut pas nier un tel effet dû à l'intériorisation de la loi, il reste que nous approuvons naturellement : l'éducation peut porter sur la détermination matérielle des objets moraux, non sur le sentiment moral lui-même, qui par conséquent ne laisse pas d'inspirer ce qui entre de calcul et de réflexion dans ces qualités morales. Ensuite, la thèse égoïste selon laquelle, par le moyen d'une sympathie en définitive intéressée, ce serait encore nos propres fins qu'indirectement nous chercherions dans le bien général. Tout calcul d'utilité suppose que l'on parvienne à un terme, c'est-à-dire à une fin qui plaît par elle-même ; or dans une fin qui plaît par elle-même, il ne saurait entrer de condition ou de représentation. Une fin est ultime par ceci qu'elle est la source d'une satisfaction immédiate. Et en ce sens, il ne sera pas dit que nous approuvons les vertus sociales en vue du plaisir qu'elles procurent dans le sentiment moral. Pris dans sa simplicité, le plaisir est immédiat et n'est pas un objet de recherche ; c'est pourquoi, il peut être discriminant. En conséquence, il convient de dire que l'utilité plaît, parce que le service du bien public est l'objet d'une approbation immédiate, sans réserve ni condition, et que cette approbation jaillit d'un sentiment propre de bonne volonté envers le bien des hommes en général. Cette bonne volonté *(good-will)* est générale et est à distinguer des systèmes d'intérêts plus ou moins particuliers qui entrent dans la détermination concrète de ce qui est utile. En un mot, « tout ce qui contribue au bonheur de la société se recommande à notre approbation et à notre bienveillance » (*Enquête*, V).

Ainsi, notre pratique de l'utilité, si elle est morale, est-elle désintéressée. Il en va de même pour les qualités qui nous sont utiles à nous-mêmes et qui sont appréciées telles, spontanément. En quelque manière, et c'est pourquoi Hume est si éloigné des systèmes de l'égoïsme, approuver et

louer des vertus comme la prudence, la tempérance et même les talents naturels, c'est en quelque sorte honorer un caractère d'humanité qui se retrouve en nous comme en autrui et qui commande, par voie dérivative, tous les biens secondaires propres à le servir.

Quant aux vertus qui plaisent par elles-mêmes, elles participent de cette simplicité du sentiment moral et, en quelque sorte, en expriment la nature, de la façon la plus claire, puisque la circonstance de l'utilité n'a pas à être prise en compte. La civilité dans la vie sociale, l'attention portée à autrui, ou le courage, la délicatesse du goût plaisent immédiatement, sans qu'il faille pour les apprécier considérer leurs conséquences.

Hume conclut l'*Enquête sur les principes de la morale* en se demandant pourquoi ces vérités générales sur les faits moraux ne s'imposent pas plus aisément et pourquoi il faut déployer arguments et discussions pour les établir. Et il reprend l'explication habituelle, mais en en accusant le trait : le propre des philosophies morales abusives est de vouloir démontrer les vérités morales, c'est-à-dire d'exiger encore des raisons là où la cause ultime n'est que le plaisir immédiat que procurent certaines fins quand elles s'accompagnent d'un esprit de généralité. L'immédiation du sentiment moral est bien un *nec plus ultra*. Et c'est pourquoi la recherche des causes de nos jugements moraux découvre le fondement de la morale. Cependant, l'insatisfaction qui porte les conceptions rationalistes de la moralité à pousser plus loin se comprend bien ; car si les caractères du sentiment moral peuvent être ainsi distingués par une procédure inductive allant des effets aux causes, ce sentiment lui-même n'est pas rendu plus intelligible, tout comme la gravité chez Newton n'est pas rendue plus intelligible, en tant que qualité de la matière, par la légalité mathématique qu'on peut lui appliquer et les inférences expérimentales qui en font une propriété générale. Et il y a là un motif de désaccord profond, quoique peu visible, entre la philosophie morale de Hume et les philosophes du sens commun, quand ils en appellent à l'évidence des principes, notamment des principes moraux, qui seraient connus par une perception immédiate. En effet, dans ce dernier cas, les principes sont réputés connus par eux-mêmes ; et tout l'effort de la philosophie est de représenter ce qui de façon plus ou moins consciente est accordé par tous. Or il n'en va pas ainsi chez Hume, l'évidence générée par le sens moral, s'il y en a une, est une évidence pratique ; elle n'est nullement spéculative. À cet égard, et pour parler en rigueur, toute morale du sentiment, si elle permet de donner un sens aux termes moraux, ne transforme pas ce sens en connaissance ni ne le rend intelligible.

Hume : la genèse de l'obligation

Un tel fond sceptique n'empêche pas une doctrine positive de la moralité. En effet, le philosophe écossais est beaucoup trop subtil pour se contenter d'en appeler à la puissance des sentiments moraux. La vie morale comporte un autre caractère, à savoir celui du devoir ou de l'obligation. Si l'on vient d'établir que l'observance de la loi n'est pas le fondement premier de la moralité, il reste que le sens naturel de la moralité a besoin des lois et que c'est une chose d'incliner et une autre de prescrire. Cette observation est à rapporter à une critique assez immédiate qui est opposée aux philosophies du sentiment, celle de traiter beaucoup plus du jugement ou de l'appréciation morale que de l'action morale, comme si le lecteur se trouvait dans la position d'un spectateur impassible contemplant les actions humaines. Or nous vivons et nous agissons ; et, qui peut le nier, dans nos actions, nous sommes également déterminés par les intérêts attachés à notre propre vie, nous ne laissons pas d'être mus par le souci de nous-mêmes. Et comme le sens moral, qui emporte avec lui le sens du bien général, et l'amour de soi sont également des déterminations naturelles, c'est un conflit ruineux au cœur même de la nature qui semble devoir faire le quotidien de notre vie morale.

L'obligation est la forme du devoir. Mais le devoir renferme aussi un contenu particulier : ce devoir précis est le mien, dans les circonstances présentes qui sont telles et telles. La thèse de Hume, véritable contradictoire de la thèse kantienne, est que la forme de la loi, autant que le contenu, est un effet de l'activité pratique et que son caractère d'obligation procède de l'intérêt qui motive la détermination du contenu.

La réponse la plus immédiate à la question du devoir est de dire que nous avons « une obligation intéressée » à approuver par bienveillance les conduites humaines (E, concl., 2) ou, pour le dire plus simplement, qu'il y a compatibilité et même accord actif entre notre jugement moral et le souci de notre propre bien-être : comment mieux travailler à notre bonheur sinon en pratiquant tous les devoirs moraux ? Les charmes de la vertu se concilient aisément avec l'intérêt propre bien calculé, dès lors que l'on préfère fermement le plus grand bonheur. À considérer l'intérêt personnel, il n'y a pas le plus petit prétexte à choisir le vice plutôt que la vertu. « La paix intérieure de l'âme, la conscience de notre intégrité, le témoignage de notre bonne conduite, voilà des circonstances indispensables à notre bonheur, qui seront chéries et cultivées par tout homme honnête qui en sent l'importance » (E, concl., 2).

C'est là une certitude largement entretenue par les moralistes, qui s'adressent au cœur des hommes. Hume retrouve ici l'éloquence de Hutcheson. Mais à l'examen, c'est-à-dire si l'on s'en rapporte au *Traité*, les choses ne sont pas aussi simples.

Dans le troisième livre du *Traité*, Hume distingue entre les vertus artificielles et les vertus naturelles. Les vertus artificielles se caractérisent

par ceci qu'elles n'ont pas pour motif direct et premier le sens du bien général qui accompagne le sentiment moral ; ainsi, de la justice qui comprend toutes ces vertus et qui fixe les modes de répartition du mien et du tien. La justice déterminant les règles de propriété intéresse mon intérêt propre et ne peut manquer d'entrer en relation avec lui. Elle s'y rapporte selon la modalité de la loi ou de l'obligation, sociale, morale et politique. Or, par ailleurs l'intérêt propre est un motif puissant indestructible et il n'est possible de le régler qu'en le satisfaisant. D'où deux questions : comment en vient-on à établir des règles de justice, par quelle suite de causes et d'effets en vient-on à fixer la propriété ? Comment ensuite passer de la nécessité naturelle de l'intérêt à la nécessité morale de la loi, quelles raisons nous déterminent à attribuer à l'observation de ces règles une valeur morale ?

Fixant la répartition des biens indispensables à la vie de chacun, la justice ne peut avoir pour origine que l'égoïsme de l'homme : chacun travaille en faveur de son propre intérêt, c'est-à-dire en faveur de sa propre vie. Certes, cette tendance naturelle est atténuée par notre tendance également naturelle à travailler au bien de nos proches ; mais c'est là un principe de générosité limitée qui ne s'étend guère spontanément au-delà des limites de la famille. Certes encore, le sens du bien public accompagne le sentiment moral, mais si sur le plan esthétique du jugement il est irréductible, sur le plan de l'action il n'a pas la puissance de s'opposer à l'intérêt privé. Seul l'intérêt peut s'opposer à l'intérêt. Il faut donc que les hommes qui sont primitivement déterminés par leurs passions trouvent leur intérêt dans les règles de justice.

Que la justice serve l'intérêt propre ne vient pas spontanément à l'esprit. Il faut pour cela un calcul d'intérêt, développé par la raison. Ce calcul n'est pas initié par la raison elle-même, puisqu'elle n'est pas une puissance pratique. Il naît de l'urgence à laquelle la parcimonie de la nature soumet le désir des hommes. Notre condition humaine est telle que nous ne pouvons satisfaire nos besoins sans transformer la nature et sans entrer en relation avec autrui, pour accroître nos forces naturelles en les unissant, pour diversifier nos capacités en divisant les tâches, enfin pour assurer notre sécurité par une aide mutuelle. La conscience de l'utilité de la vie en société et en même temps du besoin de chercher dans la raison un remède propre à diminuer ce qu'il y a d'invivable dans nos passions, vient donc sous la pression des nécessités matérielles de la vie. Et elle engendre les premières formes ou les premiers moments de la société, menant les hommes à entrer « en convention », c'est-à-dire à s'unir, moins par un contrat volontaire et rationnel, que par un concours d'intérêts doublé d'un concours d'opinions : il s'impose à l'esprit des uns et des autres que les intérêts de chacun seront mieux servis par la concorde que par le conflit, en sorte que tous commencent à faire des raisonnements analogues par lesquels ils se rapprochent.

Assurément, un calcul n'est qu'un calcul : si le remède est à chercher dans les raisonnements des hommes, la raison ne peut s'opposer ou brider par elle-même l'intérêt propre. L'action rationnelle ne consiste pas proprement à dominer les passions ou à les diminuer, mais à modifier les conditions de leur exercice. C'est la transformation de la condition naturelle en condition sociale qui remplit cette fonction. Et la vie sociale est à prendre dans la double dimension de l'espace et du temps : elle fait cohabiter les hommes en un espace circonscrit et elle doit faire durer cette cohabitation. En outre, c'est la durée qui fait le lien. Les hommes prennent l'habitude de vivre ensemble, et ces habitudes se transmettent en se renforçant aux générations futures, notamment par l'effet de l'éducation. De la sorte, les premières formes de propriété s'établissent : elles viennent consacrer un partage qui trouve son origine dans l'intérêt propre et sa confirmation dans une histoire concrète se stabilisant peu à peu. Les règles les plus élémentaires sont acceptées : celle de la première occupation, celle de la possession la plus ancienne, celle de l'appropriation des fruits qui résultent de ce que nous possédons déjà, enfin la règle de la succession, d'une génération à une autre.

Ainsi sont établies les premières règles de propriété ou de justice, règles qui n'ont comme puissance d'obligation qu'un entendement bien compris de nos intérêts respectifs et que le poids conservateur de la vie sociale. Manifestement, ces règles ne sont encore que des coutumes, des modes de régulation : elles n'ont toujours pas force d'obligation. Comment l'obligation comme telle peut-elle être créée ? Hume traite de ce point dans l'analyse qu'il propose de la promesse (*Traité*, III, 2, 5). L'échange économique et social a pour condition une réciprocité qui le plus souvent se développe dans le temps : je te donne ce bien à présent en échange d'un bien que tu me donneras demain ; et la seule chose que tu me donnes maintenant est ta promesse que tu me donneras demain, c'est-à-dire une obligation que tu te crées précisément par ta promesse. Or cet acte est inintelligible naturellement, car il n'est ni la résolution d'accomplir l'action, ni le désir de l'action considérée : la promesse pose l'obligation pour elle-même. Mais, par ailleurs, la volonté est toujours tournée vers quelque bien particulier, jamais vers la loi comme telle ; car on ne peut vouloir l'obligation, puisque l'obligation, si elle peut être une puissance (je respecterai effectivement ma promesse), n'est pas un motif. Bien plus, la voudrait-on, qu'il n'en résulterait pas d'obligation effective, puisqu'elle ne peut créer un sentiment nouveau. Enfin, il ne saurait exister, comme on l'a vu, un sens naturel du devoir en vertu duquel l'action morale serait voulue pour sa moralité. Il reste à conclure que l'obligation de la loi morale est un

artifice, ce qui n'est qu'une manière de dire qu'elle n'est pas naturelle. Car, ayant dit cela, je ne comprends pas davantage comment un principe déterminant pour une action future (l'action qu'on a promis de faire) peut se réduire à la pure forme de l'acte de la promesse qui est l'unique élément constitutif du devoir représenté, parce que créé.

Il y a là un vide sceptique irréductible (qui est le corrélat de l'impensabilité du sens moral) qui n'exclut pas de nouveau une doctrine positive exposant comment nous en venons à formuler des promesses et à les respecter. La promesse étant la condition de tout échange entre les hommes dans le temps, le véritable facteur du lien social, ce sans quoi il ne pourrait y avoir de pratique économique, il faut lui conférer une réalité matérielle (qui, assurément, ne justifie pas pour autant la validité formelle de l'acte). D'une part, l'habitude n'est pas sans organiser le temps et disposer des anticipations pratiques. D'autre part, l'on adjoint à la promesse des signes à caractère social qui la rendent publique et qui sont tels que je perds mon crédit auprès de la société si je ne respecte pas ma promesse ; et de la sorte, il est de mon propre intérêt bien compris de respecter mes promesses. D'autre part encore, cette « obligation naturelle » de mon intérêt reçoit le concours du sentiment moral qui est tourné spontanément vers le bien public et qui de la sorte est l'adjuvant du devoir, sans être son fondement, puisqu'il n'est ni acte, étant tendance, ni représentation, étant sentiment, ni devoir ou loi prescriptive, étant une détermination naturelle.

Enfin, les hommes étant ce qu'ils sont, et ayant peine à résister aux impulsions les plus immédiates de leur intérêt et à comprendre que l'intérêt particulier est satisfait au mieux dans l'intérêt général, a-t-on fini par instituer des gouvernements chargés de faire prévaloir l'intérêt général sur l'intérêt particulier. En vérité, l'institution politique ne résout pas la question de l'obligation, puisqu'elle ne peut s'imposer que si un devoir des citoyens est créé à son tour, fixant l'allégeance qui est due au pouvoir politique (dans des conditions qui sont à déterminer). Et il faut pour cela que chaque citoyen sache ce qu'est le devoir. Mais la mise en place du gouvernement et du pouvoir de sanction qu'il détient permet de faire de l'observation de la justice l'intérêt direct des particuliers ; par une sorte de transmutation monstrueuse, le respect de l'intérêt général devient l'objet même de l'intérêt particulier. Il est de l'habileté et de la sagesse des gouvernants que de savoir procéder à ces dispositions qui conduisent l'intérêt particulier à se fixer sur les objets et les conduites qui servent au mieux la conservation du système social.

Hume : une morale concrète

La genèse de l'obligation morale pour les vertus artificielles se confond ainsi avec « l'histoire naturelle » des sociétés humaines. Mais il serait contraire au raisonnement humien de déclarer que cette histoire qui mène des premières réunions entre les hommes jusqu'aux sociétés civilisées, vient suppléer au concept proprement moral de l'obligation devenu impossible en raison des principes empiristes et sceptiques de la philosophie de Hume. En vérité, il faut plutôt dire que ce dernier oppose ce qui est l'analyse génétique d'une morale concrète au double formalisme, à la fois moral et politique, de la conception rationnelle : d'une part, celui de l'obligation attachée à la forme de l'ordre des choses, de l'ordre divin (et éventuellement à la forme d'une raison pure pratique), d'autre part celui du contrat social, chargé de rendre compte de l'institution politique. Assurément, la genèse est sceptique, en ce sens qu'il y a toujours un écart résiduel entre les causes et les effets (plus riches que les causes) : comment peut-on jamais en venir au devoir de justice respecté par devoir, au devoir d'obéissance civile respecté par conscience politique de la loi ? Il semblera que le jeu des passions et les développements de l'entendement ne puissent jamais mener à un tel résultat. Mais précisément, dans cet écart se tient ordinairement la vie des hommes et des sociétés, vie qui est faite de bienveillance, d'intérêt, de calcul, de respect de l'obligation, d'amour-propre, de pression sociale, de lois violées et de lois respectées, vie qui se compose par habitude et imagination, par raisonnement aussi, selon les lieux, les temps, l'âge et les circonstances, d'où résulte le mérite ou le démérite des hommes. Notre vie morale et notre vie sociale sont effectivement composites ; mais c'est en unissant ces divers constituants que nous sommes susceptibles de progresser et d'acquérir une identité et, si l'on peut dire, une permanence morale, une réalité d'agents moraux.

Cette importance de la vie morale concrète se retrouve à propos des vertus naturelles que nous approuvons ou blâmons immédiatement, sans qu'il y entre aucune détermination secondaire. Ici, point de calcul ni de genèse du devoir, point de rationalisation possible du jugement moral. Le sens moral n'en est alors que plus énigmatique, notamment en ce qui concerne le caractère de généralité qui le caractérise : nous sommes déterminés par plaisir et douleur, mais d'une manière désintéressée, selon une vue générale. Or, il apparaît que même ces vertus naturelles, immédiatement approuvées, supposent une sorte de genèse de l'universalité, comme les vertus artificielles requéraient une genèse de la nécessité pratique.

Hume rapproche le sens moral des passions indirectes et va même jusqu'à les identifier : la douleur et le plaisir par lesquels nous approuvons et blâmons, tandis que nous considérons d'une manière générale une action ou un caractère, ne sont rien que de l'amour ou de la haine, il est vrai devenus ici des passions calmes et presque imperceptibles (T, III, 3, 5). Or, l'amour et la haine, l'orgueil et l'humilité, sont ces passions fondamen-

tales par lesquelles le champ moral s'ordonne en autant de sphères d'appartenance, en autant d'identités pratiques : sans elles, il n'y aurait pas de moi, ni propre ni autre. Et tout jugement moral suppose un tel sens de soi-même et un tel sens d'autrui. Mais cela ne suffit pas encore, car moi et autrui ne font pas l'humanité en général ; et, à en rester là, l'on ne serait conduit qu'à une morale de l'égoïsme, quand il faut se rapporter à soi, et à une morale de la simple bienveillance, toujours limitée par proximité, quand il faut se rapporter à autrui. Or, dans le jugement moral est approuvée toute action accomplie par n'importe quel être humain et étant utile et agréable à n'importe quel être humain.

Une première réponse est apportée par la sympathie, véritable principe d'intersubjectivité : la sympathie me permet d'une part de rendre concret l'être intérieur d'autrui à partir des signes extérieurs qu'il en donne ; d'autre part, d'en éprouver l'impression, alors que je n'en ai pas d'expérience propre. Ainsi, je puis d'abord comprendre autrui comme un agent moral, ensuite, par sympathie, je puis apprécier l'action approuvée ou blâmée sans considération de mon intérêt particulier, mais en éprouvant indirectement le bienfait qu'autrui en reçoit. Mais ai-je pour autant une idée déterminée de tout homme en général ? La sympathie, tout altruiste qu'elle soit, est indissociable du moi et se rapporte à autrui selon des degrés de proximité ou d'éloignement qui la rendent plus ou moins vive. Les sentiments moraux varieraient-ils comme les passions, fût-ce d'une manière moindre, en raison de leur plus grande étendue ? Comment accéder à un point de vue impartial ? Il faut faire un dernier pas et déclarer qu'un exercice correctif de la raison est susceptible de nous libérer de tout reste de relativité : l'expérience et le raisonnement nous apprennent à corriger nos sentiments (et le sentiment moral lui-même) ou, à tout le moins, quand nos passions sont trop opiniâtres, à rectifier notre langage (T, III, 3, 1). Livrée à la dynamique spontanée des passions, la vie morale et la vie sociale sont invivables et incohérentes. Mais qu'est-ce que cette raison ? Non pas seulement la puissance théorique d'un calcul d'utilité ou l'enseignement de l'expérience, mais une « passion calme », sorte de détermination régulatrice et corrective par laquelle le champ passionnel que constitue toute vie morale s'ordonne, s'équilibre, se modère, prend la forme d'un agent moral, ne manquant pas désormais de solidité et capable d'impartialité. C'est lorsque le sentiment moral s'oriente selon un point de vue impartial que la plus grande régulation est obtenue dans le désordre des passions, que la plus grande modération vient tempérer les rapports entre les divers principes pratiques, qu'autrui et moi concourons au mieux dans le bien général de l'humanité.

Là encore, la genèse ne satisfait pas au principe de raison. Mais elle dit chacun des moments et des ressorts de la vie morale prise concrètement. La vie morale a pour substance les passions qui sont autant de principes diversifiés de valeur ; il faut que s'y constitue la notion de moi-même et la notion d'autrui ; il faut que les rapports entre les hommes se tissent d'abord sur un mode intersubjectif, ensuite selon un point de vue plus général ; il faut que la synthèse pratique du moi moral (et symétriquement la synthèse sociale) se fasse, et elle se fait plus ou moins, par correction et régulation, selon un mélange de maximes empiriques et de règles suivies par devoir, en sorte qu'elle est susceptible de devenir plus facile et mieux pondérée. Qu'importe que la raison philosophique n'y trouve pas exactement son compte, si la description est exacte et si les hommes, par là mieux instruits, dirigent mieux leur conduite.

Il est vrai, la raison n'y trouve pas exactement son compte. Et la puissance de cette analyse ne pouvait masquer les écarts sceptiques qui lui permettaient de progresser, et qui embarrassaient tant les contemporains de Hume. D'abord, il faut accepter avec le sceptique que, si nous pouvons connaître nos devoirs, nous ne savons pas néanmoins ce que c'est que le devoir, et que si le sens moral prend toujours une vue générale de la scène morale, nous ne savons pas rationnellement rendre compte de cette impartialité. Il est vrai que ce scepticisme n'est que philosophique et qu'il n'empêche pas de juger moralement et de faire son devoir ; mais les moralistes d'alors ne pouvaient admettre que la philosophie fût tout à fait sans effet et que la conscience morale puisse juger du bien et du mal, sans être capable de s'appréhender elle-même avec évidence. Ensuite, cette fracture sceptique a pour effet que dans la genèse de l'obligation et de la justice, qui est en même temps une genèse de la vie économique, sociale et politique, puisque la forme de l'obligation est constamment rapportée au contenu de l'obli-gation, le motif déterminant de l'action des hommes est et reste l'intérêt propre, simplement compliqué par les calculs de la raison et détourné par la volonté des politiques. Certes, ce principe est tempéré par la sympathie et par le développement de la notion du bien de l'humanité en général. Mais cela apparaît comme un paradoxe, que puissent coexister dans la même philosophie d'une part une doctrine du sens moral dont il faut rappeler qu'il est tourné vers le bien général, comme en témoignent tous nos jugements moraux, et d'autre part une doctrine de l'égoïsme naturel aux hommes complétée par une vision utilitariste des relations humaines ; comme si Hume ne pouvait réconcilier deux points de vue fondamentaux : celui, esthétique, de l'appréciation morale, celui, pratique, de l'action morale. Ne faudrait-il pas alors reconsidérer l'acte initial de cette philosophie morale, dont un tel dualisme est l'effet, acte par lequel la raison a été privée de tout sens moral et de tout pouvoir pratique ?

Adam Smith : morale et sympathie

Ce n'est pas sur cette voie qu'Adam Smith s'engage, quand il reprend dans sa *Théorie des sentiments moraux* (1759) les termes de l'analyse humienne à laquelle il doit beaucoup. Hume lui-même avait exploré une solution dans le *Traité*, celle de la sympathie, qu'il abandonne ensuite dans l'*Enquête* pour revenir à la notion de la bienveillance promue par Hutcheson. La sympathie peut paraître fournir un intermédiaire entre un sens moral qui est une bonne volonté tournée vers les hommes en général, et le système de l'intérêt se compliquant en système de la justice. Par la sympathie, je puis acquérir l'idée de la passion éprouvée par autrui et même, par une association d'impressions, aller jusqu'à éprouver cette passion ou du moins son analogue en moi-même. De cette façon, je suis susceptible d'échapper à l'économie de mon intérêt privé pour me mettre au diapason d'autrui, selon une correspondance intersubjective qui n'est pas sans rappeler le sentiment d'humanité en général. Cependant, outre la difficulté qu'il y a à l'analyser, ce principe ne comble pas le fossé. Si la sympathie est un principe d'intersubjectivité, me rapportant à un autre toujours déterminé qui se présente à mes yeux, jamais elle ne se hausse à la généralité du sens moral qui apprécie les actions et les motifs au vu du bien de l'humanité en général : elle reste toujours liée au moi, quoique par une similitude passionnelle concrète elle puisse me livrer l'accès au moi d'autrui.

L'originalité d'Adam Smith est de poser le principe de sympathie comme le principe le plus primitif, antérieurement à la mise en place du système des passions. Non seulement le principe de sympathie est aussi primitif que le principe de l'amour de soi (comme chez Hutcheson, la bienveillance), mais il est même ce par quoi il faut commencer. « Quelque degré d'amour de soi qu'on puisse supposer à l'homme, il y a évidemment dans sa nature un principe d'intérêt pour ce qui arrive aux autres, qui lui rend leur bonheur nécessaire, lors même qu'il n'en retire que le plaisir d'en être témoin » (I, 1, 1). Il faut pour cela attribuer plusieurs caractères à ce sentiment qui le détachent du moi : d'abord, que ce soit non un mouvement d'incorporation du moi d'autrui dans le moi propre, mais véritablement un mouvement de transport vers le moi d'autrui ; ensuite, que la sympathie ne soit pas un simple mouvement de pitié instantanée et en quelque sorte épidermique, mais qu'elle prenne en charge non seulement les motifs de l'autre et son moi complet, mais aussi la situation dans laquelle il se trouve ; à ce point même que je puisse éprouver de la sympathie pour autrui à considérer les circonstances dans lesquelles il est pris, alors même que lui n'éprouve pas le sentiment que j'éprouve pour lui. Il faut en outre considérer que la sympathie n'opère parfaitement que lorsque la sympathie que j'éprouve pour autrui convient avec la sympathie qu'il éprouve pour moi ; et que le bonheur éprouvé n'est pas un plaisir égoïste élargi indirectement, mais est le plaisir de cet accord avec autrui dans les mêmes sentiments.

La première conséquence de cette définition nouvelle de la sympathie est que nous avons là un principe actif, et non point seulement esthétique, propre à motiver nos actions et nos comportements, un principe libre de la considération des *ego* particuliers, puisqu'il vaut par la convenance qu'il institue. Et l'amour de soi peut être défini comme étant l'ensemble des motifs où cette convenance avec autrui fait défaut.

La deuxième conséquence est que je trouve là un principe de jugement qui accède à une certaine généralité. D'une part, les rôles du spectateur et de l'acteur sont réversibles dans la même personne et dans les mêmes circonstances ; en effet, je puis non seulement épouser les affections d'autrui et ainsi en juger, mais je puis aussi juger à la place d'autrui et me distraire alors totalement de moi-même ; je puis, par cette circulation induite par la sympathie, m'adonner tantôt à des vertus aimables et tendres, quand je me mets à la place d'autrui, tantôt m'élever à des vertus parfois héroïques quand, étant celui qui est affecté, je me mets à la place du spectateur. D'autre part, c'est sur ce fondement que les sentiments paraîtront avoir un objet légitime et justifié. En effet, c'est parce que nous sympathisons (ou non) avec les sentiments d'autrui, que nous les approuvons (ou les blâmons) et que nous trouvons justes (ou injustes) leurs motifs. Celui qui sympathise avec ma douleur ne peut la trouver sans fondement ; il la reconnaît juste, non seulement pour moi, mais aussi pour lui-même. C'est pourquoi la sympathie est au principe du sens moral : elle en est la cause. Hume, qui faisait du sens moral un principe primitif, ne pouvait le distinguer de cet autre principe primitif qu'est l'amour de soi que par leurs fins respectives : ici mon bien propre, là le bien du genre humain. Or, grâce à la sympathie, je puis déterminer si une action est mue par un sentiment moral ou par l'amour-propre, en considérant ses motifs : car je conviens avec autrui dans le rapport qu'il faut établir entre l'affection considérée et son objet. Par exemple, je puis blâmer quelqu'un de s'abandonner aux excès de l'amour, non point parce que cet amour peut lui être nuisible, sinon fatal, mais parce que l'absence de sympathie que j'éprouve envers cet amour est le signe que je ne conviens pas avec celui qui aime dans l'importance qu'il accorde à l'objet aimé. En quelque manière, autrui commet ici une faute d'ajustement, que je réprouve, puisque je n'établis pas moi-même le même rapport. L'approbation ou le blâme se fait sur un contenu qui est par là déterminé. La qualification morale, positive ou négative, est donc liée à la détermination concrète de la personne et des objets qu'elle poursuit. Le sentiment moral ne se

tient pas dans un retrait esthétique : je vais combattre la passion d'autrui, que je puis caractériser concrètement, et combattre en moi-même toute tentation d'une passion analogue. « C'est dans la convenance ou la disconvenance [appréciée par la sympathie] qui se trouve entre nos affections et la cause ou l'objet qui les fait naître, que consiste le mérite ou le démérite de l'action qui en résulte » (I, 1, 3). Nous nous accordons (ou non) avec autrui dans le rapport à établir entre les passions et leurs causes. L'intersubjectivité promue par la sympathie permet de fonder un jugement moral objectif.

Il est vrai que l'objectivité est ici encore fonction du degré acquis d'intersubjectivité. La sympathie nourrit une morale concrète s'ajustant constamment par les échanges avec autrui. Ces échanges font de cette morale concrète une morale de la modération ; ils portent sur la proportion à établir entre la passion et son motif, et on ne convient bien que dans la mesure ; en sorte que ce sont les passions les plus calmes qui tendent à l'emporter régulièrement. En même temps, cette morale institue une règle de décence ou de bienséance, puisque pour exercer ses effets, elle en appelle constamment au regard d'autrui et au consensus ; elle sera donc une morale éminemment sociale. À cet égard, elle comporte le risque de n'être qu'apparente et de mener à la vanité. En effet, par cette faculté qu'offre la sympathie de pouvoir être le spectateur de soi-même, on peut se soucier d'attirer la plus grande sympathie ; et comme le bonheur, la réussite, la richesse, sinon le luxe, s'attirent plus aisément les affections des hommes, il vaut mieux être un prince qu'un paysan ou faire le prince plutôt que le paysan. Au moment même où donc l'échange social se voit renforcé, s'introduit une corruption que tous les moralistes dénoncent. Et l'on en reviendrait à la ruche de Mandeville qui ne prospère que lorsque l'ordre social est étroitement uni au défaut de moralité. Par un jeu complexe de la sympathie, qui repose fondamentalement sur la possibilité qu'a chacun d'être à la fois acteur et spectateur, Adam Smith s'attache à refouler la conséquence mandevillienne et, sans dénier tout rôle à la vanité, à développer le jeu de la sympathie qui est assez complexe pour se réguler lui-même. Mais la difficulté n'est pas totalement levée : comment cette morale peut-elle devenir objective et en même temps comment peut-elle devenir propre ? Smith répond : dans la définition du mérite et du démérite. Après qu'on a en effet insisté sur la relation de la passion avec son motif, il faut maintenant souligner sa relation avec sa fin ou son effet, ce qui complique le dispositif de la sympathie. En effet, il faut alors conjuguer la sympathie directe que l'on peut éprouver avec l'auteur de l'action, eu égard à ses motifs, et la sympathie indirecte que l'on a avec la reconnaissance du bénéficiaire de cette action. Et c'est le rapport de cette double sympathie qui fait le mérite que nous attribuons à l'acteur ; par ailleurs, comme la reconnaissance est déjà un bien payé à celui qui a fait la bonne action, nous pouvons dire d'une façon générale que le mérite est ce qui à nos yeux appelle récompense. Or, c'est dans la récompense, quand je rends le bien pour le bien, que la morale commence de réaliser son objectivité, objectivité non point formelle, mais réelle ; objectivité qui s'accomplit ultimement dans la justice, laquelle, à la différence de la bienfaisance pour laquelle il n'est point besoin de sanction, doit se faire par obligation, c'est-à-dire à partir d'un ressentiment universellement partagé, quand la sympathie indirecte que nous éprouvons pour la victime de l'action devient incompatible avec toute forme de sympathie avec les motifs de l'action.

Ainsi, à partir du principe de la sympathie se compose progressivement un ordre moral et social qui est l'effet de la pratique des sentiments. Sur ce point, Adam Smith est fidèle à Hume : les morales du sentiment sont des morales concrètes qui ne commencent point par représenter un ordre établi ou imposé d'ailleurs, mais qui font une histoire naturelle (pour reprendre le terme de Hume) de la prescription ; la normativité s'élabore par une genèse qui n'est point volontaire, mais qui peut incorporer du hasard, et qui tisse progressivement les réseaux de l'obligation. Ainsi, est empêché l'écart que suscite la représentation entre la règle et ce qui est à régler. Un commandement, une loi n'a de sens que relativement aux sentiments et aux passions qui font le contenu de la vie morale. Certes, de la sorte, les philosophies du sens moral mettent en lumière ce qu'il y a de formel dans la moralité. Ultimement, il faut bien fixer la nature de la moralité dans un spectateur impartial en qui ne reste plus que le formel de la sympathie. Mais ce spectateur impartial n'est pour Adam Smith qu'une fiction nécessaire que j'incorpore à ma vie morale propre et que je puis partager avec autrui s'il fait le même geste. Il n'a point statut d'*a priori* rationnel.

On dira peut-être que fixer l'obligation dans une fiction n'est pas propre à satisfaire la raison. Mais le sceptique n'est pas toujours là où on le cherche, et ceux qui commencent par séparer la loi morale et la vie humaine introduisent le doute que la loi morale puisse jamais être accomplie autrement que dans un sacrifice héroïque. Les philosophies du sens moral veulent combattre le scepticisme pratique et rendre la moralité ordinaire. Quant au point de vue spéculatif, la raison peut y trouver son compte, pour peu qu'elle accepte la méthode expérimentale et qu'elle n'exclue pas le domaine de la moralité des rapports des causes et des effets. Une science morale est possible, qui est en même temps une science des passions et une science des sociétés humaines, une science de la moralité concrète tant individuelle qu'historique.

● *A Treatise of Human nature*, 1739-1741 ; éd. Selby-Bigge, rev. par P. H. Nidditch, Oxford Univ. Press, 1978 (le livre II, sur *Les Passions*, est traduit par J.-P. Cléro, Paris, Flammarion « GF », 1991, le livre III, sur *La Morale*, par Ph. Saltel, Paris, Flammarion « GF », 1993). — *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 1751, éd. rev. 1777, repr. par Selby-Bigge, 1902, rev. par P. H. Nidditch, Oxford Univ. Press, 1976 (trad. fr. P. Baranger & Ph. Saltel, Paris, Flammarion « GF », 1991). — *Essais et traités sur plusieurs sujets* (4 vol. prévus), vol. 1 : *Essais moraux, politiques et littéraires*, Paris, Vrin, 1999. — *Essais et traités sur plusieurs sujets*, trad. G. Robel, Paris, PUF, 2000.

► BAIER A. C., *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge (Mass.), 1991. — BAILLIE J., *Hume on morality*, London/New York, Routledge, 2000. — CAMPBELL T. D., *Adam Smith's Science of Morals*, Londres, Allen & Unwin, 1971. — CLÉRO J.-P., *La Philosophie des passions chez David Hume*, Paris, 1985 ; *Hume. Une philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998. — COHON R. éd., *Hume : Moral and political philosophie*, Aldershot, Ashgate, 2001. — DARWALL S. L., « Obligation and motive in the British moralists », *Foundations of Moral and Political Philosophy*, éd. E. F. Paul, Oxford, Blackwell, 1989. — FOOT P., *Virtues and vices and other essays in moral philosophie*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2002. — FRANKENA W., « Hutcheson's moral sense theory », *Journal of the History of Ideas*, 16, 1955, 356-375. — HARRISON J., *Hume's Moral Epistemology*, Cambridge, Univ. Press, 1976. — HUTCHESON F., *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725 (4[e] éd. corr., Londres, 1738 ; trad. fr. M. D. Balmès, *Enquête sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991). — KYDD R. M., *Reason and Conduct in Hume's Treatise*, Londres, 1946. — LEIDHOLD W., *Ethic und Politik bei Francis Hutcheson*, Fribourg, Karl Albek, 1985. — MACKIE J. L., *Hume's Moral Theory*, Londres / Boston, 1980. — MALHERBE M., *La Philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1992. — MANDEVILLE B., *The Fable of the Bees*, 1714, éd. F. B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924 (trad. fr. L. & P. Carrive, Paris, Vrin, 1974). — NORTON D., « Hutcheson on perception and moral perception », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, 1977, 181-197. — SHAFTESBURY A. A. C., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 1711 (inclut *An Inquiry concerning Virtue or Merit*, éd. D. Walford, Manchester Univ. Press, 1977). — SMITH A., *The Theory of Moral Sentiments* (1759), in *Works and Correspondance of Adam Smith*, éd. D. D. Raphael & Q. Skinner, Glasgow, Oxford Univ. Press, 1976-1980 (trad. fr. à paraître chez Flammarion). — WINCKLER K. P., « Hutcheson's alleged realism », *Journal of the History of Philosophy*, 23, 1985, 179-194.

Michel MALHERBE

→ *Blâme et approbation ; Intuitionnisme ; Justice ; Mandeville ; Sens moral ; Subjectivisme moral.*

I

IDÉALISTES ANGLAIS

La philosophie morale de Francis Bradley et de Thomas Green

Thomas Hill Green (1836-1882) et Francis Herbert Bradley (1846-1924) sont les deux figures les plus importantes du groupe de philosophes connu sous le nom d'Idéalistes d'Oxford, d'Idéalistes anglais ou (plus exactement) britanniques, ou encore d'Hégéliens anglais. Dans ce groupe, on trouve aussi Edward Caird (1835-1908), qui a beaucoup écrit sur l'histoire de la philosophie ; William Wallace (1843-1897), le traducteur de Hegel ; Bernard Bosanquet (1848-1923), connu surtout pour son travail en philosophie politique et en esthétique ; et le philosophe politique D. G. Ritchie (1853-1903).

Green et Bradley sont souvent étudiés ensemble comme deux auteurs de philosophie morale (p. ex. MacIntyre, *Short History of Ethics*, 1967, p. 244-248 ; Walsh, *Hegelian Ethics*, 1969, p. 4-5, 69-74). Il y a de bonnes raisons à cela : Green et Bradley puisent une grande part de leur inspiration dans l'œuvre d'Aristote et dans celle de Hegel ; l'un et l'autre sont très opposés à l'utilitarisme hédoniste ; et tous deux peuvent se placer dans la tradition perfectionniste de la philosophie morale (voir Hurka, 1993). Mais il semble qu'ils aient développé leurs idées indépendamment l'un de l'autre ; de plus, il existe d'importantes différences entre eux.

La philosophie morale de Francis Bradley

L'ouvrage de Bradley, *Ethical Studies* (1874), est le premier essai de philosophie morale publié au sein du mouvement idéaliste anglais ; c'est aussi l'occasion du premier affrontement important entre la tradition empiriste britannique et les idées récemment importées d'Allemagne. Ce texte est très courageux, énergique et spirituel, écrit dans un style particulier mais vigoureux. Il contient une théorie générale de l'individu et de la société, ainsi qu'une théorie de la nature de la morale caractéristique de l'idéalisme britannique. Bradley a toujours eu des réserves à l'égard de Hegel, niant lui-même être un hégélien. Pourtant c'est dans *Ethical Studies* qu'il est le plus hégélien, aussi bien par le contenu du livre que par sa terminologie et sa méthode d'argumentation. La démarche fondamentale de Bradley consiste à soutenir que les théories morales intuitionnistes et utilitaristes qui avaient cours à cette époque en Angleterre (voir Schneewind, 1977, introd. et chap. 2-5) sont confuses, erronées et bien inférieures à la philosophie hégélienne.

La tâche de la philosophie morale consiste, selon Bradley, à prendre en compte les éléments et les aspects requis de toute vie morale et à donner une théorie qui les explique. Les actes d'une personne lui appartiennent, elle en est responsable *(Ethical Studies, Essay I)*. La morale, la philosophie morale, présuppose une fin morale bonne et souhaitable en soi (c'est pourquoi la question « pourquoi serais-je moral ? » n'est pas une question morale). Aussi, l'essentiel est de savoir quelle est la véritable fin morale. Bradley montre que les deux réponses habituellement données à cette question de la fin, qui consistent soit à considérer que le plaisir est la fin morale soit à dire qu'il faut faire son devoir par devoir, sont insuffisantes (bien qu'elles contiennent une part de vérité, que Bradley reprendra et intégrera à un niveau supérieur, selon la manière dialectique classique). Ces deux conceptions contiennent des contradictions ; toutes deux se heurtent aux croyances morales ordinaires, surtout en ce qu'elles ne donnent pas d'indications sur ce que l'on doit faire ; toutes deux reposent sur une fausse idée de ce qu'est le « soi ».

La théorie propre à Bradley est exposée formellement dans *Essay II*. La fin morale est « la réalisation de soi ou autoréalisation *(selfrealisation)* » (Bradley a popularisé l'usage de cette expression). Agir est se réaliser et, dans la mesure où la vie de chacun présente un caractère systématique et que son idéal de vie est une unité, l'autoréalisation est toujours la réalisation d'un tout. L'*autoréalisation* est accompagnée par un sentiment de plaisir (mais elle n'est pas entreprise pour

le plaisir). La question primordiale est donc : quel est « le véritable tout qui, s'il est réalisé, fait que le véritable soi est alors aussi pratiquement réalisé » ? (*Ethical Studies*, 69). L'important pour une personne est le concept de soi qu'elle essaie de réaliser dans ses actions, et ce qu'elle doit savoir c'est d'abord comment concevoir véridiquement son soi, quelle est la nature de ce tout qu'il faut atteindre, et ensuite quelles actions entreprendre pour actualiser ce concept.

La réponse de Bradley, qu'elle soit formellement énoncée ou présentée de façon abstraite, est que l'on peut réaliser son soi d'une manière complète et illimitée seulement si l'on peut se concevoir comme membre à part entière d'un organisme social, qui soit lui-même complet et illimité : car c'est un des présupposés de Bradley que l'homme est social (voir sa note à *Essay II*). Le soi a un double rôle dans la philosophie morale de Bradley, étant à la fois ce qui réalise et ce qui est réalisé. L'individu se développe, formant un caractère, c'est-à-dire une disposition à vouloir accomplir certains actes. Il est donc essentiel que chaque personne essaie de réaliser la vraie fin morale, car quelle que soit la réalité que nous prenons pour notre fin, elle est le soi dans lequel nous nous façonnerons.

Cette théorie dont Bradley lui-même reconnaît qu'elle est « trop abstraite pour se soutenir d'elle-même » (*Ethical Studies*, 160) est développée et rendue plus concrète dans des essais plus tardifs. Dans l'*Essay V,* « Ma position et ses devoirs » (« My station and its duties »), Bradley explique d'abord comment le soi que nous essayons de réaliser ne peut être en grande partie qu'un soi socialement constitué. Les personnes se réalisent en accomplissant leurs devoirs moraux, en tant que membres de leur État. Bradley utilise le mot « État » de manière typiquement idéaliste pour désigner la communauté ou la société, incluant ainsi toutes les relations sociales et pas simplement celles qui sont politiques dans le sens étroit du terme. L'État, c'est la communauté tout entière, y compris les autres associations et institutions qu'elle unifie dans un tout. La *position* d'un individu, c'est l'ensemble des rôles qu'il peut jouer dans les différentes institutions sociales auxquelles il appartient, et *ses devoirs* sont les devoirs spécifiques liés à ses appartenances. On a des devoirs en tant que parent, en tant que personne exerçant un métier, en tant qu'ami, en tant que citoyen, et ainsi de suite. Une personne est ce qu'elle est parce qu'elle est « née et élevée en tant qu'être social et en tant que membre d'un organisme social individuel » (*Ethical Studies*, 166). L'enfant est élevé selon les coutumes de la communauté et grandit comme un être social qui se voit associé aux autres et qui dépend d'eux. Chaque individu est ce qu'il est en incluant dans son soi ses relations avec les autres et en se concevant lui-même à partir des conditions définies par la société. En dehors de ces relations sociales et faute de disposer d'un soi socialement constitué, l'individu n'est rien, sinon une abstraction, une fiction. L'idée que, sans ce contexte social, un individu peut être réel ou qu'il peut exister antérieurement à la société – c'est-à-dire toute forme d'individualisme concevant l'individu comme un atome, une unité indépendante – est erronée et trompeuse. Ce genre d'individualisme est une des principales cibles de Bradley. Il le qualifie de dogme métaphysique et le critique sans cesse (*ibid.*, 163-174). Bradley présente la réalité de l'État et celle de l'individu comme interdépendantes : l'État est la face externe ou institutionnelle de la morale, et l'individu est la face « interne » de l'expérience morale et de la volonté personnelles.

Alors que faut-il entendre par *autoréalisation* ? « Je suis moi-même lorsque je partage avec les autres, incluant dans mon essence les relations que j'ai avec eux, les relations de l'État social. Si je veux réaliser mon véritable être, je dois donc réaliser quelque chose au-delà de mon être simplement considéré comme étant ceci ou cela ; car mon être véritable a en lui une vie qui n'est pas la vie d'un simple particulier, et qu'il faut donc appeler la vie universelle » (*ibid.*, 173). Je me réalise moi-même en vivant la vie qui m'a été donnée par ma position dans le système de totalités que constitue l'État. « L'homme est un être social ; il n'est réel que parce qu'il est social, et il ne peut se réaliser que parce qu'il se réalise en tant que social » (*ibid.*, 174).

Bradley est parfaitement conscient des objections évidentes qu'on peut adresser à sa théorie, et émet des réserves et des restrictions appropriées. Par exemple, le code moral de l'État est toujours en développement et n'est jamais complètement cohérent : sa morale ne sera pas parfaite et pourrait même être très défectueuse ; une communauté humaine au-dessus de l'État est concevable, et les individus ont des devoirs moraux qui ne sont pas sociaux (*ibid.*, 202-206). Bradley est convaincu que *ma position et les devoirs qui y sont afférents* fournissent le fondement et la teneur de la vie morale de chaque personne : mais il admet qu'en outre l'acteur moral individuel doit réfléchir de manière critique sur cette vie, et juger si elle a besoin d'être améliorée ou complétée. Ayant commencé par l'observation de la face sociale de la morale, il en vient dans les *Essays VI* et *VII* à considérer sa face individuelle ou interne – être moral requiert une identification personnelle à ce qui paraît être le meilleur. Bradley insiste sur le fait que la morale est plus large que la simple morale sociale ; chaque fois qu'une personne agit, il y a autoréalisation, que cet acte soit social ou non. De plus, le devoir moral de chaque personne est de réaliser le meilleur de soi, le meilleur état de soi-même, ce qui correspond à un idéal du soi qui est parfait et n'est réalisé dans aucune société ni aucun individu. Dans le très important *Essay VI*, sur « la morale idéale », Bradley montre que le précepte issu de la conscience morale est d'accomplir les devoirs de sa

position à la lumière des idéaux de la morale sociale et de la morale non sociale : « Être un homme bon en toutes choses et partout. Toujours essayer de faire le mieux et de faire de son mieux, que ce soit dans le travail solitaire ou lors des loisirs en société pour supprimer le pire état de soi-même et réaliser le meilleur de son être » (*ibid.*, 215). Ainsi, la morale « a la même étendue que l'autoréalisation comme affirmation du soi, qui fait un avec l'idéal » (*ibid.*, 224). L'*Essay VII* étudie la distinction entre le bon soi et le mauvais soi et les rattache, l'un à l'égoïsme, l'autre au sacrifice de soi. Dans ses « Remarques en guise de conclusion », Bradley soutient que les contradictions et les échecs qui surviennent dans la vie morale sont des éléments de la morale indéracinables et nécessaires. Les imperfections de la morale ne sont dissipées que lorsqu'on passe à une autre sphère de la vie : la religion. En fin de compte, la religion seule peut permettre d'accéder au vrai tout, au tout « infini » dans lequel une totale *autoréalisation* est possible. Moralement parlant, les personnes se réalisent effectivement ; mais elles vivent des vies imparfaites dans un monde imparfait et leur *autoréalisation*, bien que réelle, est relative et incomplète.

Après la publication d'*Ethical Studies*, l'intérêt de Bradley se tourna vers la métaphysique et l'épistémologie, et il se consacra ensuite assez peu à la philosophie morale. Il ne publia rien de comparable à son premier ouvrage. On trouve dans son œuvre ultérieure des essais sur la punition et sur la « chirurgie sociale », et plusieurs travaux consacrés à la psychologie morale de la volonté (tous réédités dans *Collected Essays*, 1935), ainsi qu'une note inédite sur la moralité chrétienne (Bradley, 1983). Ses principales idées morales sont exposées dans *Ethical Studies*, et c'est à ce livre qu'est due sa réputation. À la fin de sa vie, Bradley s'y intéressa de nouveau et il était en train de rédiger des notes en vue d'une seconde édition de son ouvrage lorsqu'il mourut ; l'édition de 1927 incorpore celles de ces notes qu'il avait pu entièrement rédiger, mais les modifications qu'elles apportent sont minimes.

La philosophie morale de Thomas Hill Green

La philosophie morale de Green est, pour l'essentiel, très proche dans ses conclusions de celle de Bradley, bien que sa méthode d'argumentation et le style de sa philosophie ne le soient pas. La philosophie morale de Green se trouve dans ses *Prolegomena to Ethics* (1883), qui furent publiés après sa mort à partir des cours magistraux qu'il avait donnés.

Green conçoit également les acteurs moraux comme des sujets libres, responsables, conscients d'eux-mêmes, qui agissent en fonction de motifs (*Prolegomena*, II). Un motif est l'idée qu'on a de soi accomplissant un objectif, une idée que l'on se présente à soi-même et que l'on essaie de réaliser dans le monde. Dans le fait de vouloir et d'agir, la personne essaie toujours par définition de trouver une forme de satisfaction de soi. Mais parvenir ou non à la satisfaction de soi dépend de la nature de l'objectif que l'on essaie d'atteindre. Certains objectifs, ceux qui sont moralement bons, peuvent fournir cette satisfaction. D'autres, les moralement mauvais, ne le peuvent pas (*ibid.*, III, chap. 1). « L'homme a des capacités définies dont la réalisation, puisque c'est par cette réalisation seulement qu'il peut trouver la satisfaction de soi, constitue son véritable bien » (*ibid.*, sect. 180) ; la première d'entre elles est la capacité à être moralement bon. Green a, tout compte fait, une notion très kantienne de ce que veut dire être moralement bon : à savoir, développer son caractère moral jusqu'au point où l'on est disposé à vouloir le bien parce qu'il est bien (p. ex. *ibid.*, sect. 247). On parvient à l'*autoréalisation* en trouvant sa satisfaction dans des objectifs qui contribuent à l'accomplissement parfait – aussi bien pour soi-même que pour les autres – des capacités humaines, y compris celle d'avoir un caractère moral.

Green souligne que l'*autoréalisation* doit être une activité sociale et il en donne une description à la fois aristotélicienne et hégélienne. Les acteurs moraux sont nécessairement des êtres sociaux. L'individu et la société sont interdépendants : la société, en même temps qu'elle est constituée par des individus, les façonne tels qu'ils sont. La société est « la condition » du développement des êtres humains en tant que personnes morales. De même que le langage présuppose la pensée comme capacité (encore que chez les êtres humains cette capacité s'actualise seulement par le langage), de même « la société humaine présuppose des personnes "en capacité", "dotées de capacité" – des sujets capables de se concevoir eux-mêmes et de concevoir l'amélioration de leur vie comme des fins en soi. Mais c'est seulement dans l'échange entre les hommes, chacun étant reconnu par l'autre comme une fin et pas seulement comme un moyen, et donc dans la réciprocité des demandes, que la capacité s'actualise, et que nous vivons vraiment comme des personnes » (*ibid.*, sect. 183 ; voir aussi sect. 190-191). La société est fondée sur la reconnaissance mutuelle des personnes en tant que personnes, en tant qu'acteurs moraux libres. Dans la société, les personnes incluent le bien des autres dans la conception de leur propre bien : par exemple, les parents trouvent satisfaction dans la satisfaction de lui-même que ressent leur enfant. Il existe donc une conception du bien commun – ce qui est bien pour soi est bien aussi pour les autres. Green définit cette idée du *bien commun* à partir d'un cadre historique dérivé de Hegel. Ce qui est précisément tenu pour « bon », et quelles personnes sont considérées comme les « autres », sont des choses qui ont changé, qui se sont développées avec le temps et qui continuent à se développer (*ibid.*, III, chap. 2 à 5). Auparavant, les biens

matériels ou des choses aussi désirables que l'honneur étaient considérés comme des *biens communs*. Dans les sociétés modernes européennes, cependant, un glissement important s'est produit : il est maintenant entendu que le véritable bien, l'objectif à se fixer pour accéder de façon permanente à la satisfaction de soi, est l'acquisition d'un bon caractère. Il y a eu une « éducation de la conscience dont le but est la conviction que le seul bien réel est de se comporter et d'agir bien » (*ibid.*, sect. 244). En même temps et faisant partie du même processus, il est maintenant clair que ces « autres » dont nous devons considérer le bien c'est toute l'humanité.

Ces remarques offrent une première conception du *bien commun* pleinement suffisante en un sens moral : « Ce qui est bon pour tous les hommes est bon pour chacun en vertu d'une même nature et d'une même capacité. » La perfection humaine est un bien unique et identique, c'est-à-dire commun à tous les êtres humains. C'est le *bien commun*, le bien que littéralement tout le monde peut prendre comme objectif et dont l'obtention peut satisfaire chacun. « Le seul bien que l'on puisse poursuivre sans aucune concurrence d'intérêts, le seul bien qui soit vraiment commun à tous ceux qui le recherchent est celui qui consiste en la volonté universelle d'être bon – dans l'inclination établie de chaque homme à tirer le meilleur parti de l'humanité en sa propre personne et dans celle des autres » (*ibid.*, sect. 244).

Le vrai bien peut être commun à tous les êtres humains parce que c'est un bien moral et donc non exclusif et n'est pas objet de compétition. Tout le monde peut chercher à avoir un bon caractère, et peut en principe y arriver sans compétition ni conflit. Personne ne l'obtient au détriment d'un autre. C'est en effet un bien coopératif parce qu'il ne peut être obtenu que par tous les êtres humains ensemble. Green estime que le « citoyen éduqué » de son époque « est capable de penser à la vie parfaite comme étant essentiellement conditionnée par la pratique des vertus... une vie à laquelle tous les hommes peuvent participer et qui est à la portée d'un individu, à condition que, par ces vertus, tout le monde puisse y parvenir » (*ibid.*, sect. 370). Le bien est maintenant vu comme « une activité spirituelle à laquelle tous peuvent participer, et à laquelle tous doivent participer si le résultat doit en être une pleine réalisation des facultés de l'âme humaine » (*ibid.*, sect. 286). Pour se réaliser soi-même, il faut viser « une société dans laquelle chacun traitera tous les autres comme son voisin, dans laquelle pour chaque acteur rationnel le bien-être ou la perfection de tous les autres acteurs fera partie de cette perfection de lui-même pour laquelle il vit » (*ibid.*, sect. 205). Notons que, en dépit de son utilisation sexuée du langage (ce qui était la norme à son époque), Green dit explicitement que l'expression « tous les êtres humains » désigne les femmes aussi bien que les hommes (*ibid.*, sect. 267). Et il veut dire aussi tous les êtres humains dans le monde entier, sans aucune limite de nombre ni restriction de pays (*ibid.*, sect. 216). Le *bien commun* est universellement commun, c'est le véritable bien pour tous les êtres humains considérés comme formant une seule communauté morale ; et pour que n'importe lequel d'entre eux en profite, tous doivent en profiter.

Dans la mesure où Green insiste sur le fait d'être bon et de créer une société dans laquelle chacun puisse être bon, le *bien commun* ressemble beaucoup à une version de l'impératif catégorique ; il est un test formel pour apprécier la rectitude morale des objectifs que l'on s'est donnés. Il ne se présente pas comme un objectif à rechercher en soi. Ce qui nous laisse apparemment sans aucune indication concrète sur les objectifs à rechercher. Plus le but moral de la recherche de la perfection, de la valorisation d'un bon caractère est mis en avant, plus la question suivante devient pressante : à travers quels objectifs, précisément, devons-nous rechercher la satisfaction de soi pour être bons ? Une fois de plus, comme avec Bradley, la question décisive concerne le but moral : que devons-nous faire, concrètement, pour *nous réaliser nous-mêmes* ? Et comme Bradley, Green se tourne en fait vers l'idée hégélienne de moralité subjective (*Sittlichkeit*). Green attire l'attention sur les pratiques et idées morales enchâssées dans le langage, la littérature et les institutions de la vie familiale et politique de la société où l'on vit (*ibid.*, sect. 179-180, 234, 286). De temps en temps, il utilise l'expression bradleyienne de *ma position et ses devoirs* (« my station and its duties ») (*ibid.*, sect. 183, 313, 338). Aussi bien dans les *Prolegomena to Ethics* que dans les autres ensembles de cours magistraux qui lui sont étroitement liés, consacrés aux *Principles of Political Obligation* (in *Works*, vol. II, 1886), Green discute en détail des buts moraux que l'on acquiert en tant que membre de sa société, ainsi que des devoirs moraux et des obligations légales que l'on rencontre habituellement dans les sociétés modernes européennes et en particulier en Grande-Bretagne. Il se demande à quel point le fait d'exercer ces obligations contribue à l'*autoréalisation* et à l'accomplissement de la perfection humaine. Ainsi la position fondamentale de Green est la même que celle de Bradley : accomplissez vos « devoirs qui ont été établis », à condition qu'ils aient été examinés de manière critique par une conscience avisée qui vérifie que leur pratique contribue effectivement à l'accomplissement du *bien commun* (*ibid.*, sect. 197-198).

Une des différences entre Bradley et Green est que ce dernier est beaucoup plus disposé à examiner certains détails concrets relatifs à ce que sont nos devoirs. Bradley tient à prendre parti sur des questions philosophiques, et à défendre la vraie philosophie contre des conceptions philosophiques

qui lui paraissent fausses et trompeuses, mais seulement en termes de théorie morale ; il s'intéresse peu au contenu de la morale. *Ethical Studies* est analytique, sceptique et donne une description phénoménologique de la vie morale, sans prendre part à cette vie et sans rien prescrire à son endroit. *Prolegomena to Ethics,* au contraire, se présente comme un ouvrage sans doute trop descriptif sur le plan phénoménologique, mais riche en exemples concrets. De plus, Green ne décrit pas seulement les principes moraux substantiels utilisés par les acteurs, il juge leur valeur morale. Il faut souligner que Green n'est pas plus enclin que Bradley à fournir des conseils pratiques directs et spécifiques dans des cas individuels (*ibid.*, sect. 310-327). Tous deux s'accordent pour dire que ce n'est pas la fonction de la philosophie morale. Bradley laisse ce genre de conseils à l'homme qui dispose de la sagesse pratique, au sens où l'entend Aristote, qui a tellement intégré les meilleurs critères moraux qu'il « voit comment les appliquer ». Green en revanche laisse cette fonction de guide à *l'homme* de *conscience*, celui qui est conscient du but final de la perfection humaine, qui essaie toujours d'être à la hauteur de cette perfection et d'aider la société à s'y élever. Cependant, la philosophie morale de Green comporte une dimension normative qui est plus profonde que celle de Bradley. Cela apparaît de manière frappante lorsqu'on considère les critiques qui ont été adressées à la philosophie morale idéaliste.

Les critiques adressées à la philosophie idéaliste et son influence

Les philosophies morales de Bradley et de Green contiennent de nombreuses idées fortes et par plusieurs de leurs aspects peuvent paraître très attrayantes. Toutes deux soulignent à juste titre que la morale est sociale dans sa formation (qu'elle résulte d'une socialisation) et dans ses objectifs (qu'elle vise le bien social). Comme la plupart des auteurs qui, aujourd'hui, travaillent en philosophie morale, ils admettent pleinement l'idée que les idées morales sont façonnées par des influences historiques. Les acteurs moraux et les institutions humaines telles que la morale doivent être compris dans le contexte d'une société spécifique à un moment particulier. Mais cela n'exclut pas de donner aussi à la morale un aspect universel. Encore une fois, en même temps qu'ils reconnaissent toute l'importance des liens fondamentaux qui unissent une personne à sa société, Bradley et Green insistent sur le fait que la valeur morale finale réside dans la réalisation du soi individuel, réalisation menée par soi-même et orientée vers sa propre conception de ce qui est bon. Ils reconnaissent l'effort que cela demande à l'individu, la lutte nécessaire pour établir ce que l'on doit faire et ensuite pour le faire. Ils montrent comment un individu devrait se libérer de sa dépendance initiale à l'égard des critères moraux de sa société en les examinant de manière critique et éventuellement en les modifiant. De ce fait, ils identifient les individus et leur morale personnelle comme le moteur du développement moral. Ils cherchent un équilibre entre les aspects individuels et sociaux de la morale – ce qui, en termes contemporains, les classe entre le libéralisme (qui depuis est en partie redevenu le style d'individualisme « atomistique » que Bradley et Green critiquaient) et le communautarisme.

Cependant les philosophies morales de Bradley et de Green sont aussi exposées à de sérieuses objections. D'abord, parce qu'ils situent l'essentiel du contenu de l'idéal moral dans ce qu'ils appellent « ma position et ses devoirs » ; leurs critiques peuvent leur opposer qu'ils n'ont de ce fait aucun moyen d'aller au-delà des conventions de leur société. Bradley et Green parlent bien de « morale idéale » et d' « idéal moral », mais la description qu'ils en donnent se situe en fait à l'intérieur de ces mêmes conventions. Ne restons-nous pas alors soumis aux conceptions défendues par la majorité des membres de notre société ? Mais la réponse que Bradley et Green peuvent apporter sur ce point est d'une grande force. Comment pourrait-il en être autrement qu'ils le disent ? On est dans l'illusion et la confusion si l'on pense qu'on peut critiquer sa société à partir d'un critère extérieur à celle-ci. Car d'où ailleurs que de la société pouvons-nous tirer nos idées morales ?

Davantage, on peut, à partir de la philosophie morale de Green, élaborer une réponse plus positive. La philosophie de Green permet, mieux que celle de Bradley, de répondre à ces questions dans la mesure où il est disposé à décrire concrètement comment l'idéal moral se réalise. Green reconnaît que nous ne savons pas ce qu'est la perfection humaine complètement réalisée. Mais il prétend que, si nous nous reportons à l'histoire et étudions le développement de la conception de la perfection humaine dans notre civilisation, nous verrons que notre idée de la perfection se réalise petit à petit et qu'il y a une amélioration dans nos idées (*Prolegomena*, sect. 172, 288, 370, 353-354). Nous ne connaissons pas ce qu'il y a de mieux, mais nous savons quand c'est meilleur. Même si nous ne connaissons pas le but ultime, et même si la manière dont, actuellement, nous nous traitons les uns les autres en tant que personnes n'est pas vraiment suffisante en regard de l'accomplissement possible du statut de personne que chacun doit avoir, nous nous donnons à nous-mêmes des buts supérieurs. Bien sûr, la société et ses membres ne sont pas toujours à la hauteur de ces idéaux : la conviction de la communauté du bien pour tous les hommes est acceptée comme un principe abstrait, mais on lui accorde en pratique peu d'influence positive. Nous l'appliquons par la négative, par exemple lorsque nous interdisons l'esclavage, mais nous n'organisons pas la vie « pour assurer, à ceux dont nous disons qu'il est mauvais de les utiliser comme esclaves, de véritables possibilités leur per-

mettant de se développer. On les laisse couler ou nager dans le torrent implacable de la compétition où nous admettons que les plus faibles n'ont aucune chance » (*ibid.*, sect. 245). La conférence intitulée *The Principles of Political Obligation* indique en particulier les changements d'attitude et de pratique nécessaires pour donner à tous les membres de la société, y compris « les moins favorisés » une « chance équitable » de se développer. Ainsi la personne de *conscience* peut avoir comme objectif que les idéaux de la société soient pratiqués de manière plus véritable et plus cohérente, et d'essayer d'étendre peu à peu la portée morale de ces idéaux. Bien sûr, on travaille dans les limites des conventions de sa société mais, si on est guidé par les critères moraux universels du *bien commun*, il est possible d'aller au-delà des conventions. Ici, la thèse défendue par les idéalistes a une grande force. L'idée de réforme présuppose le fait que l'on puisse considérer de manière critique la morale de sa société. Et il est encore de bon conseil d'essayer d'inciter sa société à mettre ses idéaux pleinement en pratique, par exemple en ce qui concerne le racisme, l'inégalité des sexes et l'exploitation humaine.

À ceux qui refusent d'admettre que les critères moraux se soient développés tout au long de la civilisation occidentale ou à ceux qui nient que la civilisation occidentale doive être notre guide moral (et qui la condamnent, par exemple, comme étant ethno-centrique), Green n'a aucune réponse directe à donner. Cela permet de mettre au jour son présupposé fondamental, qu'il partage avec Bradley, à savoir que ce qui est bon doit être universellement bon, bon pour chacun et pour tous. Green prétend que la civilisation occidentale telle qu'elle s'est développée dans les États européens à son époque en est la forme la plus proche. Le fait qu'il ait désigné l'Europe comme le lieu où s'est géographiquement réalisé son idéal moral n'a pas besoin d'être retenu, mais la nature universelle de cet idéal doit être soulignée.

L'autre critique majeure adressée à l'idéalisme anglais est de dire que, même si l'on répond à la précédente objection ou si l'on décide de l'ignorer, la théorie de Bradley et de Green est obsolète. Tous deux vivaient dans des sociétés plus ou moins homogènes socialement, où l'on pouvait penser en termes d'unité morale et de critères communs. Les sociétés d'aujourd'hui sont multiculturelles et il est impossible d'identifier des positions sociales distinctes, cohérentes et appropriées, et donc aussi les devoirs correspondants. Si nous appliquions les critères de Bradley et de Green, n'aurions pas du mal à savoir comment agir ? Encore une fois, une réponse peut être esquissée à partir des ressources de la philosophie morale de Green. La société ne doit pas être obligatoirement uniforme ou homogène pour que les théories de Bradley et Green puissent y être adaptées. Au contraire, du fait que tous deux se sont inspirés de Hegel et de sa conception de « l'identité dans la différence », leur position est que les différences culturelles et religieuses à l'intérieur des sociétés modernes ne peuvent donner qu'une unité plus riche. Ainsi il est clair pour Green qu'il n'existe pas une manière unique de vivre sa vie de la meilleure façon. Au contraire, le plein développement des capacités humaines requiert que les genres de vie des individus soient différents. Aucun individu ne peut accomplir tout ce dont l'homme est capable. Il doit donc exister des vies différentes et des modes de vie différents (*ibid.*, sect. 191). Il n'y a aucune raison pour que la théorie de Green ne puisse pas intégrer le pluralisme également au niveau des communautés, à condition que soient remplies trois exigences : *1)* que tous les individus et les communautés dans une même société vivent sous un seul système légal et sous un État commun qui puisse résoudre leurs disputes ; *2)* que la société soit organisée sur des principes de justice qui correspondent aux exigences du *bien commun* ; et *3)* que chaque individu cherche à contribuer à la perfection humaine. Alors il n'y a aucune raison pour qu'une société multiculturelle moderne ne puisse fournir aux individus qui en sont les membres les règles qui formeraient la base de leur vie morale. Cette société traiterait tous ses membres de manière juste si chaque individu, quelle que soit sa communauté ethnique ou religieuse ou toute autre communauté, avait la possibilité de contribuer à la perfection humaine.

La troisième objection adressée à l'idéalisme anglais consiste à dire que c'est une erreur de présupposer l'existence d'un idéal moral qui ne soit pas en compétition avec d'autres. Cette critique qui vise directement la notion de *bien commun* que défendait Green lui fut adressée par Henry Sidgwick, l'un de ses premiers et plus acerbes critiques (*Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer and J. Martineau,* p. 69-72). La fin morale, c'est la perfection humaine, c'est-à-dire à la fois la formation d'un caractère moralement bon et le développement des talents artistiques et des connaissances scientifiques. Pour Green, ce sont des biens à l'égard desquels les personnes ne peuvent pas être en concurrence pour les obtenir. Mais, pour reprendre l'objection de ses critiques, la recherche de l'art et de la science, et même l'expérience d'une vie moralement bonne ne demandent-elles pas que l'on ait les ressources matérielles nécessaires pour s'y consacrer ? Si bien que nous nous devons disposer pour cela de biens exclusifs et rares, à l'égard desquels il y a véritable concurrence entre les personnes. La philosophie de Bradley prête aux mêmes objections, dans la mesure où son idée d'un tout social dans lequel l'individu peut accomplir son *autoréalisation* présume de manière similaire que l'harmonie des intérêts matériels est possible pour les membres de ce tout. Encore une fois, c'est la pensée de Green, qui est beaucoup plus riche d'analyses de détail, qui peut permettre de répondre à cette objection.

Green reconnaît qu'il faut un degré minimum de sécurité matérielle pour pouvoir rechercher le *bien commun*. Les individus doivent jouir d'un niveau suffisant de nourriture, d'un abri, de la santé et de l'éducation, et disposer de revenus qui les rendent indépendants et capables d'orienter leur vie. Cela implique que chacun a un droit moral à l'opportunité d'acquérir cette sécurité ; ce qui signifie encore qu'une société juste devrait avoir un système économique permettant à tout le monde de posséder suffisamment pour pouvoir ainsi contrôler et orienter sa vie. Green jugeait que le capitalisme, réformé de manière appropriée, correspondait à un tel système (*The Principles of Political Obligation*, sect. 211-232, in *Œuvres*, vol. II). Il soutient qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait des conflits entre les intérêts matériels des membres de la société, parce qu'on peut concevoir une société dans laquelle les opportunités pour acquérir des biens matériels seraient distribuées de manière juste. Dans une telle société, même sans qu'il y ait l'égalité des possessions, tout le monde pourrait avoir le minimum nécessaire pour être bien moralement et agir moralement bien. Il en résulterait que l'action de l'État pour rendre cette distribution juste et ces opportunités efficaces serait moralement justifiée.

La philosophie morale des idéalistes pose beaucoup de problèmes. Mais en fin de compte, elle a le grand mérite de reconnaître toute l'importance à la fois de la situation sociale de l'individu et de son autonomie. Elle nous laisse avec nos responsabilités morales. Elle ne nous dit pas comment nous devrions nous comporter : c'est à nous d'en décider, et elle montre qu'il est raisonnable de placer cette charge sur nos épaules et de nous reconnaître la responsabilité de prendre la meilleure décision possible. La philosophie morale des idéalistes a été délaissée, mais son potentiel véritable n'a pas encore été pleinement exploité.

► ALLARD J. W., *The Logical foundations of Bradley's metaphysics : Judgment, inference, and truth*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2004. — BRADLEY F. H., « Unpublished note on Christian morality », éd. G. Kendall, *Religious Studies*, vol. 19, 1983, p. 175-183 ; *Collected Essays*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1935 ; *Ethical Studies*, Oxford, Clarendon Press, 2[e] éd., 1927. — BRINK D. O., *Perfectionism and the Common Good: Themes in the Philosophy of T. H. Green*, Oxford, Clarendon Press, 2003. — CANDLISH S., « Bradley on my station and its duties », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 56, 1978, p. 155-170. — FRUCHON P., *Francis Herbert Bradley : Les présupposés de l'Histoire critique. Étude et traduction*, Paris, Les Belles Lettres, 1965. — GREEN T. H., *Prolegomena to Ethics*, éd. A. C. Bradley, Oxford, Clarendon Press, 1883 ; *Works of Thomas Hill Green*, éd. R. L. Nettleship, 3 vol., Londres, Longmans, Green & Co., 1885-1888. — HURKA T., *Perfectionism*, New York / Oxford, Univ. Press, 1993. — INGARDIA R., *Bradley : A Research Bibliography*, Bowling Green (Ohio), Philosophy Documentation Center, 1991. — MACINTYRE A., *A Short History of Ethics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967. — MAC NIVEN D., *Bradley's Moral Psychology*, Lewiston / New York / Queenston (Ont.), Edwin Mellen Press, 1987. — MURE G. R. G., « Francis Herbert Bradley », trad. P. Fruchon, *Les Études philosophiques*, vol. 15, 1960, p. 75-89. — NETTLESHIP R. L., « Memoir », *in* NETTLESHIP éd., *Works of Thomas Hill Green*, vol. III : *Miscellanies and Memoir*, Londres, Longmans, Green & Co., 1888 (éd. sép., avec préface Mrs T. H. Green, 1906). — PUCELLE J., *L'Idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, Neuchâtel, La Baconnière, 1955 ; *La Nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. La renaissance de l'idéalisme en Angleterre au XIX[e] s.*, 2 vol., Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1960-1965. — RICHTER M., *The Politics of Conscience : T. H. Green and His Age*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1964. — SCHNEEWIND J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1977. — SIDGWICK H., *Lectures in the Ethics of T. H. Green. Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*, éd. E. E. C. Jones, Londres, Macmillan, 1902. — SKORUPSKI J., *English-Language Philosophy 1750-1945*, Oxford, Univ. Press, 1993. — SWEET W. éd., *Idealism, metaphysics, and community*, Aldershot, Ashgate, 2001. — THOMAS G., *The Moral Philosophy of T. H. Green*, Oxford, Clarendon Press, 1987. — WALSH W. H., *Hegelian Ethics*, Londres, Macmillan, 1969. — WOLLHEIM R., *F. H. Bradley*, Harmondsworth, Penguin Books, 1959 ; « The good self and the bad self », *in* KENNY A. éd., *Rationalism, Empiricism, and Idealism : British Academy Lectures on the History of Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 151-176.

Peter NICHOLSON

→ Communautarisme ; Conséquentialisme ; Contractualisme ; Esclavage ; Libéralisme ; Reconnaissance ; Sidgwick.

IDENTITÉ MORALE

L'identité morale et la personne

Les termes « personne », « morale » et « identité » sont chacun marqués par une histoire longue, complexe et souvent confuse. Sans tenter de retracer ces histoires nous nous référerons à certains de leurs aspects, afin d'esquisser les contours d'un certain débat contemporain.

Les personnes

« Notre idée des personnes, dit Amélie Rorty, émane de deux sources : l'une est le théâtre, les *dramatis personae* de la scène ; l'autre est la loi. Un acteur porte des masques, littéralement des *personae*, par lesquels passent le son et les différents rôles qu'il joue... La personne se tient ainsi derrière ses rôles, les choisit et est jugée sur ses choix et sur son aptitude à mettre en scène ses *personae* au sein d'une structure globale qui est le déroulement de son drame. L'idée de la personne est l'idée d'un centre unifié de choix et d'action, l'unité à laquelle se rapporte la responsabilité légale et théologique. Ayant choisi, la personne agit, et est donc légalement et moralement responsable. C'est dans l'idée d'action que se réunissent les sources légales et théâtrales du concept de per-

sonne. Ce n'est que lorsqu'un système juridique abandonne les notions de responsabilité de clan ou de famille, et que les individus sont considérés comme agents premiers, que la classe des personnes coïncide avec la classe des êtres humains biologiques. En principe, et souvent en droit, cette coïncidence ne s'impose pas nécessairement. Un être humain donné, tout en étant reconnu comme étant un individu, peut aussi être considéré comme comportant toute une série de *personae*, dont chacune est un agent distinct et unifié, un *locus* de responsabilité pour toute une gamme de choix et d'actions » (1976, p. 309).

Amélie Rorty souligne une caractéristique majeure du concept moderne de personne : la personne en tant que « *locus* de responsabilité » et « se tenant derrière ses rôles ». Comme Locke l'avait déjà formulé, le terme « personne » est un « terme de tribunal » *(forensic)* (*Essai sur l'entendement humain*, II, XXVII, § 26) ; cela signifie que traiter un individu comme une personne, c'est le considérer comme responsable de ses actes devant les tribunaux, au sens littéral ou figuré, de la loi ou de la morale – ou même, pour certains, devant les tribunaux du jugement divin. Cette façon de comprendre ce concept ne correspond peut-être pas très bien à la définition que Locke donne de la personne : « Un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui peut se considérer comme étant *le même*, comme étant la même chose pensante, en différents temps et en différents lieux » (*Essai*, II, XXVII). Il serait assurément possible, mais guère plausible, d'absoudre les individus de toute responsabilité pour tout acte qu'ils ne se rappellent pas, pour une raison ou une autre, avoir accompli ; de même, il ne semblerait pas juste de leur refuser tout crédit pour les actions méritoires dont ils n'ont plus aucun souvenir. Quoi qu'il en soit, de nombreux philosophes, depuis Locke, ont proposé des arguments pour montrer combien il serait difficile – sinon impossible – de définir les personnes selon les seuls critères de la mémoire ou d'une continuité de la conscience. La raison principale en est que la personne est une entité particulière, et que la seule manière de décrire les contenus de sa mémoire ou de sa conscience en tant que particuliers à cette personne est d'inclure une référence particularisante dans la description générale. Or cette référence, à son tour, ne peut pas être reformulée dans les seuls termes du contenu de la conscience sans poser de nouveau le même problème et ouvrir la voie à une régression vicieuse. Bishop Butler l'a dit déjà en 1736 : « L'on devrait prendre pour une évidence le fait que la conscience de l'identité personnelle présuppose, et donc ne peut aucunement constituer l'identité personnelle même » *(The Analogy of Religion, Appendice I)*. (Effectivement la même constatation a été faite par Thomas Reid dans son essai « De la mémoire », qui est le troisième de ses *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme,* publiés en 1785. Cf. J. Perry, *Personal Identity.)* Il faut un élément qui serve à particulariser cette conscience en se référant à la continuité de certaines coordonnées spatio-temporelles, dont les plus évidentes sont le corps ou du moins une de ses parties. Néanmoins, une capacité générale de mémoire est sûrement au moins une condition nécessaire pour être une personne dans la plupart des sens de ce terme ; lorsque cette capacité disparaît, comme dans les derniers stades de la maladie d'Alzheimer, d'aucuns estiment que la personne elle-même disparaît. (En d'autres termes, lorsqu'il n'y a pas d'*idem* – ou identité physique – que l'*ipse* serait capable de reconnaître ou de se rappeler, il ne peut pas non plus y avoir d'*ipse* – ou identité réflexive par conscience de l'identité.)

En effet, ce n'est pas simplement la capacité de se souvenir qui est ainsi cruciale, mais la capacité très générale de s'intégrer (ou de se synthétiser) soi-même à travers le temps. Là encore, de nombreux philosophes, dont Jean-Paul Sartre et Bernard Williams, ont, de manières très différentes, souligné avec insistance combien il était important, pour être pleinement un être humain, de pouvoir se projeter en avant dans son futur probable, d'avoir des projets à court et à long terme, et d'être capable de s'imaginer réalisant, si tout va bien, au moins certains de ces projets. Être ainsi capable de relier son passé et son avenir, tout en se considérant comme en étant responsable, au moins en partie, ne va certainement pas sans poser de problème. La difficulté, éventuellement insurmontable, d'arriver à une vision entièrement lucide ou unitaire de soi-même (et donc de tout autre être qu'on peut être amené à identifier comme un partenaire authentique dans le discours) a été mise en évidence au moins depuis que Kant a signalé, dans la seconde version de sa « Déduction transcendantale des catégories », le caractère virtuellement incompréhensible de notre hypothèse, néanmoins inéluctable, d'une identité entre « le "je" qui pense » et « le "je" qui s'intuitionne lui-même » (*Critique de la raison pure*, B 155 ; Ak., III, 122 ; Pléiade, I, 869). Nous envisager comme un « *locus* de responsabilité pour une gamme de choix et d'actions » n'aurait effectivement aucun sens si notre responsabilité pour les actes accomplis disparaissait dès que nous les avions accomplis ; ou si, à l'inverse, nous devions nous considérer comme rétrospectivement responsables d'actions déjà accomplies alors que, au moment où nous avons « décidé » de les accomplir, nous ne pouvions pas plus nous imaginer comme étant responsables de notre avenir que le temps qu'il fait n'est responsable du temps qu'il fera (lequel, prévisible ou non, ne peut pas raisonnablement être considéré comme responsable ou irresponsable).

La notion de qualité d'agent responsable n'est pas, cependant, la seule composante importante du concept moderne de la personne. Le terme « personne » est aussi très largement utilisé pour

désigner l'être humain individuel comme porteur de valeur ; pour employer la très influente formulation de Kant, les personnes ne doivent pas être considérées simplement comme des moyens, mais avant tout comme des fins en elles-mêmes. Kant a, bien sûr, établi des liens très étroits entre cette façon d'envisager la personne et ce qui constitue, selon lui, son autonomie essentielle, à savoir sa capacité inhérente à se diriger elle-même rationnellement ; et il a tissé d'autres liens étroits entre cette autonomie et le statut d'être moral de la personne conçue comme un être qui, bien que doué de cette capacité, est dans le même temps incarné et appartient donc au monde causalement déterminé de la nature. Selon Kant, le statut de la personne en tant qu'être moral résulte précisément de cette dualité – quoiqu'on ne puisse y renoncer, on est donc néanmoins condamné à participer à son opacité, jamais totalement dissipée. (Comme il le dit dans l'avant-dernière phrase des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, « si nous ne comprenons pas la nécessité pratique inconditionnée de l'impératif moral, nous comprenons en revanche son *incompréhensibilité* » : Ak., IV, 463 ; Pl., II, 337.) Mais de nombreuses personnes qui n'ont jamais lu Kant pourraient très bien insister sur le fait que si les bébés, les déficients mentaux et les personnes séniles, entre autres, ne peuvent certes pas être considérés comme des *loci* « de responsabilité pour une gamme de choix et d'actions », ils doivent néanmoins tous être traités comme des fins en eux-mêmes, c'est-à-dire comme des porteurs de valeur dans ce sens, « car ce sont eux aussi des personnes ». (Il existe, sans doute, une certaine opposition latente entre cette façon de comprendre le terme « personne » et l'autre façon qui faisait plus étroitement référence à la responsabilité. N'importe qui peut soutenir, bien entendu, que, aux derniers stades de la maladie d'Alzheimer, les patients doivent encore être traités avec le respect qui leur est dû en tant qu'êtres qui sont des fins en eux-mêmes, qu'on juge approprié ou non de continuer à les compter comme « personnes ». Le jugement de valeur essentiel n'est lié de façon inséparable à aucune préférence terminologique.)

Nous l'avons noté au début, le terme « personne » n'est jamais complètement innocent ; d'aucuns le considéreraient même comme hautement suspect, parce qu'irrémédiablement contaminé par ses associations avec des positions philosophiques qu'ils rejetteraient ; par exemple, avec une version quelconque de ce qu'on pourrait appeler la philosophie du sujet, avec le kantisme en particulier, avec le personnalisme, avec des conceptions théologiques en général et plus particulièrement avec celles qui sont ancrées dans la tradition judéo-chrétienne. De façon plus positive, ils peuvent, avec Nietzsche, récuser fondamentalement toute idée qu'il existe un « centre unifié de choix et d'action », jugeant qu'une telle idée repose sur une pure illusion ou une mystification, ou même qu'elle constitue une sorte d'écran défensif dissimulant une mauvaise foi très répandue. On n'est assurément jamais obligé de rester bloqué par l'emploi d'une terminologie particulière ; si l'on trouve inacceptables les conceptions associées au mot « personne », il doit toujours être possible de travailler avec le même concept en se servant d'un autre terme. La question est plutôt de savoir si l'on peut vraiment se dispenser de toute version du concept de « centre unifié d'action et de choix », quelque relative ou limitée que soit l'unité, et quelque précaire que soit l'autonomie du choix pour lequel l'agent doit se considérer comme responsable, ou doit être considéré comme responsable par les autres.

Identité

Amélie Rorty offre encore un utile point de départ. « Les controverses sur l'identité personnelle », souligne-t-elle dans son introduction au recueil déjà cité, « ont été amplifiées par le fait qu'un certain nombre de questions différentes sont en jeu... *1)* Certains se concentrent sur une analyse de la différenciation des classes : Qu'est-ce qui distingue la classe des personnes de la classe voisine la plus proche... ? *2)* D'autres s'intéressent avant tout à la différenciation des individus : Quels sont les critères de distinction numérique des personnes auxquelles s'applique la même description générale ?... *3)* D'autres encore se penchent sur la réidentification de l'individu : Quels sont les critères permettant de réidentifier le même individu dans différents contextes, sous différentes descriptions, ou à différentes époques ?... *4)* D'autres enfin étudient principalement l'identification de l'individu : Quels types de caractéristiques permettent d'identifier une personne comme étant *par essence* la personne qu'elle est, de sorte que si ces caractéristiques changeaient, elle serait une personne très différente, bien qu'elle puisse encore être différenciée et réidentifiée comme étant la même personne ? »

Pour les philosophes analytiques comme pour leurs prédécesseurs directs, il est juste de dire que leur intérêt s'est porté principalement sur les relations entre les trois premières questions, formulées sous une version ou une autre. D'autre part, l'intérêt, étonnamment répandu, que portent de nos jours aux questions d'identité toute une diversité de théoriciens politiques et sociaux et de publics profanes, se rapporte clairement à ce qu'on peut appeler (de façon qui risque peut-être de prêter à confusion – car il ne s'agit aucunement ici d'essences dans le sens traditionnel du terme) l'« identité essentielle » – non seulement l'identité « essentielle » des personnes, mais aussi, peut-être même surtout, l'identité « essentielle » de nation, de groupes culturels ou religieux, et de diverses minorités. Bien entendu, l'identité « essentielle » des personnes sera liée, de manières différentes et souvent très compliquées, à celle des groupes auxquels ces personnes s'estiment appartenir, ou auxquels les autres estiment qu'elles appartiennent. De plus,

en dépit des différences évidentes entre des questions de la première sorte et celles de la deuxième (les réponses aux questions relatives à l'individuation numérique, par exemple, dépendent avant tout de considérations conceptuelles, tandis que les réponses aux questions relatives à l'identité essentielle dépendent en grande partie de considérations, essentiellement contingentes, portant sur les circonstances historiques et sociales ainsi que sur l'évaluation personnelle ou sociale), il existe néanmoins une relation structurelle profonde entre les concepts généraux d'individuation et de réidentification, d'une part, et les concepts d'« identification essentielle », d'autre part. Toutefois, bien qu'il soit strictement impossible de concevoir une communauté de langage au sein de laquelle personne ne se trouve jamais amené à identifier et à réidentifier des locuteurs, qu'il s'agisse d'elle-même ou d'autres personnes, il est impossible de ne pas considérer les locuteurs comme étant, à toutes fins pertinentes, identiques à eux-mêmes pendant au moins la durée nécessaire pour établir une stabilité minimale de sens pour les termes de leur discours commun. Il est, en revanche, parfaitement possible de concevoir des communautés au sein desquelles les individus sont si confiants quant à la personne qu'ils sont, leur rôle dans la société et les valeurs qui sont les leurs, que l'élaboration du vocabulaire nécessaire à la formulation explicite des questions d'identité « essentielle » n'a simplement jamais lieu.

Quand Amélie Rorty parlait des types de caractéristiques qui « identifient une personne comme étant *par essence* la personne qu'elle est », elle pensait peut-être avant tout aux caractéristiques personnelles des individus. Pour la majorité des individus, cependant, leurs relations avec certaines autres personnes, par exemple leurs enfants, leurs parents ou leurs ancêtres, avec leur profession ou leur rôle dans la société, avec leurs origines ou leur appartenance actuelle à un groupe social plus large – une famille, une tribu, une caste, une nation, un mouvement religieux ou autre – peuvent presque certainement être considérées par eux-mêmes et par les autres comme une composante importante de leur identité « essentielle ». Ces groupes eux-mêmes, à leur tour, peuvent se voir attribuer leur propre identité, « essentielle » aussi bien que numérique. Il est toujours possible, inévitablement, que des changements, au cours du temps, produisent ou constituent eux-mêmes une modification de l'identité, numérique ou essentielle, d'un individu ou d'un groupe. Cela est même vrai de l'identité numérique des individus au cours du temps. Depuis longtemps, l'on trouve dans les ouvrages sur la question de nombreuses discussions portant sur les problèmes d'identité que posent des objets tels que, par exemple, une automobile dont les pièces sont remplacées une par une jusqu'à ce que, finalement, il ne reste plus aucune pièce d'origine. S'agit-il alors de la même automobile, identique à elle-même à travers tous les changements qu'elle a subis, ou s'agit-il d'une autre ? Cette question n'est pas seulement académique au mauvais sens du terme ; la définition des droits de propriété légale peuvent dépendre de la réponse qu'on y apporte. Dans le même temps, il s'agit clairement d'une question qui appelle un certain type de décision, plutôt qu'une recherche portant sur des faits restant à découvrir.

Les mêmes textes contiennent également des discussions portant sur les problèmes que soulève la détermination de l'identité numérique continue des êtres humains, qu'ils soient conçus comme représentants d'une classe biologique ou, plus fréquemment, comme membres de la catégorie plus typiquement morale des « personnes ». Certaines de ces discussions sont peut-être fantaisistes de par la nature très invraisemblable de leurs hypothèses de départ. Mais même si nous laissons de côté des possibilités aussi peu concevables que la transplantation réussie du cerveau d'un corps à un autre (Shoemaker, 1963) ou la séparation des êtres humains en deux répliques identiques à la manière des amibes ou encore leur fusion en un nouvel individu unitaire (Parfit, 1984), il existe néanmoins d'autres questions d'une importance pratique tout à fait réelle. Nous avons déjà mentionné certaines des composantes qui se retrouvent dans les principaux sens que prend aujourd'hui le terme « personne », et nous avons noté que si ces composantes ne concordaient pas totalement entre elles, il devrait toujours être possible, en principe, de distinguer l'enjeu réel quant aux valeurs en question de tout emploi particulier de la terminologie en tant que telle. Mais quelle que soit la manière exacte dont on comprend l'emploi du terme « personne », la question peut toujours se poser de savoir si un être humain particulier, sans aucun doute encore identique à lui-même eu égard à cette classification d'« être humain », doit toujours être considéré comme identique à lui-même aux fins d'attribution de la responsabilité, ou même, en tant que bénéficiaire approprié d'un respect inconditionnel. (Admettrait-on de manière universelle qu'il ne peut jamais se produire une situation où il serait plus approprié de traiter le corps de quelqu'un qui fut une vraie « personne » comme une ressource encore vivante pour des transplantations d'organes ?)

La question de savoir si une personne donnée est encore une personne ou serait plus convenablement décrite comme étant devenue autre chose (un cadavre, un « légume humain ») est une question ayant trait à l'individuation numérique et à l'identité ; la question de savoir si cette personne, tout en étant encore « différenciée et réidentifiée comme étant la même », est néanmoins devenue « une personne très différente » concerne ce que nous avons appelé « l'identité essentielle ». Comme nous l'avons noté, les mêmes questions se posent

pour l'identité des groupes. Il peut arriver qu'un certain type de groupe, par exemple un parti politique, se dissolve officiellement mais se reforme ensuite, éventuellement sous un autre nom, en ayant exactement les mêmes membres et presque les mêmes objectifs ; dans ce cas, on peut très bien conclure que, en dépit de l'acte de dissolution et de l'adoption d'un autre nom, le groupe demeure numériquement et essentiellement identique à lui-même. Il peut arriver aussi qu'un groupe conserve ses membres et son nom, mais subisse une telle transformation, dans ses valeurs et ses buts déclarés, que personne ne pourrait raisonnablement prétendre qu'il n'a pas subi un changement d'identité « essentielle », au sens où il serait devenu « un groupe très différent ». Il peut se produire encore un profond désaccord, parmi les anciens membres d'un groupe comme parmi les non-membres, sur la question de savoir si l'évolution des engagements d'un groupe donné représente ou non une modification de son identité « essentielle » ; désaccord qui peut même porter sur la question de savoir si un tel changement d'identité « essentielle » devrait effectivement être considéré comme une rupture de l'identité numérique du groupe en question et de son aptitude à être réidentifié comme étant le même. Pour exemples de telles controverses, citons les réactions très différentes qui ont accueilli la décision de l'Église anglicane d'admettre les femmes à la prêtrise, ou les réactions des intégristes français devant la décision prise par les autorités de l'Église catholique française d'autoriser la modification de certains éléments du rituel traditionnel que les intégristes tenaient pour sacro-saints.

En fait, lorsqu'on a affaire à des groupes, ce que nous avons nommé leurs identités numérique et « essentielle » sont dans de nombreux cas, sinon identiques, du moins beaucoup plus étroitement entremêlées que ce n'est le cas pour les individus. Dans le cas des individus, et surtout de l'être humain individuel, la continuité spatio-temporelle (sous la même forme, plus ou moins) semblerait jouer un rôle logiquement fondamental en tant que condition au moins nécessaire de l'identité numérique. (Une autre condition serait l'absence de phénomènes tels que la fission des amibes, donnant lieu à l'émergence de répliques qualitativement identiques.) Il est vrai que cette condition ne semble pas toujours reconnue comme étant aussi fondamentale dans toutes les cultures. Certaines personnes adhèrent à la doctrine de la réincarnation ; d'autres croient, par exemple, que certains saints extraordinaires sont capables d'apparaître simultanément, dans leur pleine incarnation physique, à différents groupes de leurs adeptes qui peuvent être distants de plusieurs centaines ou milliers de kilomètres ; ces personnes-là ne seraient pas, semble-t-il, excessivement troublées par les contraintes implicites que comportent de telles conditions de continuité spatio-temporelle. Cela signifie-t-il que leurs croyances trahissent une profonde incohérence logique ou, plutôt, que la culture occidentale contemporaine attache une importance démesurée à la distinction entre « être de nouveau le même » et « être des répliques qualitativement identiques » : la question demeure peut-être profondément sujette à controverses. Quoi qu'il en soit, et quel que soit le degré auquel des groupes peuvent varier dans leur nature, leur constitution et les critères de leur identité, il est clair que dans de très nombreux cas le critère d'une stricte continuité spatio-temporelle ne peut pas leur être appliqué aussi directement qu'il l'est généralement pour la plupart des individus – dans la mesure, à vrai dire, où ce critère peut vraiment s'appliquer.

Voilà donc, sans aucun doute, l'une des raisons pour lesquelles les identités numérique et essentielle des groupes peuvent s'entremêler de façon aussi déconcertante. L'Église d'Angleterre existe-t-elle encore dans les termes selon lesquels elle a été établie ? Son existence même en tant que telle peut être considérée par de nombreuses personnes comme totalement liée aux valeurs et aux doctrines qu'elle défend (ou défendait) ainsi qu'à son respect des modes d'autorité et des voies hiérarchiques par lesquels passe tout changement de ses doctrines et pratiques. Sa continuité doit être comprise comme étant celle d'une certaine tradition complexe. Mais la nature même d'une telle tradition est en principe ouverte à l'interprétation ; et même si tous conviennent que l'interprétation d'une tradition est la prérogative de l'autorité dûment constituée, la question qui fait l'essentiel de l'interprétation doit rester de savoir si, dans tout cas donné, l'autorité a bien été dûment constituée. En ce qui concerne l'interprétation appropriée de pratiques traditionnelles qui peuvent être tenues pour essentielles à la continuité d'une identité culturelle ou nationale, on imagine facilement quelles peuvent être les formes de désaccord reposant sur de profondes convictions. Le monde actuel est plein d'exemples qui illustrent bien ce propos. Et tout cela peut être extrêmement pertinent pour l'identité essentielle de personnes prises individuellement, dans la mesure où cette identité peut être considérée comme étant liée à l'appartenance, l'adhésion ou la fidélité à tel ou tel groupe, à la fierté ou à la honte suscitée par ce groupe, dont l'évolution *au cours du temps* remet en cause, aux yeux de certains, l'existence même de l'identité continue d'un tel groupe comme étant le groupe qu'il fut autrefois.

Morale

« Morale » est un autre terme que d'aucuns trouveraient encore hautement suspect. Mais là encore, il nous faut distinguer entre les soupçons qui portent sur le terme et ceux qui portent sur le concept. Les suspicieux considèrent souvent que la « morale » se réfère à un ensemble de valeurs données par les préceptes et les pratiques de l'ordre établi – la famille, la société bourgeoise, une Église

traditionnelle ou autre. Ces valeurs et leurs impératifs associés sont souvent liés à des codes de comportement sexuel, mais ils peuvent s'étendre à de nombreux autres aspects de la vie. Ceux qui souhaitent rejeter un tel ordre et ses valeurs peuvent le faire au nom du rejet de la morale en tant que telle. La morale, peuvent-ils dire en se faisant l'écho de Nietzsche, n'est qu'un système d'hypocrisie et de contrainte, par lequel les intérêts acquis de l'autorité établie cherchent à contrôler les énergies des véritables créateurs ; et quelle forme de contrôle serait plus efficace que celle qui conditionne chaque génération successive à faire siennes les valeurs de la précédente ? La morale, ainsi comprise, est entendue comme le langage des moralisateurs et doit être rejetée par quiconque attache de la valeur à sa propre autonomie et à sa dignité – sa dignité, pourrait-il presque dire, en tant que « centre unifié de choix et d'action ».

Mais que signifie alors attacher de la valeur à sa propre autonomie et à sa dignité – par opposition, disons, au fait de simplement préférer faire les choses à sa façon et de ne pas s'en référer à l'opinion existante ni accepter d'instructions des autres ? Il y a des philosophes, comme Richard Hare, pour qui les jugements de valeur sont tous ceux, et seulement ceux, qui sont à la fois prescriptifs et universalisables, c'est-à-dire qui peuvent être dérivés de prescriptions universelles dont la formulation ne fait pas référence à un élément particulier d'un point de vue logique. Les principes moraux sont ceux qui supplantent tous les autres, pour la personne – ou, peut-on supposer, pour la société – qui a ces principes, bien que, pour Hare, une évaluation authentique et fondée sur des principes procède nécessairement toujours et seulement d'un choix et d'un engagement individuels et responsables. De ce point de vue, il est clair que, puisque des individus peuvent différer considérablement quant aux principes qu'ils estiment suprêmes, ils peuvent différer quant à ce que Hare considérerait comme leurs propres principes moraux, bien que, dans l'ensemble, ils partagent les mêmes valeurs.

Il existe naturellement bien d'autres manières de tenter d'apporter un peu d'ordre relativement systématique dans la terminologie de la morale et des valeurs, mais, quel que soit le sens précis qu'on leur donne, on propose trois arguments décisifs. Le premier est qu'il faut établir, de la meilleure façon possible, une importante distinction entre le langage des principes, des obligations, des normes et des valeurs, et celui de la « simple » préférence ou volonté – une distinction qu'opèrent, explicitement ou implicitement, toutes les langues naturelles (dans la mesure où il est impossible d'expliquer ce que veut dire « avoir un sens » sans faire appel à aucun concept normatif). De plus, il convient de souligner que les principes en tant que tels ne peuvent être formés et mis en pratique que par des « sujets » qui sont effectivement des « centres unifiés d'action et de choix », et donc capables d'un degré approprié d'auto-intégration au cours du temps.

Deuxièmement, quiconque cherche à rejeter, par principe, la « moralité » au nom d'autres valeurs, peut-être plus créatives, et qui, ce faisant, emploie *ipso facto* le langage de l'évaluation, affirme que pour lui ces autres valeurs supplantent celles qu'il décrit, de façon défavorable, comme « morales » – et se constituent elles-mêmes, du fait de leur prééminence, comme ses valeurs morales, au sens de Hare. L'idée n'est pas, cependant, de tenter de montrer que ceux qui rejettent ce qui est pour eux la moralité en tant que telle doivent, s'ils sont rationnellement cohérents, admettre finalement ses exigences. Ils se rendent vulnérables à ce type de contre-argument seulement s'ils affirment rejeter la « moralité » par principe et non par un simple exercice de volonté non fondé sur des principes. L'idée est plutôt d'illustrer l'une des manières relativement répandue dont la terminologie de la moralité peut se révéler trompeuse et génératrice de confusion mutuelle.

Troisièmement, si la manière essentiellement formelle dont Hare caractérise la notion de moralité rend bien un certain aspect typique du langage de la morale, il existe d'autres aspects tout aussi importants qu'elle ne reconnaît qu'indirectement, si effectivement elle le fait. Pour Hare, le contenu substantiel ou « descriptif » des jugements moraux varie d'une personne à l'autre, selon le principe de conduite que la personne en question estime prééminent. Comme nous l'avons cependant déjà noté, nombreux sont ceux, philosophes ou non, qui comprendraient la moralité en raison de son contenu substantiel aussi bien que, ou même plutôt que, en raison du fait qu'elle l'emporte sur toute autre considération. La nature de ce contenu substantiel est controversée. Certains, reprenant une inspiration aristotélicienne, jugeraient que la moralité concerne la nature et la poursuite d'une vie bonne ; d'autres estiment que la morale porte avant tout sur la résolution des conflits et la réalisation de l'harmonie sociale ; d'autres encore, comme nous l'avons vu, rapportent ce contenu aux normes de contrôle et aux rôles constitutifs du groupe qui représente pour eux l'ordre établi ; et ainsi de suite.

Ce ne sont là que quelques-uns des sens que donnent au terme « morale » ceux qui l'emploient. Il en existe d'autres ; et il arrive souvent qu'une seule et même personne passe inconsciemment de l'un à l'autre. Parmi ceux qui prennent la morale au sérieux, qu'ils soient ou non philosophes. il pourrait de plus exister d'importants désaccords quant à sa source ou sa base ultime. Ces désaccords font partie eux aussi d'une autre histoire, ou plutôt d'une complexe série d'histoires, dans lesquelles les termes clés subissent à nouveau toute une série de transpositions. Objectivisme moral, réalisme moral, subjectivisme moral, émotivisme, prescriptivisme, etc. : même s'il existe un certain

degré de consensus quant aux directions générales dans lesquelles il faut chercher le sens de ces termes, des philosophes différents les ont néanmoins utilisés pour se référer à des doctrines sensiblement différentes ; et dans la mesure où ils sont employés dans le langage dit ordinaire, on y trouve au moins autant de variations et d'incertitudes dans leur usage. Néanmoins, parmi les différences les plus larges d'usage et de doctrine, la grande majorité de ceux qui réfléchissent à cette question conviendrait presque certainement qu'il existe effectivement une distinction majeure entre ce que nous avons appelé les valeurs, d'une part, et les simples préférences, d'autre part ; et qu'au sein de toute la gamme des valeurs et des principes d'évaluation, il existe une autre distinction majeure entre les valeurs et principes qui portent sur la nature et le comportement de l'être humain en tant que tel (les valeurs dites « morales »), et tous les autres principes et valeurs portant sur des aspects relativement secondaires de la vie.

La « moralité », en bref, n'est pas un concept simple ; celui de « l'identité morale » le sera donc encore moins. Comprenons cependant le terme « moralité » ici comme comportant une référence large aux valeurs et aux principes qui sont supposés déterminer comment l'on devrait vivre en tant qu'être humain responsable ; et éclairons ce terme à la lumière de l'hypothèse selon laquelle, quels que soient ces principes ou ces valeurs, ils doivent être reconnus comme pouvant prétendre, du moins à première vue, à avoir une importance fondamentale, voire à l'emporter sur toute autre considération.

La personne et l'identité morale

Parler en termes de personnes et de moralité, c'est accepter certaines hypothèses très générales à propos de la responsabilité potentielle des êtres humains envers les valeurs en fonction desquelles ils jugent et guident leur propre vie, et la vie de leurs congénères dans la mesure où ils ont une quelconque relation avec elle ou peuvent l'influencer. Ces hypothèses sont certes très générales et n'empêchent pas l'existence, au sein de leur champ global, de désaccords majeurs. Il n'y aurait toutefois aucun sens à parler en de tels termes si l'on ne croyait pas que les êtres humains exercent en général, individuellement ou collectivement, un certain degré de contrôle sur ce qu'ils font ou ne font pas ; cette croyance signifie à son tour qu'on doit supposer que leurs vies sont en général façonnées autour d'un degré minimal d'unité au moins implicitement consciente. (Celui qui tente de construire un argument prouvant le contraire se fondera inévitablement sur l'hypothèse qu'il possède au moins le degré nécessaire de contrôle unifiant sur la construction de son propre argument, lorsqu'il se propose de le rendre convaincant – hypothèse qui est donc directement opposée à la conclusion qu'il souhaite apparemment établir.)

S'il est vrai qu'envisager les êtres humains en termes de « personnes », c'est, aujourd'hui du moins, les envisager en des termes essentiellement individuels, il est tout aussi vrai qu'en tant qu'individus, ils n'ont souvent que peu ou pas de contrôle sur le comportement des groupes auxquels ils appartiennent ou sur les rôles qu'ils se trouvent jouer, ni même parfois sur le fait de savoir s'ils doivent être considérés comme appartenant à ces groupes. Lorsqu'il s'agit par exemple de la famille ou de la nation au sein desquelles on est né, on peut donner un sens clair et direct au fait de dire que, par nécessité, on se trouve « toujours déjà là ». Il n'y a évidemment aucune manière dont un membre nouvellement arrivé dans une telle communité transtemporelle peut modifier l'histoire passée de la famille ou de la nation dans lesquelles il est né. C'est d'ailleurs cette histoire qui aura contribué largement à former ce qu'on considère aujourd'hui comme l'identité « essentielle » de cette famille ou de cette nation ; cette identité « essentielle » va presque certainement, qu'on le veuille ou non, être reprise parmi les principales composantes de l'identité « essentielle » de chaque nouveau membre – essentielle précisément au sens où, si les caractéristiques pertinentes (celles de l'appartenance à la famille ou à la nation en question) étaient modifiées, même si c'est peu probable, celui qui devient alors l'ancien membre concerné pourrait très bien être considéré comme « une personne très différente, bien qu'elle puisse encore être différenciée et réidentifiée comme étant la même ». (Dans certains cas, par exemple, un fils ou une fille sont traités comme morts par leur famille, s'ils se marient en dehors de leur religion de naissance ; ou des individus, nés dans un pays ou une nation, se trouvent traités comme étant devenus des étrangers – dans tous les sens du terme – lorsqu'ils vont s'établir dans un autre pays et adoptent une autre nationalité.)

Il est sans doute tentant de supposer que lorsqu'on parle de l'identité morale d'une personne, on parle simplement d'un certain aspect de son identité essentielle, l'aspect qui est lié à son adhésion à un ensemble caractéristique de valeurs ayant peut-être un statut prééminent. Bien entendu, la constitution de l'identité « essentielle » comporte peut-être beaucoup d'éléments qui n'ont rien, ou presque rien, à voir avec la morale. Une personne qui était passionnée de sport, par exemple, mais qui a apparemment perdu tout intérêt pour de telles activités, pourrait très bien être considérée comme « une personne très différente ». Le fait d'avoir vécu à l'étranger pendant les trente dernières années et d'être ainsi devenu une personne très différente de celle qu'on était n'indique pas nécessairement un changement dans les aspects moraux de son identité. Mais un profond engagement en faveur de certaines valeurs – un engagement qui se manifeste autant dans les dispositions pratiques et le comportement observable que dans ce qu'on dit

(ou ne dit pas) explicitement à soi-même et aux autres – peut certainement former une caractéristique centrale du caractère, au point de constituer ce qu'on peut tout à fait considérer comme l'identité morale, une caractéristique en l'absence de laquelle on ne serait plus reconnaissable comme la même personne au « plein sens moral du terme ».

Le « plein sens moral du terme »... Mais nous avons déjà vu, bien sûr, combien les termes « moral » et « personne » peuvent être complexes. Dans ce contexte, il semble naturel de les comprendre de telle sorte que les engagements ainsi contractés soient ceux de la personne, comprise selon les termes d'Amélie Rorty comme « un *locus* de responsabilité pour une gamme de choix et d'actions ». Le principe selon lequel « doit » implique « peut », quelle que soit l'interprétation exacte qu'on en donne, semblerait, d'une manière ou d'une autre, être profondément inscrit dans la conception de la responsabilité morale qu'ont aujourd'hui la plupart des individus. Mais les groupes, autant que les individus, peuvent avoir leur propre identité morale – faite de leur adhésion caractéristique à certaines valeurs, celles d'un domaine public laïque ouvert à tous, par exemple, ou celles qui s'attachent aux croyances et pratiques sociales d'une religion donnée. Nous avons déjà noté d'une part que le fait d'appartenir, souvent bon gré mal gré, à certains groupes est l'un des facteurs qui peuvent entrer le plus profondément dans la constitution de l'identité « essentielle » de leurs membres ; et d'autre part que les membres de ces groupes peuvent n'avoir souvent qu'une influence minime ou nulle sur la constitution de l'identité « essentielle » des groupes auxquels ils appartiennent. Qu'entraîne donc ce double fait pour l'individu dont l'identité « essentielle » est effectivement constituée en partie par son appartenance, disons, à un groupe national donné, si cet individu se trouve dans le même temps en désaccord avec les valeurs auxquelles le groupe, en tant que tel, adhère au point de faire d'une telle adhésion un élément indissociable de sa propre identité morale de groupe ?

Ceux qui jugent absurde d'attribuer à une personne la responsabilité morale d'une chose sur laquelle elle n'a ou n'avait, de manière reconnue, aucun contrôle, ne peuvent qu'attribuer à une pensée confuse la suggestion selon laquelle les individus doivent partager la responsabilité morale des attitudes ou des actions d'un groupe auquel ils ont appartenu, mais dont ils désavouent désormais activement le comportement. D'un autre côté, même s'il est clair que les valeurs en vigueur dans le groupe (par exemple le groupe national) auquel j'appartiens ne participent nullement de ma propre identité morale dans la mesure où je considère une telle identité comme une question de constitution de moi-même, il n'est néanmoins pas si facile de distinguer, à partir du sens que j'ai de ma propre identité globale, sans parler de l'identité qui peut m'être attribuée par autrui, ce fil essentiel qui se déroule à partir de l'appartenance au groupe dans la langue et la culture duquel j'ai acquis en premier lieu mon sens de moi-même. Et pour autant que je me reconnaisse ainsi (ou que je sois reconnu par autrui) comme étant en partie constitué par cette appartenance, il peut sembler impossible de me dégager totalement d'une sorte de responsabilité morale envers l'identité morale actuelle de mon groupe, même si ce n'est pas l'aspect moral de cette identité que je souhaiterais accepter comme mien.

Il existe évidemment ici une tension entre deux éléments différents qui sont, chacun à leur manière, aussi profondément ancrés dans la constitution de l'identité morale d'un individu – le fait que les personnes soient considérées comme responsables de façon autonome pour les valeurs qu'elles choisissent de défendre, et le fait qu'elles aient leur part de responsabilité commune envers les valeurs dominantes du groupe ou des groupes auxquels elles appartiennent. Les questions de savoir *comment* cette opposition doit être résolue et *si* elle peut jamais être résolue totalement ou définitivement reçoivent en revanche des réponses beaucoup moins claires. D'après tout ce qui a été dit plus haut, il est du moins facile de comprendre que des individus différents peuvent y apporter des réponses très différentes. Le présent article ne prétend toutefois pas y apporter sa propre tentative de réponse. Mais, étant donné que pour beaucoup de personnes, la notion d'identité morale n'aurait guère de sens si elle n'était pas liée à une notion d'intégrité morale, il peut être approprié de conclure par quelques mots sur cette dernière notion.

Le *Grand Robert* donne de l'intégrité les définitions suivantes : « *1)* état d'une chose qui est dans son entier, complète, intégrale... qui est demeurée intacte, inaltérée... *2)* état d'une personne intègre. Voir honnêteté, incorruptibilité, justice, probité... » Le sens initial du mot « intégrité » vient de la notion de « complet ». L'état d'intégrité est un état de complétude qui n'a pas été rompu ni corrompu ; une personne intègre est une personne d'un seul tenant, qui est responsable au double sens où l'on peut se fier à elle et où elle est prête à répondre de ce qu'elle fait ou a fait, une personne qui ne triche pas avec ce qu'elle défend fondamentalement. Il doit y avoir une cohérence fondamentale dans le caractère de cette personne ou dans ses dispositions à agir de telle manière plutôt que de telle autre. Une telle personne doit, de ce fait, être capable d'un degré élevé d'auto-intégration au cours du temps ; or cette capacité, nous l'avons vu, est indispensable à la fois à la responsabilité des personnes et à leur identité, tant numérique qu'essentielle. Dans l'une des lettres qu'il a écrites en prison à sa femme Olga, Vaclav Havel exprime ce fait avec une clarté saisissante : ce n'est, dit-il, qu' « en assumant la pleine responsabilité... aujourd'hui pour son

propre hier... que le “je” assure sa continuité et donc son identité avec le soi » (*Letters to Olga*, 350).

Si une personne intègre est une personne qui ne triche pas avec ce qu’elle défend fondamentalement, une personne qui défend aujourd’hui ce qu’elle défendait hier, ou qui, dans le cas contraire, « intègre » néanmoins ce passé à son présent en assumant la responsabilité de son changement de position – un changement réfléchi et authentique – est une personne qui a une certaine identité morale « essentielle », que l’on trouve naturel ou non d’employer ces termes. Et il n’est peut-être pas sans importance de rappeler, en conclusion, que l’on peut dire des groupes aussi qu’ils possèdent ou non une intégrité ou une identité morale propre : et cela peut, dans un cas comme dans l’autre, avoir un effet non négligeable sur l’intégrité ou l’identité morale des personnes qui, d’une manière ou d’une autre, composent ces groupes.

► ALEXANDER R. G., *The Self, Supervenience, and Personal Identity*, Darsmouth, Ashgate Publishing Group, 1997. — CAMPBELL S., *Interpreting the Personal*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1998. — CARRITHERS M., COLLINS S. & LUKES S. éd., *The Category of the Person : Anthropology, philosophy, history*, Cambridge, Univ. Press, 1985. — CROSBY J. F., *The Selfhood of the Human Person*, Washington DC, The Catholic Univ. of America Press, 1996. — DORIS J., *People Like Us : Personality and Moral Behavior*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. — EVANS M., *Missing Persons*, Londres, Routledge, 1998. — FOTION N., *Contingent Future Persons*, Dordrecht, 1997. — HARE R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Univ. Press, 1952 ; *Moral Thinking : Its Level, Method and Point*, Oxford, Univ. Press, 1981. — HAVEL V., *Lettres à Olga*, trad. fr., Paris, L’Aube, 1990. — HOLMGREM M., « Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons », *American Philosophical Quarterly*, 1993, 30, 341-352. — KANT E., *Critique de la raison pure*, *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard « Pléiade », 1980 ; *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *Œuvres*, t. II, 1985. — LAYDER D., *Social and personal identity : Understanding yourself*, Thousand Oaks (CA), Sage Publications, 2004. — LOCKE J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Londres, Dent, 1968 (trad. fr., *Essai philosophique concernant l’entendement humain*, éd. E. Naert, Paris, Vrin, 1972). — MARTIN R. & BARRESI J. éd., *Personal identity*, Malden (MA), Blackwell, 2003. — MISRAHI R., *La Problématique du sujet aujourd’hui*, Fougères, Encre marine, 1994. — NOONAN H. W., *Personal identity*, London/New York, Routledge, 2003. — PARFIT D., *Reasons and Persons*, Oxford Clarendon Press, 1984. — PERRY J. éd., *Personal Identity*, Berkeley / Los Angeles / Londres, Univ. of California Press, 1975 ; PERRY J., *Identity, personal identity, and the self*, Indianapolis, Ind., Hackett Pub., 2002. — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. — RORTY A., *The Identities of Persons*, Berkeley/Los Angeles, Univ. of California Press, 1976. — RUDMAN S., *Concept of Person and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — SARTRE J.-P., *L’Être et le Néant : Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943. — SHOEMAKER S., *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1963. — TAYLOR C., *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1989 (trad. fr., Paris, Le Seuil, 1997). — WALLACE G. & WALKER A. D. M., *The Definition of Morality*, Londres, Methuen, 1970. — WILKES K. V., *Real People*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999. — WILLIAMS B., *Problems of the Self*, Cambridge, Univ. Press, 1973 (trad. fr. partielle, in *La Fortune morale*, Paris, PUF, 1994) ; *Shame and Necessity*, Berkeley, Los Angeles, Univ. of California Press, 1993 (trad. fr., Paris, PUF, 1997).

Alan MONTEFIORE

→ *Amour de soi ; Autonomie ; Connaissance morale ; Fins ; Hare ; Hume ; Impartialité ; Intuitionnisme ; Kant ; Locke ; Psychologie morale ; Responsabilité ; Ricœur ; Subjectivisme moral.*

IMPARTIALITÉ

Impartialité et impersonnalité

En réponse à Socrate, qui s’étonne de le voir poursuivre son propre père en justice pour le compte d’un ouvrier auquel ne l’attache aucun lien de parenté, Euthyphron dit : « Il est ridicule, Socrate, de croire que cela fait une différence si la personne tuée est un étranger ou un parent. Ce à quoi l’on doit plutôt prêter une attention exclusive, c’est de savoir si celui qui a tué avait le droit de tuer ou non ; s’il en avait le droit, il faut le laisser aller ; sinon, il faut le poursuivre, même s’il habite la même maison et mange à la même table que toi » (Platon, *Euthyphron*, 4 *b-c*). Cette réponse est parfois présentée comme une bonne illustration de ce qu’on appelle, aujourd’hui, le *problème de l’impartialité* en philosophie morale (Becker, « Impartiality and Ethical Theory », 698 ; Blackburn, *L’éthique*, 120).

Dans la discussion de ce problème, il arrive également qu’il soit fait référence au fameux (ou plutôt à l’ « infâme », diraient certains) exemple de William Godwin (Gruen, « Must Utilitarians be Impartial ? », 133-134). Supposons, dit Godwin, que Fénelon, l’archevêque de Cambrai, et sa servante soient tous deux prisonniers d’un immeuble en flammes et qu’un des deux seulement puisse être sauvé. Supposons aussi que nous puissions nous accorder sur le fait que la contribution au bien-être général de la vie de Fénelon est plus grande, et sur le fait que cela nous donne une raison de sauver Fénelon plutôt que sa servante. Comment, demande Godwin, la vérité de la proposition disant que « Fénelon doit être sauvé plutôt que la servante » pourrait-elle être altérée du simple fait que la servante est *ma* mère ou *ma* fille ? Par quelle magie les mots « moi », « mien » feraient-ils une différence ? (Godwin, *An Inquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, 41-42).

Cependant, les philosophes qui s’intéressent au problème de l’impartialité aujourd’hui ont tendance à ne plus le présenter de cette façon qui

semble exclure *a priori* toute possibilité de conflit moral (même lorsqu'ils défendent des vues proches de celles de Godwin). Il vaut mieux, par conséquent, partir du cas d'Euthyphron, qui a l'avantage de ne pas exclure une interprétation en termes de conflit entre deux types d'exigences (même si ce n'est pas celle que privilégie Euthyphron).

Pour Euthyphron, un meurtre est un meurtre. Le fait qu'il ait été commis par son propre père ne peut suffire, *à lui seul*, à justifier une différence de traitement moral ou juridique. Mais Euthyphron reconnaît qu'il encourt la désapprobation de son entourage parce que, selon l'opinion commune, certaines relations (les relations filiales en l'occurrence) pourraient justifier un traitement privilégié (*Euthyphron*, 4 *e*).

Une interprétation en termes de conflit entre deux types d'exigences ne semble pas incompatible avec nos intuitions ordinaires en la matière et peut être, de ce fait, le point de départ (mais pas nécessairement d'arrivée) d'une discussion raisonnable. Comment se présente ce conflit plus précisément ?

D'un côté, chacun semble persuadé que nous devons accorder une considération toute particulière à notre propre vie et à celles des personnes avec qui nous entretenons des relations intimes. Ces relations personnelles semblent avoir une valeur intrinsèque. La vie de ceux qui n'auraient pas eu la possibilité ou la volonté de développer ce genre de relations ne pourrait pas être bonne (Kekes, « Morality and Impartiality », 302). D'un autre côté, nous reconnaissons la valeur de l'appel à l'égale considération des intérêts ou de la dignité de chacun. Lorsque cet appel est entendu, nous ne pouvons qu'éprouver de la répulsion à l'égard de toutes les formes de favoritisme, de manipulation des règles dans le but de servir des intérêts personnels et d'exceptions à l'égard de soi-même ou de proches (Becker, *op. cit.,* 698).

Est-il admissible qu'une mère refuse de dénoncer son fils coupable d'un meurtre alors qu'un innocent croupit en prison à sa place ? Est-il admissible de soutenir, sous le prétexte qu'il est notre meilleur ami, un candidat médiocre à un poste dont l'importance pour le bien-être de tous est évident ? À ce genre de questions, nous pouvons être tentés de répondre non et de faire la même réponse lorsque les alternatives sont moins dramatiques (c'est-à-dire même lorsqu'il n'y a pas d'innocent en prison ou de poste important en jeu).

On peut dire de la seconde exigence qu'elle est celle de l'impartialité et appeler « impartialiste » toute théorie morale qui lui donne une priorité. Par opposition, on peut dire de la première exigence qu'elle est celle de la partialité et appeler « partialiste » toute théorie morale qui lui donne une priorité. Mais il faut se méfier de cette appellation. À de rares exceptions près (Cottingham, « Partiality, Favouritism and Morality », 357-358), ce qu'on appelle le « partialisme » n'est pas, à proprement parler, une défense de la partialité, une conception positive. C'est une conception négative qui refuse de donner à l'impartialité une priorité absolue dans nos existences. Par conséquent, il vaudrait peut-être mieux opposer « impartialisme » et « non-impartialisme » plutôt que « impartialisme » et « partialisme ». Mais toutes sortes de problèmes lexicaux se poseraient alors, qui risqueraient d'ajouter des confusions à un débat qui en contient déjà suffisamment.

À première vue, il existe un conflit entre l'exigence de considérer tout le monde de façon égale *(impartialisme)* et celle de donner un poids particulier à soi-même et à ses proches *(partialisme)*. Mais toute la difficulté est de savoir quel sens il convient de donner à ce conflit. S'agit-il :

1) *D'un conflit interne à un même système moral* (entre, disons, des obligations générales et des obligations particulières) ?

2) *D'un conflit en deux façons d'envisager la moralité* (entre, disons, une morale attractive privilégiant le bien et une morale impérative privilégiant le devoir ou l'obligation) ?

3) *D'un conflit entre un point de vue moral et un autre qui ne le serait pas* (les deux étant aussi raisonnables) ?

En fait, une bonne partie des discussions sur le sujet de l'impartialité en philosophie morale tournent autour de la question de savoir s'il y a bien conflit entre partialisme et impartialisme et sur la nature du conflit. Mais ce ne sont pas les seules. À supposer qu'il y ait conflit, la question se poserait de savoir s'il y a des raisons de trancher en faveur de l'un ou l'autre point de vue. La critique morale du « partialisme » revient souvent à dénoncer l'égoïsme (limité à soi-même, étendu aux proches) qui serait à son fondement (Cottingham, *op. cit.).* Les critiques morales de l'impartialisme et les défenses morales du partialisme sont plus hétérogènes. Certains reprochent à l'impartialisme d'impliquer une forme d'*aliénation* morale. La mise à distance de soi-même et des autres qu'il présuppose serait peu recommandable (Williams, « Une critique de l'utilitarisme », « Personne, caractère et morale » ; Stocker, « The Schizophrenia of Modern Moral Theory » ; Piper, « Moral Theory and Moral Alienation » et les objections de Railton, « Alienation, Consequentialism and the Demands of Morality ») et, surtout, peu praticable (Feldman, « The Impracticability of Impartiality »). Il serait absurde d'admettre la possibilité de se détacher de soi-même et de ses proches (si on exclut les cas pathologiques) et *heureux* qu'on ne puisse pas le faire (Quel sens aurait ce genre de vie ? En quoi serait-elle bonne ?). D'autres reprochent aux morales « impartialistes » d'être trop exigeantes, vides, uniformisantes (cf. Double, « Morality, Impartiality and What We Can Ask of Persons », et Kagan, *The Limits of Morality*, pour un examen de ces positions).

En réalité, la critique de l'impartialisme est celle de la plupart des *théories* morales contempo-

raines : utilitarisme, conséquentialisme, éthique des droits, déontologie kantienne, etc., à l'exception, peut-être, de l'éthique des vertus (Williams, *L'Éthique et les limites de la philosophie*). Mais les débats relatifs à l'idée d'impartialité en philosophie morale ne se résument pas à l'évaluation des avantages et des inconvénients de l'impartialisme. En fait, cette évaluation relève de l'*éthique normative*. Mais il existe aussi, à propos de l'impartialité, des questions d'ordre méta-éthique relatives à la *signification* même du terme « impartialité » et à ce qui permet de le distinguer de termes proches tels que « impersonnalité ». Étant donné le caractère central de la notion d'impartialité dans ce débat et les nombreuses confusions qui l'entourent, il vaut peut-être mieux commencer par cet examen méta-éthique avant d'aborder les questions d'éthique normative bien que ces deux ordres de questions ne soient pas entièrement indépendants (Nagel, *The Last Word*).

Perspective impartiale et principes impartiaux

Le terme « impartialité » semble renvoyer à deux idées très différentes, au moins, en philosophie morale.

1) L'impartialité est une sorte de perspective ou de point de vue auquel nous accédons lorsque nous nous détachons de nos intérêts, engagements, sentiments, relations personnels. Ce point de vue est dit « neutre », « objectif », « universel » ou de « nulle part » selon les théories.

2) L'impartialité est un principe moral substantiel disant qu'il faut accorder une considération égale aux intérêts, aux préférences ou à la dignité de chacun, selon les théories.

D'après certains philosophes, si nous nous plaçons du point de vue impartial, nous adopterons nécessairement des principes impartiaux (ou nous agirons de façon impartiale). Mais, pour d'autres philosophes, il n'y a pas de relation nécessaire entre le fait de se placer dans une perspective impartiale et celui d'adopter des principes impartiaux. Il est parfaitement concevable que des principes partialistes soient recommandés à partir d'un point de vue impartial et nullement inconcevable que des principes impartiaux soient adoptés à partir d'un point de vue partial (Baron, « Impartiality and Friendship » ; Piper, *op. cit.,* 107).

En fait, cette question se pose plus particulièrement dans des perspectives rationalistes. Il existe, en effet, deux conceptions de l'impartialité en tant que point de vue. La première dite du « spectateur impartial » est justifiée par les théories du sentiment moral (Smith, *Théorie des sentiments moraux* ; Hume, *Enquête sur les principes de la morale*). La seconde s'inscrit dans la tradition rationaliste en philosophie morale. Elle n'est pas aussi homogène que la première dans la mesure où elle propose plusieurs méthodes d'accès différentes au point de vue impartial : réversiblité, universabilité, voile d'ignorance, objectivité.

Le « spectateur impartial » est présenté comme une sorte de personnage idéal dans les théories du sentiment moral. Mais on pourrait aussi bien dire que s'il s'agit du nom donné à une théorie qui affirme la possibilité d'une *formation progressive des sentiments*, assistée par la réflexion rationnelle (mais non dirigée par cette dernière). L'idée est que nous avons des sentiments de sympathie naturels, vifs et spontanés. Mais ils portent d'abord à tenir compte des intérêts de nos parents, de notre communauté d'appartenance plutôt que des étrangers.

Pour dépasser ce point de vue subjectif et partial, il faut que ces sentiments de sympathie naturels, vifs et spontanés se transforment en sentiments calmes. La raison peut nous assister dans ce mouvement, dans la mesure où elle peut nous aider à prendre du recul par rapport aux affaires humaines, à nous donner le souci de porter des jugements bien informés. Aux sentiments de sympathie immédiats, qui varient avec le degré de proximité, se substitue un sentiment de bienveillance plus stable qui s'éprouve à l'égard de tout le monde (Hume, *op. cit.,* 187-190). Le passage de la perspective subjective ou partiale à celui de la bienveillance universelle demande toutes sortes d'efforts rationnels. Sont-ils justifiés ? Ils le sont dans la mesure où la moralité est importante (ou « utile »), car le point de vue du spectateur impartial n'est autre que le point de vue moral. La question de savoir si, dans cette perspective, nous adopterions nécessairement des *principes* impartiaux ne se pose pas. La théorie suppose seulement que, placés dans une perspective impartiale, nous aurons des *attitudes* impartiales, c'est-à-dire un sentiment de bienveillance universel et stable et non partial et variable.

Le problème de la relation entre *perspective* impartiale et *principes* impartiaux apparaît dans le contexte des théories dites « rationalistes ». Ces dernières proposent différentes méthodes pour accéder au point de vue impartial. Cependant, aucune ne semble suffire à endosser des principes impartiaux. Quelles sont ces méthodes ?

1) La première est inspirée par ce qu'on appelle la *Règle d'Or* qui dit : « Agis à l'égard d'autrui comme tu aimerais qu'il agisse à ton égard. » C'est une sorte de « test de réversiblité » (Baier, *The Moral Point of View*). Il nous demande de nous placer dans la situation hypothétique où nous serions l'*objet* et non le *sujet* de l'action envisagée.

2) La seconde est celle de l'*universalisation* inspirée par Kant à laquelle Hare a essayé de donner une allure plus générale, c'est-à-dire débarrassée des engagements déontologiques kantiens et compatible avec l'utilitarisme (Hare, *Moral Thinking*). Cette méthode part du principe que, pour toute action, l'agent devrait se demander : « Et si tout le monde agissait selon le même principe » ? (et non pas, bien sûr : « Et si tout le monde en faisant autant ? », question assez absurde dans la mesure

où elle pourrait nous amener à condamner ceux qui vont à la piscine ou prennent l'autoroute). Cette méthode nous demande de nous placer dans la situation hypothétique où les autres agiraient comme nous nous proposons de le faire.

3) La troisième méthode, dite du *voile d'ignorance* est due à John Rawls *(Théorie de la justice)*. Elle nous demande de nous placer dans la situation hypothétique où nous agirions comme des contractants désireux d'établir un accord relatif aux principes d'organisation de base d'une société. Pour aboutir à un résultat équitable, aucun des partenaires ne devrait connaître sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, ses dons naturels (tels que la force ou l'intelligence) ni même ses conceptions du bien ou ses tendances psychologiques particulières. Autrement dit, pour aboutir à un résultat équitable, les partenaires devraient se placer derrière un « voile d'ignorance » (Rawls, *op. cit.,* 38).

Il existe des méthodes plus informelles. Celle de Thomas Nagel repose sur la notion de prudence (Nagel, *The Possibility of Altruism*). Notre capacité à nous détacher de nos désirs ou de nos intérêts immédiats, qui nous permet de donner au futur la même importance qu'au présent, devrait aussi nous permettre de considérer de façon égale toutes les autres personnes ou de nous considérer comme une personne *parmi d'autres* qui n'a pas plus d'importance que les autres.

Il est supposé que ces *procédures* de mise à distance de soi-même (commune à toutes ces méthodes) devraient nous motiver à endosser des *principes* impartiaux. Ce n'est évidemment pas le cas. Ainsi, les procédures de réversibilité ou d'universabilité sont compatibles avec toutes sortes de principes égoïstes ou partialistes (agissant de façon égoïste à l'égard d'autrui, j'accepte qu'autrui agisse de la même façon à mon égard ; j'agis selon un principe qui privilégie mes proches et j'accepte que tout le monde agisse selon ce principe, etc. Gert, « Impartiality »). Il semble aussi que la méthode du voile d'ignorance n'exclut les choix partialistes qu'à condition de supposer que les contractants soient irrationnellement prudents (Ryan, « John Rawls et le contexte politique anglais », qui rejette toutefois cette objection). Quant au parallèle entre l'attitude à l'égard de son propre futur et à l'égard d'autrui, on peut tout simplement le contester dans son principe. Il est douteux que les mêmes capacités soient mobilisées dans nos attitudes prudentielles et dans nos façons de nous considérer comme une personne dont les intérêts n'ont pas plus d'importance que ceux de n'importe quelle autre (Frydman, *op. cit.*).

Bref, rien ne dit que, placés de ce point de vue neutre, objectif, détaché, impartial, nous n'en venions pas à percevoir l'importance des intérêts, sentiments, relations, engagements personnels et à endosser des principes moraux partialistes (Baron, *op. cit.* ; Piper, *op. cit.*).

Impartialité et impersonnalité

Parmi les principes moraux substantiels dits « impartiaux », le plus général est celui de l'égale considération de chacun. Mais toute la question est de savoir ce que « chacun » désigne. S'agit-il de « chacun » en tant qu'il possède des désirs et des intérêts ? C'est ainsi que Richard Hare interprète le principe d'impartialité, lequel nous demanderait, selon lui, d'accorder un poids égal aux désirs et aux intérêts de toutes les parties concernées (Hare, *Freedom and Reason,* 1963, 123). C'est aussi de cette façon que Peter Singer le comprend (*Questions d'éthique pratique*, 22-25). Singer ajoute que ce principe exclut de la délibération morale toute différence qui serait effectuée sur la base de caractéristiques telles que les capacités mentales ou physiques, la proximité affective, le sexe, la couleur, etc. Ce principe s'applique aux êtres humains, qui possèdent des intérêts, ainsi qu'aux animaux qui en ont également (Singer, *op. cit.*). L'interprétation de Hare ou Singer est utilitariste. Elle se distingue de l'interprétation utilitariste classique qui fait de la sensibilité (la capacité d'avoir des plaisirs et des peines) et non des intérêts, le critère d'application du principe.

A l'interprétation utilitariste du principe d'impartialité s'oppose l'interprétation d'inspiration kantienne, telle qu'elle est défendue dans la déontologie contemporaine, le contractualisme, l'éthique des droits. Selon cette interprétation, « chacun » veut dire individu « autonome » ou « rationnel », c'est-à-dire susceptible de se détacher de ses préjugés, de ses désirs et intérêts immédiats, de délibérer et de choisir sous sa propre autorité, de justifier publiquement ses décisions et ses actions (Hill Jr, *Autonomy and Self-Respect*, 44-45).

La focalisation utilitariste sur les plaisirs et les peines ou les intérêts introduit un élément d'impersonnalité, en ce sens que plaisirs, peines et intérêts sont susceptibles d'être conçus *indépendamment* des individus qui les éprouvent ou les possèdent et d'être agglomérés : d'où l'idée qu'un calcul des plaisirs et des peines n'est pas complètement absurde en principe, même s'il pose toutes sortes de problèmes techniques.

Un autre élément d'impersonnalité est introduit du fait que certains intérêts, plaisirs et peines ne peuvent être qu'*attribués* par un observateur extérieur, sans que l'être qui possède ces intérêts ou éprouve ces plaisirs ou ces peines puisse exprimer son opinion à ce sujet (dans le cas des tout jeunes enfants, des animaux, etc.). En réalité, cette *procédure* d'attribution peut être étendue à l'ensemble des êtres qui possèdent des intérêts ou sont susceptibles d'éprouver des plaisirs ou des peines.

Dans l'interprétation d'inspiration kantienne, le premier élément d'impersonnalité est exclu : on ne peut pas concevoir l'autonomie ou la rationalité *indépendamment* des individus. L'élément d'impersonnalité lié à la procédure d'évaluation

« externe » (que l'interprétation utilitariste est bien obligée de recommander pour les animaux au moins) semble aussi exclu dans l'interprétation d'inspiration kantienne puisqu'il serait incompatible avec l'autonomie des agents. Ces deux arguments pourraient suffire à donner raison à ceux qui estiment que l'interprétation utilitariste du principe d'impartialité s'oppose tellement à l'interprétation d'inspiration kantienne qu'elle devrait recevoir un nom différent. « Impartialité » devrait servir à qualifier l'interprétation d'inspiration kantienne ; « impersonnalité », l'interprétation de type utilitariste. Et affirmer, à la suite de John Rawls, que le « défaut de l'utilitarisme consiste à confondre l'impartialité avec l'impersonnalité » (*Théorie de la justice*, 219) revient au fond à dire que l'interprétation utilitariste du principe d'impartialité est irrecevable.

Il existe d'autres arguments, plus fréquemment utilisés, en faveur de cette distinction. Ainsi, l'idée que l'« individualité de l'individu » serait respectée dans les doctrines d'inspiration kantienne alors qu'elle ne le serait pas dans l'utilitarisme est assez souvent avancée (Williams, « Personne, caractère et morale », 231-232). Pour l'utilitariste, ce qui compte, ce qui peut avoir une valeur morale, ce sont les *conséquences*, les *états de choses* produits par nos actions et non ces actions elles-mêmes. Qu'un état de choses moralement bon ait été provoqué par telle action plutôt que telle autre n'a pas d'importance *morale* (ce qui ne veut pas dire que cela n'ait pas d'importance psychologique, sociale ou juridique). Il en va de même évidemment pour les auteurs de ces actions. Le fait qu'une action ait été accomplie par un tel plutôt que par un autre n'a pas d'importance morale. Du point de vue moral (c'est-à-dire de la valeur des états de choses), ce que l'un fait ou ne fait pas peut être *compensé* parce que l'autre fait ou ne fait pas, de la même façon disons qu'un individu peut compenser une perte de salaire par un gain au loto.

Dans les théories d'inspiration kantienne, il en va tout autrement. Ce qui compte, ce qui a une valeur morale, ce ne sont pas les conséquences, les états de choses (ou pas seulement), ce sont les *actions* que nous avons accomplies *personnellement* pour les provoquer. Dans ce genre de théorie, on ne peut pas mettre à mon crédit ou à mon débit les actions des autres. Mes mauvaises actions ne peuvent pas être *compensées* par leurs bonnes actions. Mon individualité en tant qu'auteur d'une action, responsable pour elle, n'est pas effacée dans l'« indifférenciation agrégative propre à l'utilitarisme » (Williams, « Personne, caractère et morale », 231-232). La focalisation sur l'*action* plutôt que sur les *états de choses*, propre aux théories d'inspiration kantienne, sauverait « l'individualité de l'individu » (Williams, *ibid.*).

L'idée que « l'individualité de l'individu » n'est pas respectée dans l'utilitarisme sous-tend un grand nombre d'autres objections à cette théorie morale. Dans l'interprétation de type kantien, « considération égale de chacun » signifierait « considération de la valeur *intrinsèque* de chacun » (Nagel, « La valeur de l'inviolabilité »). Mais, dans l'interprétation utilitariste, la formule signifierait plutôt « considération de la valeur de chacun dans la mesure de sa contribution à la maximisation du bien-être du plus grand nombre ». Présentée de cette façon, la version utilitariste du principe d'impartialité semble bel et bien « impersonnelle ». On peut ajouter qu'elle risque aussi de paraître particulièrement répugnante et que les chances de la faire reconnaître comme un principe « moral » sont faibles, étant donné qu'elle s'oppose à nos intuitions morales les moins controversées. Le problème, c'est que les avocats de l'utilitarisme n'ont jamais positivement défendu des conceptions dans lesquelles il était affirmé qu'il pouvait être juste ou bon de sacrifier un individu pour le plus grand bien-être du plus grand nombre, même s'ils ont utilisé toutes sortes d'exemples (destinés à mettre à l'épreuve nos intuitions ordinaires) qui pouvait le laisser croire (Blackburn, *op. cit.*, 190).

On peut, certes, analyser la solution proposée par Godwin au dilemme du sauveteur qui doit choisir entre Fénelon et sa servante comme l'expression du fait que l'utilitariste est disposé à admettre le sacrifice d'un individu pour le bien-être de la collectivité. Mais il est plus juste de le comprendre comme la tentative de proposer un critère de choix, aussi contestable soit-il, pour *sauver* quelqu'un sous certaines contraintes, du genre de celles que rencontrerait un médecin sur un champ de bataille. Au demeurant, ce sont généralement les critiques de l'utilitarisme qui ont élaboré les plus fameux exemples de sacrifices d'individus au profit de la collectivité (par exemple Nozick, *Anarchie, état et utopie*, 48).

Il ne faudrait peut-être pas ranger trop vite l'utilitarisme dans la catégorie des théories impersonnelles (par opposition à impartiales). D'après Derek Parfit, une théorie authentiquement impersonnelle endosserait une conception *réductionniste* de la personne. Elle ne ferait pas de l'individu une sorte d'élément métaphysique ultime (Parfit, *Reasons and Persons*). Mais la plupart des formes d'utilitarisme ne sont pas explicitement *réductionnistes*. Leur unité de base, c'est tout de même l'individu et ses désirs, ses préférences, ses intérêts. C'est bien pourquoi Parfit semble leur recommander de faire un effort pour être plus *impersonnelles*, c'est-à-dire plus réductionnistes, comme si elles ne l'étaient pas *assez* (Adams, « Should Ethics be more Impersonal ? »). C'est un programme qui a le mérite de nous faire douter de la valeur de cette sorte de nouveau lieu commun philosophique qui réserve l'impartialité aux conceptions d'inspiration kantienne et l'impersonnalité à *toutes* les formes d'utilitarisme. Il existe encore une autre façon d'affaiblir cette distinction. Elle est liée précisé-

ment au problème de la place que le point de vue partial ou subjectif peut occuper dans nos théories morales.

Faut-il être impartial ?

D'après certains philosophes, utilitaristes et kantiens se rejoignent en ce sens qu'il paraît impossible d'attribuer, dans leurs théories, une valeur *intrinsèque* (et non relative ou dérivée) à ce qui semble donner une signification à nos existences : nos engagements personnels, nos relations affectueuses avec nos proches, etc. (Williams, « Personne, caractère et morale », 232). En réaction à ces accusations, certains défenseurs de l'impartialité en morale essaient de montrer que leurs conceptions n'entraînent nullement ces conséquences. D'autres admettent que les exigences liées aux engagements personnels posent un problème et qu'il faut reconnaître la possibilité de conflits d'obligations, de valeurs ou de points de vue. D'autres, enfin, estiment qu'il est, en effet, impossible de faire une place aux engagements personnels dans la moralité. Les exigences de cette dernière sont bel et bien impartiales. Mais cela ne veut pas dire qu'elles doivent toujours avoir une priorité dans nos vies.

Autrement dit, trois formes de relation entre les exigences de l'impartialité et de la partialité peuvent être envisagées : 1) compatibilité ; 2) conflit ; 3) exclusion.

Compatibilité

Respecter le principe d'égale considération ne revient pas nécessairement à accorder exactement la même attention à tous. Je peux accorder la même considération à Bach et à Mozart sans être obligé d'écouter exactement la même quantité d'œuvres du premier et du second. De même, le fait que je considère également les intérêts de chacun ne m'oblige pas à accorder à tous exactement le même degré de sollicitude. Dans cet esprit, Susan Wolf fait observer que, du fait que les autres enfants n'ont pas moins de valeur objective que sa propre fille, il ne suit pas qu'elle devrait s'occuper de tous exactement de la même façon (Wolf, « Morality and Partiality », 1992, 245).

Des arguments d'inspiration kantienne reposant sur la division entre *devoirs parfaits* et *devoirs imparfaits* pourraient justifier ce genre de raisonnement. Si les devoirs parfaits sont ceux qui n'admettent « aucune exception en faveur de l'inclination » (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 95), les devoirs imparfaits seraient ceux qui pourraient en admettre. Les exemples traditionnels de devoirs imparfaits sont ceux de la bienfaisance ou de la charité. Ils sont souvent conçus de la façon suivante : le devoir est universel, en ce sens qu'il est un devoir pour tous et qu'il peut avoir n'importe qui pour objet, mais son allocation reste à la discrétion de chacun (O'Neill, « Duties and Virtues »). La division entre devoirs parfaits et imparfaits semble raisonnable. Alors que des prohibitions absolues telles que l'interdit de torturer (devoir parfait) semblent applicables par tout le monde, à l'égard de tout le monde, en même temps, des prescriptions de charité (devoir imparfait) ne peuvent pas être appliquées par la même personne à l'égard de tout le monde en même temps.

Cependant, les exigences du partialisme semblent aller au-delà de ce que les devoirs imparfaits recommandent. C'est une chose de dire qu'on ne peut pas aider tout le monde en même temps, dans les mêmes proportions. C'en est une autre d'affirmer qu'il faut d'abord s'aider soi-même ou ses proches. Il existe d'autres façons de concilier les exigences de l'impartialité et des relations personnelles. D'après La Folette, l'incapacité de cultiver des relations personnelles nous interdit d'être en mesure d'adopter un point de vue impartial. Nous serions incapables d'acquérir la moindre connaissance ou motivation morale si nous n'avions pas l'expérience de relations personnelles affectueuses. Ceux qui ne savent pas ou n'ont pas éprouvé une relation de ce genre (parce qu'ils n'ont pas reçu l'éducation appropriée, entre autres, ne semblent pas être en mesure d'établir des relations positives avec qui que ce soit, proches ou étrangers. Comment pourrions-nous adopter le point de vue de l'étranger si nous ne sommes même pas en mesure d'adopter celui de nos proches ? En fait l'adoption d'un point de vue impartial n'est rien d'autre que la généralisation à des étrangers d'attitudes dont nous avons fait l'expérience dans nos relations à nos proches. Inversement, des relations personnelles affectueuses ne peuvent prospérer que dans un contexte où certaines valeurs liées à la morale impartiale sont respectées. Dans un environnement où une forme d'égoïsme systématique orienterait toutes les conduites, les chances seraient faibles de développer des relations personnelles, au sens qui est habituellement donné à ce terme, c'est-à-dire affectueuses, généreuses, etc. Bref, pour La Folette, la moralité au sens impartial et les relations personnelles ne sont pas incompatibles. Elles se renforcent mutuellement (La Folette, « Personal Relationships »). Cette relation de renforcement mutuel exclut-elle les cas de conflit ? La question semble rester ouverte.

D'après Marcia Baron, ceux qui pensent qu'il existe un conflit entre les exigences de la morale impartiale et notre tendance à accorder une considération particulière à notre existence et à celle de nos proches confondent, en réalité, deux niveaux d'analyse : la procédure qui nous permet de choisir ou de justifier nos principes moraux et ces principes eux-mêmes. Il est évident, d'après elle, que nos procédures de justification doivent être impartiales. Mais rien ne nous interdit de penser qu'elles pourraient servir à justifier le privilège accordé à nos vies et à celles de nos proches (Baron, *op. cit.*). Mais toute la question est précisément de savoir si

cette procédure impartiale ne pourrait pas justifier à la fois des principaux partiaux et impartiaux, ce qui fait qu'au niveau des principes le conflit ne pourrait pas être évité.

Conflit

Chacun d'entre nous exprime des besoins, revendique la satisfaction de certains intérêts ou s'engage dans des projets personnels, parfois bizarres (faire le tour du monde à vélo, ériger une statue à sa propre gloire dans son jardin, etc.). Sous l'hypothèse de la rationalité, chacun a de bonnes raisons personnelles pour ces projets et ces revendications qu'on peut dire *relatives à l'agent*. Mais, dans l'ensemble de ces projets et revendications, un certain nombre possèdent une valeur telle que tout le monde a des raisons d'aider l'agent à les réaliser. Ces projets ou ces revendications sont justifiés par des *raisons neutres ou impersonnelles* dans les termes de Nagel (*Le point de vue de nulle part*, 197-226). Dans le vocabulaire déontologique de type légal, on pourrait dire que certains intérêts restent privés et ne créent aucune obligation de les satisfaire qui s'imposent à tous alors que d'autres intérêts créent des obligations de ce genre. L'opposition de Nagel est une traduction de cette idée dans le vocabulaire axiologique des raisons d'agir. Par exemple, mon désir de faire le tour du monde à vélo peut exprimer un intérêt de l'agent raisonnable, mais il ne peut pas, semble-t-il, être converti en raison neutre ou impersonnelle (c'est-à-dire valant pour tous) de m'aider à satisfaire ce désir. En revanche, mon désir d'éviter des souffrances terribles pourrait être converti en raison valant pour tous de m'éviter de souffrir.

Dans ses premiers écrits, Thomas Nagel semblait dire que les raisons morales étaient nécessairement de type neutre, impersonnel, impartial (Nagel, *The Possibility of Altruism*). Par la suite, il a défendu, semble-t-il, une idée assez différente puisqu'il a soutenu que certaines raisons relatives à l'agent pouvaient avoir une valeur morale (Korsgaard, « The Reasons We Can Share. An Attack on the Distinction between Agent Relative and Agent Neutral Values », 32). Dans l'ensemble de ces dernières, Nagel distingue les raisons d'*autonomie* (il s'agit en fait de préoccupations ou d'engagements personnels importants) et les *raisons déontologiques* qui imposent des limites à ce qu'on peut faire aux autres et à la façon dont on peut les traiter. Les raisons d'autonomie sont *optionnelles* et les raisons déontologiques ne le sont évidemment pas. Parmi ces raisons déontologiques, il y a, entre autres, « les obligations particulières qu'engendrent les promesses et les accords, les restrictions qui s'opposent au mensonge et à la trahison, les interdictions de violer divers droits individuels, le droit de ne pas être tué, blessé, séquestré, menacé, torturé, forcé à agir contre sa volonté, volé ; les restrictions s'opposant au fait d'imposer à quelqu'un certains sacrifices simplement comme des moyens d'arriver à une fin, et peut-être la revendication particulière d'immédiateté qui rend la détresse éloignée très différente de la détresse de celui qui se trouve dans la même pièce » (Nagel, *Le point de vue de nulle part,* 211). Nos seules raisons authentiquement neutres sont liées aux conséquences de nos actions telles qu'elles peuvent être évaluées d'un point de vue impersonnel ou impartial. Mais nos raisons optionnelles ou déontologiques, elles, sont relatives à l'agent. Dire que ces dernières peuvent posséder une valeur morale revient à affirmer que le point de vue neutre, objectif, impartial n'et pas le seul point de vue moral ou que le point de vue engagé, subjectif, partial n'est pas nécessairement non moral. En réalité, notre vie morale est caractérisée par un conflit, ou une tension au moins, entre un point de vue *objectif*, qui s'exprime dans l'existence de ces raisons neutres de type conséquentialiste et un point de vue *subjectif* qui s'exprime dans ces raisons relatives à l'agent, qu'elles soient optionnelles ou déontologiques.

À première vue la valeur de l'argument semble dépendre du crédit qu'on est disposé à accorder à la division raisons neutres - raisons relatives à l'agent ou à d'autres du même genre (Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, 14). Certains semblent penser qu'elle n'est pas vraiment pertinente (Korsgaard, *op. cit.*). Mais il ne doit pas être impossible de détacher l'idée qu'il existerait un conflit d'obligations entre des exigences morales objectives et subjectives de cette distinction contestée entre raisons neutres et raisons relatives à l'agent.

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas grand-chose, dans les thèses de Thomas Nagel, qui pourrait satisfaire les amis du « partialisme ». Ces derniers n'admettront probablement pas que, ce qu'ils appellent des « relations personnelles » à valeur morale, soit présenté, au fond, comme des relations orientées par des obligations particulières, du genre de celle que nous avons à l'égard des personnes avec qui nous avons passé un accord ou à qui nous avons fait une promesse, ou du genre de celles qui sont liées à un rôle social (tel que juge, médecin, grand-père, etc.). Cela laisserait supposer qu'il n'y a absolument aucune différence entre un grand-père qui se comporte affectueusement à l'égard de son petit-fils parce que les obligations liées au rôle de grand-père le demandent et un grand-père tout simplement affectueux.

Bernard Williams estime que, dans ces domaines, il faut éviter d'avoir une *raison* de trop. Celui qui, placé dans la situation douloureuse où il ne peut sauver qu'une personne, sauve sa femme, n'a pas besoin de justification supplémentaire (« J'ai choisi de la sauver *parce que* c'était ma femme, etc. », Williams, « Personne, caractère et morale », 249-250). Dire qu'une relation personnelle doit être corrélative d'une obligation particulière pour être bonne revient, au fond, à exiger une

justification dont elle n'a pas besoin. Est-ce si sûr cependant ? N'y a-t-il pas des situations dans lesquelles une justification de ce genre ne serait pas de trop ? Est-il si évident, par exemple, que le capitaine d'un navire en détresse qui sauverait sa femme de préférence à d'autres passagers n'aurait nullement besoin d'une justification ? (Fried, *An Anatomy of Values*, 227).

Exclusion

Certains philosophes estiment que les exigences de l'impartialité et celles du souci pour soi-même et ses proches sont incompatibles. Mais ils refusent de considérer qu'il pourrait exister un conflit permanent à l'*intérieur* d'un même système moral (sa cohérence serait menacée). Ils nous demandent donc de choisir. Ou bien nous pensons que les critiques de l'impartialisme ont raison et nous devons adopter des théorie morales *différentes* (des éthiques de la sollicitude, par exemple). Ou bien nous pensons qu'ils ont tort et nous devons rejeter le partialisme sous toutes ses formes en tant que système moral.

Susan Wolf semble penser que telle est bien l'alternative qui se présente en philosophie morale. Étant donné que la moralité ne peut être caractérisée autrement que comme un système impartial, il faut exclure de la moralité ce qui ne relève pas de l'impartialité. Cependant, il n'en résulte pas que nous devons nous conformer à la moralité. Certaines considérations non morales ne sont pas plus déraisonnables que les exigences morales. Il n'y a aucune raison de toujours donner la priorité aux exigences morales, c'est-à-dire à l'impartialité (Wolf, *op. cit.*).

C'est une thèse assez séduisante. Elle a le désavantage, cependant, d'exclure de la moralité l'un de ses traits les moins controversés : ce qu'on appelle son *autorité*, c'est-à-dire sa priorité sur d'autres considérations.

L'un des acquis principaux de la discussion qui tourne autour du problème de l'impartialité en philosophie morale est qu'il convient de distinguer le *point de vue* impartial (ou les *procédures* impartiales) et les *principes* impartiaux substantiels. Les seconds ne peuvent pas être dérivés logiquement des premiers. Il se peut que, placés d'un point de vue impartial ou utilisant des procédures impartiales, nous en venions à endosser des principes moraux substantiels qui accordent une priorité à nos engagements ou à nos relations personnelles. D'autres aspects de la discussion n'aboutissent pas à des conclusions aussi claires (dans l'état présent du débat). Il n'est pas toujours facile de savoir si les critiques de l'impartialisme en morale argumentent en faveur de la compatibilité, du conflit interne ou externe (exclusion) entre les exigences de l'impartialité et des considérations de type partialiste. Il y aurait sans doute des choses à améliorer de ce point de vue.

Les arguments les plus catastrophistes contre l'impartialisme ne sont guère convaincants. Il n'y a aucune raison décisive, par exemple, de supposer qu'elle implique une aliénation morale désastreuse. Si pathologie il y a, elle est probablement moins du côté de ceux qui parviennent à se juger eux-mêmes et leurs proches de façon neutre et détachée, que du côté de ceux qui sont absolument incapables de le faire. Il n'existe probablement plus beaucoup de philosophes qui défendent l'idée qu'il n'existe aucun contexte dans lequel les considérations de type partial ne doivent pas être prises en compte (sous le coup des critiques féministes, entre autres). Mais cela ne constitue pas une réponse à la question de savoir si adopter une attitude partiale raisonnable dans certains contextes revient à abandonner le point de vue moral ou pas.

► ADAMS R. M., « Should Ethics be More Impersonal ? », *Philosophical Review*, 98, 1989, 439-484. — BAIER K., *The Moral Point of View*, Ithaca, NY, Cornell Univ. Press, 1958. — BARON M., « Impartiality and Friendship », *Ethics*, 101, juillet 1991, 836-857. BECKER L. C, « Impartiality and Ethical Theory », *Ethics*, 101, 1991, 698-700. — BLACKBURN P., *L'éthique. Fondements et problématiques contemporaines*, Saint-Laurent, Québec, ERPI, 1996. — COTTINGHAM J., « Ethics and Impartiality », *Philosophical Studies*, 43, 1983, 83-99 ; « Partiality, Favouritism and Morality », *The Philosophical Quarterly*, 36, 144, 1986, 356-373. — DOUBLE R., « Morality, Impartiality and What We Can Ask of Persons », *American Philosophical Review*, 36, 2, avril 1999, 149-158. — FRIED C., *An Anatomy of Values*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1970. — FRYDMAN M., « The Impracticality of Impartiality », *The Journal of Philosophy*, 1989, 645-656. — GERT B., « Impartiality », dans *Morality*, Oxford Univ. Press, 1988, chap. V. — GODWIN W., *An Inquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, 1re éd., 1793. — GRUEN L., « Must Utilitarians be Impartial ? », in JAMIESON D. éd., *Singer and his Critics*, Oxford, Basil Blackwell, 1999, 129-149. — HARE R. M., *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1983. — HILL T. E. Jr, *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991. — HUME D., *Enquête sur les principes de la morale* (1751), trad. P. Baranger & P. Saltel, GF, Flammarion, 1991. — KAGAN S., *The Limits of Morality*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1989. — KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. V. Delbos, revue par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1987. — KEKES J., « Morality and Impartiality », *American Philosophical Quarterly*, 184, 1981, 295-303. — KORSGAARD C., « The Reasons We Can Share : An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values », in PAUL E. F., MILLER F. D. & PAUL J., éd., *Altruism*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993, p. 24-51. — LA FOLETTE H., « Personal Relationships », in SINGER P. éd., *A Companion to Ethics*. Oxford, Basil Blackwell, 1993, 327-332. — NAGEL T., *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1978 ; *Le Point de vue de nulle part* (1986), trad. Sonia Kronlund, Combas, L'Éclat, 1993 ; « La valeur de l'inviolabilité », *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1994, 149-166 ; *The Last Word*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1997. — NOZICK R., *Anarchie, état et utopie*, 1974, trad. E. d'Auzac de Lamartine, révisée par P. E. Dauzat,

Paris, PUF, 1988. — O'NEILL O., « Duties and Virtues », in PHILIPPS GRIFFITHS A. éd., *Ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993, 107-120. — PARFIT D., *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984. — PIPER A, « Moral Theory and Moral Alienation », *The Journal of Philosophy*, 1987, 102-118. — PLATON, *Euthyphron*, trad. L. A. Dorion, GF, Flammarion, 1997. — RAILTON P., « Alienation, Consequentialism and the Demands of Morality », in RACHELS J., *Ethical Theory*, 2, Oxford, Oxford Univ. Press, 1998, 222-255. — RAWLS J., *Théorie de la justice* (1971), trad. C. Audiard, Paris, Le Seuil, 1987. — RYAN A., « John Rawls et le contexte politique anglais », *Critique*, 505-506, juin-juillet 1989, 481-497. — SCHIFFLER S., *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1994. — SINGER P., *Questions d'éthique pratique* (1993), trad. M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997. — SMITH A., *Théorie des sentiments moraux* (1759), trad. M. Biziou, C. Gautier, J.-F. Pradeau, Paris, PUF, 1991. — STOCKER M., « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories », *Journal of Philosophy*, 1976, 453-466. — WILLIAMS B., « Une critique de l'utilitarisme », in SMART J. J. C., WILLIAMS B., *L'utilitarisme. Le pour et le contre* (1973), trad. H. Poltier, Genève, Labor & Fides, 1997, 73-135 ; *L'éthique et les limites de la philosophie* (1985), trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990 ; « Personne, caractère et morale » dans *La fortune morale*, trad. J. Lelaidier, Paris, PUF, 227-251. — WOLF S., « Morality and Partiality », *Philosophical Perspectives*, 6, 1992, 243-259.

Ruwen OGIEN

→ *Conséquentialisme ; Déontologisme ; Égoïsme ; Féministe (Éthique) ; Hume ; Justice ; Kant ; Méta-éthique ; Rawls ; Sidgwick ; Utilitarisme.*

IMPÉRATIFS

Les impératifs, les prescriptions et leur logique

Il existe indéniablement une classe d'actes de langage ou d'expressions que l'on peut appeler des « prescriptions ». On les appelle ainsi parce que leur rôle est de prescrire ou de diriger les actions et les conduites. Cela implique que personne ne peut donner sincèrement son assentiment à une prescription sans être disposé à s'y soumettre ou sans souhaiter que d'autres s'y soumettent. Les prescriptions exprimées à l'impératif sont bien évidemment les membres les plus représentatifs de cette classe. Le fait qu'un bon nombre de langues disposent d'un mode grammatical spécifique réservé à ce genre d'acte de langage montre que leurs usagers leur assignent un rôle particulier. Nous ne devons pas pour autant supposer, ni que les impératifs sont le seul et unique genre de prescription, ni que tous les impératifs se ressemblent sous tous leurs aspects. On peut recourir au mode impératif pour exprimer des ordres militaires et des requêtes polies, pour formuler des instructions pour l'utilisation des sèche-cheveux, pour expliquer comment faire cuire une omelette ou trouver la maison d'un ami, pour exprimer des suppliques, des prières, et tout autre genre d'acte de langage prescriptif. Le plus souvent, les actes de langage de ce type consistent à dire à quelqu'un *de* faire quelque chose et non à dire à quelqu'un *qu'*il en est ainsi. Cela s'applique même au cas des prières, où le locuteur n'a ni le pouvoir, ni l'autorité nécessaire à leur exécution et se trouve donc dans une position de subordination. Même dans ce cas, celui qui prie doit dire à Dieu ce qu'il lui prie de faire.

Tous ces actes de langage et ces expressions ont quelque chose en commun : lorsqu'un assentiment sincère leur est accordé, il est par là même requis que la personne à qui il incombe de faire ce qu'on lui dit de faire le fasse vraiment. Nous pouvons appeler une telle personne le « chargé ». Il faut la distinguer non seulement de la personne à qui l'impératif est adressé, mais également du référent du sujet de la phrase impérative, qui peut être aussi bien une personne qu'une chose. Il se peut très bien qu'elles soient toutes différentes. C'est le cas lorsque le commandant du bataillon ordonne à son adjudant que le bataillon se mette en marche à huit heures (R. M. Hare, « Philosophy of language in ethics »).

Il y a des différences notables entre les actes de langage impératifs. Ces différences ont trait à la relation entre le locuteur et le « chargé » *(incumbent)*, le but envisagé, le type de situation, la présence ou au contraire l'absence de pouvoir exécutif ou de menace de punition, ainsi qu'à de nombreuses autres caractéristiques. À l'inverse de certains, il faut se garder de supposer que ces actes de langage ne relèvent pas du même genre pour cette seule raison qu'ils diffèrent quant à l'espèce. Nous pouvons distinguer les animaux des végétaux et des minéraux, mais nous pouvons également distinguer les piverts à petites taches des piverts à grosses taches.

Une autre supposition courante et tout aussi trompeuse est que *tout* acte de langage est un impératif ou tout au moins une prescription à partir du moment où la réponse appropriée consiste en une action. Mais il y a de nombreux propos qui, lorsqu'ils sont associés à certaines dispositions stables, mènent à l'action. Si, par exemple, Madame dit à sa femme de ménage « L'escalier est sale », il est probable que la femme de ménage le nettoiera. Mais c'est parce qu'elle a une disposition stable (suite à un « ordre stable » de sa patronne) à nettoyer l'escalier lorsqu'il est sale. Si elle n'avait pas cette disposition ou si elle ignorait complètement cet ordre stable, elle pourrait ne pas le nettoyer. Elle pourrait très bien admettre que l'escalier est sale et ne rien faire du tout. Pour savoir qu'il lui incombe de nettoyer l'escalier, elle doit avoir accepté la prescription générale préalable selon laquelle elle doit nettoyer l'escalier quand il est sale. En revanche, si Madame dit « Nettoyez l'escalier », la femme de ménage ne peut, si elle comprend les mots qu'on lui dit, donner sincèrement son assentiment et ne pas nettoyer

l'escalier *(ibid.)*. Dans ce cas de figure, aucune disposition n'est nécessaire.

Nous devons également nous garder de penser qu'il faut identifier les impératifs à la classe des actes de langage dont le but est d'*amener* quelqu'un à faire ce qui est spécifié par l'acte de langage. Nous pourrions appeler cela la théorie de la « poussée verbale » du sens des impératifs. De nombreux genres d'actes de langage, et même de simples constatations, peuvent être utilisés pour amener les gens à faire des choses (comme dans notre exemple de l'escalier sale). Les impératifs peuvent même être utilisés pour *amener* les gens à faire le contraire de ce qu'on leur *dit* de faire. C'est le cas du maître d'école sadique qui demande à ses élèves de se tenir tranquille en son absence de manière à ce qu'il puisse avoir une excuse pour les punir lorsqu'ils désobéiront, conformément à son intention *(ibid.)*.

Les philosophes ont été conduits à commettre cette erreur (qui a également contaminé la philosophie morale) par un usage imprécis de l'expression « pragmatique » (C. L. Stevenson, 1945, chap. 3). On a recouru à cette expression pour désigner les deux genres d'actes qu'Austin avait pris soin de distinguer, à savoir l'illocutionnaire et le perlocutionnaire : ce que nous faisons *en* disant quelque chose *(in locutione)* et ce que nous faisons ou essayons de faire *par le fait* que nous le disons *(per locutionem)* (J. L. Austin, 1970, chap. 8). Une imprécision similaire a régné chez certains disciples de Wittgenstein qui parlent de l'« usage » des expressions sans distinguer l'usage qui en est fait pour dire certaines choses ou communiquer une certaine signification, de l'usage qui en est fait pour atteindre certains buts. La signification des impératifs est déterminée par le premier genre d'usage et non par le deuxième. De même, aux échecs, le coup qui consiste à bouger sa tour pour menacer la reine de son adversaire doit être distingué du « coup » (à supposer que le terme s'applique à ce cas) consistant à entamer sa concentration en bougeant bruyamment sa pièce ou en faisant des grimaces. C'est seulement dans le premier cas qu'il y a un coup au jeu d'échec (R. M. Hare, 1951, 1972).

Une phrase ne peut être utilisée pour effectuer un acte de langage que si elle contient, séparément ou non, certaines caractéristiques (Hare, 1989). Premièrement, elle doit spécifier quel *genre* d'acte de langage est effectué (s'il s'agit, par exemple, d'un impératif ou de l'énonciation d'un état de choses). Le mode grammatical est le moyen le plus courant d'indiquer cela. C'est pourquoi il est opportun de parler ici de « tropique » (du mot grec qui désigne le mode grammatical) pour désigner cette caractéristique des phrases. De nombreuses langues possèdent une forme verbale distincte ou une particule spécifique, c'est-à-dire un affixe (en général un suffixe) propre à l'impératif ; mais une langue serait sérieusement désavantagée si elle n'indiquait, *d'une manière ou d'une autre*, si le locuteur affirme quelque chose ou s'il formule une demande. Deuxièmement, si l'acte de langage consiste en un énoncé, la phrase qui l'exprime doit inclure une spécification de *ce* qui est énoncé et, s'il s'agit d'une demande, une spécification de *ce* qui est demandé. Par exemple, dans la demande « Fermez la porte », le mode grammatical montre qu'il s'agit d'un impératif et le reste de la phrase indique ce qui est demandé en particulier. On a eu recours au terme « locutif » *(phrastic)* pour parler de cette caractéristique des phrases (Hare, 1952, p. 18). Une phrase déclarative ou indicative pourrait avoir la même locutivité mais une tropique indicative. C'est le cas de « Vous fermerez la porte ». Troisièmement, mais cela est plus controversé, il y a des caractéristiques des phrases qui montrent que le locuteur souscrit à ce qu'il dit. C'était la fonction de la « barre du jugement » de Frege, malencontreusement appelée « signe d'assertion » (1891). Wittgenstein a maintenu, à tort, que ce signe était « logiquement dépourvu de sens » (*Tractatus logico-philosophicus,* 1921, 4.442 ; *Investigations philosophiques,* 1953, sect. 21 *sq.*). On a appelé le signe de souscription le « neustique » et on ne l'a pas toujours distingué, comme on le devrait, de la tropique (Hare, 1952, p. 18, corrigé *in* Hare, 1971 *b*, p. 21 *sq.*). La convention linguistique habituelle est que l'on souscrit à ce qu'on dit, à moins d'indications contraires. Les énonciations auxquelles on ne souscrit pas sont de deux types. Il y a le cas de l'*enchâssement* d'une phrase, soit par des guillemets, soit dans une clause introduite par « que » ou dans une autre clause subordonnée. Il y a également le cas de la *mimesis* où il est évident que le locuteur « imite » ce que quelqu'un d'autre a dit ou pourrait dire, sans y souscrire lui-même (je dois cette terminologie à J. Jack). Le paradigme de la *mimesis* est le fait de jouer sur scène. L'acteur n'est pas tenu responsable de ce qu'il dit. En plus de ces moyens de suspendre la souscription, nous avons des moyens de nous y engager positivement. C'est le cas des signatures sur les chèques et autres documents, des serments donnés dans les cours de justice (« Je jure de... ») et autres signes du même genre.

Contrairement à ce qu'a soutenu Wittgenstein, de tels signes ne sont pas dépourvus de signification et la raison est que nous devons savoir si les locuteurs souscrivent ou non aux mots qu'ils prononcent. Si Wittgenstein avait lui-même placé un tel signe en exergue des remarques des *Investigations philosophiques* qui expriment *ses propres* opinions et s'était abstenu de le faire pour celles de son interlocuteur éventuel, nous serions moins dans l'embarras pour déterminer ce qu'elles étaient.

Il nous faut enfin un quatrième signe, à savoir le signe que ce qui est dit est bien *tout* ce qui est dit, mais il n'est pas pertinent pour notre propos (Hare, 1989, 31 *sq.*).

Cette articulation des parties ou fonctions des phrases nous montre qu'il y a au moins une partie

des actes de langage impératifs, la locutivité, qui est soumise aux règles de la logique. Elle y est soumise précisément parce qu'elle est commune aux impératifs et aux énoncés et que ces derniers y sont soumis. Ceci apparaîtra sans doute plus clairement si l'on reformule un impératif en termes de la requête ou de l'ordre selon lequel il faut rendre un énoncé vrai. Au lieu de dire « Fermez la porte », on pourrait dire « Faites en sorte que la porte soit fermée ». Si nous disions « Faites en sorte que la porte soit à la fois fermée et non fermée », nous nous contredirions de manière aussi flagrante que si nous disions « La porte est à la fois fermée et non fermée ».

Si nous pouvons montrer que certains impératifs peuvent être appelés « autocontradictoires », nous pouvons commencer à mettre au point une logique des impératifs et des prescriptions. Il n'est pas nécessaire pour cela de soutenir qu'il peut y avoir des *inférences* qui prennent des impératifs pour prémisses et pour conclusions, bien que, s'il peut y avoir une contradiction entre des actes de langages impératifs, il y aura au moins un genre d'inférence possible. Par exemple, s'il est autocontradictoire de dire « Fermez la porte et ne la fermez pas », nous pouvons en un sens « inférer » « Ne laissez pas la porte ouverte » à partir de « Fermez la porte ». Mais, comme nous le verrons, il n'est pas nécessaire de parler d'inférences impératives pour exposer la logique des prescriptions pour les besoins de la philosophie morale. Il nous suffira pour cela de pouvoir montrer les *inconséquences* impliquées dans ce que quelqu'un dit.

La logique des impératifs ne se réduit pourtant pas à la logique de la locutivité. Le travail de Searle a montré qu'il peut y avoir une « logique illocutionnaire » qui rend compte d'actes de langages de genres divers, impératifs compris, et que cette logique doit contenir une référence à ce que nous appelons la tropique et la neustique (Searle & Vanderveken, 1985. Il semble néanmoins que Searle épouse toujours une forme de la théorie de la « poussée verbale » ; cf. p. 22 et 52). Ce qu'il appelle la « dénégation illocutionnaire » est un genre de négation de la neustique et a une importance logique (Searle, *op. cit.,* 4). Les tropiques ont également un effet sur la logique. Par exemple, nous pouvons inférer « Vous ne resterez pas ici » à partir de « Vous vous en irez », mais pas à partir de « Allez-vous-en ».

Ceux qui pensent que les impératifs peuvent être gouvernés par la logique ont fait toutes sortes de propositions visant à déterminer ce à quoi la logique des impératifs devrait ressembler. Le problème crucial irrésolu à ce jour est de savoir jusqu'à quel point la logique des impératifs est isomorphe à la logique standard des propositions indicatives ou déclaratives. Nous n'aurons pas le temps ici de les considérer toutes. Nous pouvons commencer par mentionner et rejeter quelques-uns des arguments supposés montrer que la logique des impératifs et la logique des indicatifs sont radicalement différentes.

Un premier argument consiste à montrer que la disjonction se comporte différemment dans les deux cas. Par exemple, on a prétendu qu'à partir de « Vous posterez la lettre », on pouvait dériver « Vous posterez la lettre ou vous la brûlerez », mais qu'à partir de l'impératif « Postez la lettre », on ne pouvait dériver « Postez la lettre ou bien brûlez-la » (A. Ross, 1944, p. 38 ; B. A. O. Williams, 1965, p. 32). On peut montrer que cet argument est erroné en recourant à la théorie gricéenne des implicatures conversationnelles (Grice, 1961 ; Hare, 1967). On peut dériver « Postez la lettre ou bien brûlez-la » à partir de « Postez la lettre » dans la mesure où l'on ne peut satisfaire le deuxième impératif sans satisfaire également le premier, mais ce n'est pas parce que l'on satisfait le premier que l'on satisfait nécessairement le deuxième. Il est donc particulièrement trompeur du point de vue conversationnel d'énoncer le premier si nous voulons que le deuxième soit satisfait. C'est une règle générale de la conversation que de ne pas dire quelque chose de plus faible lorsque nous sommes en position de dire quelque chose de plus fort, et la différence est importante. Cela s'applique également aux énoncés factuels. Il serait trompeur de dire « Il a posté la lettre ou il l'a brûlée » si nous pouvons dire « Il a posté la lettre ».

Une « logique de la satisfaction » comme celle du paragraphe précédent est la « logique des impératifs » la plus simple et probablement la plus commode, mais la question de savoir si elle conduit à des inconsistances reste ouverte. Elle suffit aux usages les plus simples de la philosophie morale (voir *infra*). Elle est isomorphe à la logique indicative usuelle (pour une autre proposition intéressante mais inacceptable, voir A. J. P. Kenny, 1965, et Hare, 1969). Pour que le raisonnement moral soit correct, la logique de la satisfaction requiert que nous évitions les prescriptions qui ne peuvent logiquement être satisfaites conjointement au vu des particularités de la situation dans laquelle elles sont formulées.

Un autre argument auquel on recourt ordinairement pour montrer que la logique des indicatifs diffère de la logique des impératifs est que la loi du tiers-exclu est valide pour les premiers mais pas pour les seconds. Ce doit être logiquement le cas que, soit la porte est fermée, soit elle n'est pas fermée ; mais je n'ai à ordonner, ni « Fermez la porte », ni « Ne fermez pas la porte ». Je peux sans offenser la logique ne rien dire du tout à propos du fait que la porte doit être fermée ou non. Je peux, également sans offenser la logique, dire « Vous pouvez fermer la porte ou ne pas la fermer, c'est comme vous voulez ».

Cet argument peut reposer sur deux confusions. La première est la confusion entre deux sens de « Vous devez fermer la porte » : *1)* le sens

auquel il équivaut à l'impératif « Fermez la porte », émis dans ces mots-là par le locuteur ; *2)* le sens auquel on *rapporte* qu'un tel impératif a été émis par quelqu'un d'autre (un commandant en chef, par exemple). Au second sens, si ce commandant en chef n'a ni ordonné qu'on ferme la porte, ni ordonné qu'on ne la ferme pas, alors vous ne devez ni fermer la porte, ni ne pas fermer la porte. Mais au premier sens, il n'y a rien d'intermédiaire entre « Fermez la porte » et « Ne fermez pas la porte » que le locuteur puisse *ordonner* de faire. Il peut bien évidemment *autoriser* que la porte soit fermée ou bien *autoriser* que la porte ne soit pas fermée. Il pourrait exprimer ces permissions en disant « Vous pouvez fermer la porte » ou « Vous pouvez vous dispenser de fermer la porte » et il pourrait très bien dire ces deux choses sans se contredire. Mais cela vaut également pour l'indicatif. Il peut dire « La porte peut être fermée » et « La porte peut ne pas être fermée ». La loi du tiers-exclu ne permet pas d'écarter cette possibilité. Pour comprendre cela, il est utile de remarquer que le « carré des oppositions » qui vaut pour la logique modale ordinaire et pour la théorie de la quantification, vaut également pour les phrases du genre « Vous devez... », prises au deuxième sens mentionné ci-dessus mais pas au premier. Prise dans son deuxième sens, « Vous devez fermer la porte » est la *contraire* de « Vous devez vous abstenir de fermer la porte ». Il se peut qu'aucun de ces ordres n'ait été donné. Mais prise dans son premier sens, « Vous devez fermer la porte » (c'est-à-dire « Fermez la porte ») est la *contradictoire* de « Vous devez vous abstenir de fermer la porte ». Le locuteur qui doit donner des instructions déterminées quant au fait que la porte doit être fermée ou non, doit dire l'une ou l'autre chose. Le fait qu'il puisse dire « Vous pouvez fermer la porte ou non, c'est comme vous voulez » ne montre pas plus que ces énoncés ne sont pas des contradictoires, que le fait qu'il puisse dire « La porte peut être fermée ou peut ne pas l'être, je n'en sais rien » ne montre que les énoncés « La porte est fermée » et « La porte n'est pas fermée » ne sont pas des contradictoires.

Il y a une autre confusion qui peut mener à cet argument fautif. C'est la confusion entre les phrases impératives et les phrases *normatives* qui expriment des *modalités déontiques*. Il est tout à fait courant de penser que « doit » a la même signification que l'impératif. *Il y a* un carré des oppositions pour les modalités déontiques, de même que pour les modalités aléthiques ordinaires et les modalités causales, épistémiques et logiques. « Vous devez... » est bien la contraire et non la contradictoire de « Vous ne devez pas... » (c'est-à-dire de « Votre devoir est de ne pas... »). La confusion de l'impératif et des modalités déontiques est l'une des causes de l'erreur consistant à dire qu'il y a un carré des oppositions pour les impératifs simples ; autrement dit que « Fermez la porte » n'est pas la contradictoire de « Ne fermez pas la porte » mais son contraire. La relation entre les impératifs et les modalités déontiques présente certaines analogies avec la relation entre les énoncés indicatifs ordinaires et les modalités ordinaires du genre que nous venons de considérer (Hare, 1981, 23 ; Fisher, 1962). Dans la plupart des systèmes standard de logique déontique, il existe des axiomes ou des théorèmes répondant aux genres suivants (nous utiliserons la notation polonaise, avec « *L* » pour « Il est nécessaire que » et « *M* » pour « Il est possible que ») :

CLpp (s'il est nécessaire que *p*, alors *p*)

et *CpMp* (si *p*, alors il est possible que *p*).

Si nous avons recours à la même notation polonaise pour la logique déontique et impérative, avec « *O* » pour « Il faudrait faire en sorte que », « *P* » pour « Il est permis de » (défini d'ordinaire comme « *NON* », c'est-à-dire comme « Il n'est pas obligatoire de ne pas... ») et « *F* » pour l'impératif tropique « Faisons en sorte que », nous aurons alors des axiomes similaires, c'est-à-dire, en logique déontique :

COpFp (s'il faut faire en sorte que *p*, alors faisons en sorte que *p*)

et *CFpPp* (si l'on doit faire en sorte que *p* (impératif), alors il est permis de *p*).

On remarquera que nous avons dû altérer la forme de la subordonnée introduite par « si » dans la dernière phrase afin de donner son équivalent dans la langue ordinaire, la raison étant que les impératifs ne peuvent figurer dans ces subordonnées. Cela indique une difficulté pour la logique impérative sur laquelle nous reviendrons plus loin. Notons néanmoins pour l'instant que les deux derniers axiomes sont similaires aux deux premiers quant à leur forme, la différence étant que dans les deux derniers, la lettre de phrase *p* des deux premiers est remplacée par un impératif « *Fp* ». Du remplacement de toutes les lettres de phrases indicatives de la logique modale ordinaire par des impératifs, il résulterait une logique déontique, formellement isomorphe à la logique modale ordinaire et semblable à mon langage moral « sacré » ou « angélique », par exemple à un langage utilisé par des êtres qui ne prescriraient jamais qu'ils devraient faire ce qu'ils ne doivent pas faire et qui prescriraient toujours qu'ils devraient faire ce qu'ils doivent faire (Hare, 1963, 73-75). Comme je l'avais déjà expliqué à l'époque, le langage humain n'est pas conforme à une logique aussi austère. Ce langage austère présente néanmoins un certain nombre d'attraits pour le logicien. Nous y reviendrons lorsque nous aurons à expliquer la relation entre les jugements normatifs (c'est-à-dire moraux) et les impératifs.

Comme nous l'avons vu, les impératifs ne peuvent figurer ni dans des subordonnées introduites par « si », ni dans de nombreuses autres subordon-

nées. Ils peuvent néanmoins figurer dans l'une des deux moitiés d'une phrase composée, conjonctive ou disjonctive, formée à l'aide de « et », « mais » ou « ou ». Mais il n'est pas certain que dans de telles phrases impératives composées, ces conjonctions aient le même sens que dans les phrases indicatives ordinaires. Il est probable qu'elles aient le même sens dans un grand nombre de cas, mais, tout comme dans la logique indicative ordinaire, il existe également des usages irréguliers de ces conjonctions. Par exemple, « Il a mis son parachute et a sauté » n'est pas plus commutatif que « Mettez votre parachute et sautez ». Cela donnerait « Il a sauté et a mis son parachute » dans le premier cas et « Sautez et mettez votre parachute » dans le deuxième. Dans le cas des deux modes grammaticaux, nous devons nous accommoder de telles anomalies.

La mise à l'index des impératifs dans les subordonnées présente néanmoins une difficulté plus sérieuse. Nous verrons plus tard qu'une critique courante de l'interprétation prescriptiviste du langage moral, qui vaut également pour l'interprétation en termes d'actes de langage, consiste à faire valoir que les phrases morales peuvent figurer dans des subordonnées relatives mais que les expressions performatives comme « Je recommande par la présente que... » ne le peuvent. Les deux difficultés sont analogues. Quoi qu'il en soit, acceptons pour le moment que les impératifs ne puissent avoir leur place dans les subordonnées. La raison de cette différence entre les deux modes semble être liée au fait que bien qu'il faille distinguer la tropique (ou signe du mode) du neustique (ou signe de souscription), il est plus difficile de les séparer dans le cas des impératifs. Par conséquent, de même que les neustiques ne peuvent être enchâssés (ils gouvernent des phrases complètes), il est difficile d'enchâsser la tropique impérative. Il semble que les subordonnées introduites par « si » dans les phrases où le verbe principal est à l'impératif – ce qui est courant – aient en général une tropique indicative. Par exemple, dans « Si vous sortez, prenez votre imperméable », la subordonnée qui doit être détachée si quelqu'un doit agir en se conformant à ce conseil est « Je vais sortir » (à l'indicatif). Nous pouvons par la suite effectuer une inférence par *modus ponens* : « Si je sors, je prends mon imperméable. Je vais sortir. Je prends donc mon imperméable. »

Ces considérations ne sont pas sans rapport avec la question non résolue de savoir si nous pouvons mêler les indicatifs et les impératifs dans la même inférence et comment nous le pouvons. Il semble que cela soit possible, comme dans l'exemple que nous venons de donner. C'est le cas de l'inférence suivante (à première vue valide) utilisant des impératifs *non* mêlés qui est plus délicat : « Si vous sortez, prenez votre imperméable. Sortez. Donc prenez votre imperméable. » Comme Alf Ross (1994) l'a fait remarquer, elle est en fait invalide. On considère en général qu'il ne peut y avoir d'inférence dont les prémisses seraient exclusivement indicatives et les conclusions impératives, mis à part des inférences triviales comme celle de « Tous les chats sont des mammifères » à « Si vous tuez un chat, tuez un mammifère » (voir, p. ex. Poincaré, 1913, 225 ; Popper, 1948, 154 ; et Hare, 1952, 30 *sq.*). De nombreux philosophes moraux ont étendu cette mise à l'index des inférences indicativo-impératives au cas des inférences d'énoncés non moraux à des énoncés moraux. C'est la célèbre doctrine du « Pas de "devoir être" à partir de "être" » que l'on attribue d'ordinaire à Hume (1739 ; réimpr. 1978, l. III, I[re] partie, sect. I, p. 469-470). Mais cela fait encore l'objet d'un débat.

Il nous faut maintenant passer des impératifs aux prescriptions et expliquer les relations entre l'espèce et le genre. Le type d'acte de langage le plus important dont on a prétendu qu'il appartenait au genre des prescriptions est l'acte normatif. On conçoit souvent que cela inclut les actes de langage moraux. Nous avons déjà vu comment nous pouvions mettre au point une logique déontique ou normative austère, isomorphe à la logique modale ordinaire, mais que le langage humain ordinaire ne lui était pas conforme. Il semble néanmoins certain qu'il y ait des éléments prescriptifs dans la signification des actes de langage normatifs. Si nous prenons « devoir » comme exemple de verbe normatif, il semble bien que quelqu'un qui demande « Que devrais-je faire ? », qui reçoit une réponse et qui la traite comme entièrement dénuée de pertinence pour ce qu'il fait par la suite, est coupable d'une sorte d'incompréhension du verbe « devoir » (Hare, 1963, 85). Ceux qui veulent traiter « devoir » comme contenant au minimum un *élément* prescriptif dans sa signification (appelons-les les prescriptivistes) ont fait grand cas de ce fait. Leurs adversaires ont pourtant signalé un fait tout aussi évident, à savoir que nous disons souvent que nous devons faire quelque chose bien que nous ne le fassions pas. Cela peut être soit par faiblesse de la volonté, soit par rébellion contre la norme, une option que nous pouvons appeler le *satanisme*.

Le temps manque ici pour s'engager pleinement dans les problèmes de l'*akrasia* ou de la faiblesse de la volonté, et du satanisme (pour le premier problème, voir Hare, 1992 ; et pour le deuxième, Hare, 1993 *a*). Leur solution doit consister dans la reconnaissance du fait qu'il y a des genres de cas, très nombreux et très diversifiés, dans lesquels nous disons que nous devrions faire quelque chose mais où nous ne le faisons pas. Les prescriptivistes doivent maintenir, en premier lieu, que ces cas ne jouent pas un rôle central dans notre compréhension de la fonction du langage normatif et, en second lieu, que les explications divergentes que nous pouvons offrir de tous ces cas périphériques sont consistantes avec la prescriptivité typique et centrale du langage normatif.

Pour comprendre cela, il est utile, à la suite de Stevenson, de distinguer deux éléments dans la signification des actes de langage normatifs : le descriptif d'une part et l'évaluatif ou le prescriptif d'autre part, que Stevenson appelle malencontreusement l' « émotif » (Stevenson, 1945, chap. 3). La signification descriptive est déterminée par les conditions de vérité d'un énoncé normatif. Celles-ci sont relatives à la culture des locuteurs. C'est pourquoi les descriptivistes purs (ceux qui maintiennent que la signification des actes de langage normatifs est *entièrement* déterminée par leurs conditions de vérité) sont inévitablement conduits à une forme ou une autre de relativisme (Hare, 1993 *b*). L'existence de cet élément descriptif dans la signification suffit néanmoins à expliquer pourquoi nous pouvons appeler les énoncés normatifs vrais ou faux, à la différence des impératifs qui ne contiennent pas un tel élément descriptif.

Le fait que les énoncés normatifs contiennent cet élément descriptif alors qu'il fait défaut aux impératifs nous indique quelles sont leurs différences essentielles. Les énoncés normatifs doivent résulter d'un accord avec une règle applicable à tous les cas identiques. Cette caractéristique, qui fait défaut aux impératifs, est ce qu'on appelle l' « universalisabilité » des énoncés normatifs. Il est vrai que ceux qui donnent des ordres ou formulent des requêtes font d'habitude preuve de cohérence dans leur choix des ordres et des requêtes. La raison est qu'ils ont normalement des raisons pour les donner et les formuler et que, si ces raisons persistent quand les circonstances viennent à changer, ils diront la même chose. Remarquez qu'il n'y a là-dedans rien de nécessaire. Un sergent qui fait l'inspection des troupes et qui veut simplement se rendre compte si une recrue lui obéira, ou même simplement si elle le peut, pourra donner l'ordre « Repos ! ». Mais, dans une occasion précisément similaire, il pourra dire à la même recrue « Portez armes ! ». On ne peut accuser le sergent d'avoir changé d'avis. Jugez du contraste entre ce cas et celui où un officier instructeur engagé dans un exercice tactique avec des élèves officiers dit « La situation étant ce qu'elle est, vous devez attaquer ». Si, dans un exercice identique futur avec les mêmes élèves officiers, il dit « La situation étant ce qu'elle est, vous ne devez pas attaquer », c'est qu'il a changé d'avis. La raison est que le « vous devez » normatif doit être utilisé conformément à une règle. L'officier sait cela s'il comprend la signification des mots « vous devez ».

La règle se rapportera à des *propriétés* de la situation et de l'action recommandée. On dit alors que l'énoncé normatif exprimé à l'aide de « vous devez » est *survenant* sur ces propriétés. De nombreux auteurs en philosophie de l'esprit et en philosophie des sciences ont utilisé cette notion de survenance, parfois de manière confuse. Au moins son usage en philosophie morale est-il clair (Hare, 1984). Un énoncé *r* survient sur un autre énoncé *q* s'il y a une inférence valide de la forme « *p*, *q*, donc *r* », dont la première prémisse, « *p* », qui est une règle ou une loi, est valide. Nous devons dire « est valide » et non pas « est vraie » de manière à pouvoir inclure parmi ces prémisses d'autres prémisses dont on ne peut dire qu'elles sont vraies ou qu'elles sont fausses. Nous ne voulons pas obligatoirement supposer que toutes les règles ou les lois de ce genre sont vraies ou fausses. Néanmoins, en ce qui concerne notre but immédiat, nous pouvons dire que si la règle « *p* » est valide et que la prémisse subsumante « *q* » est vraie, alors la conclusion « *r* » est valide. Celui qui énonce la phrase « *r* » contenant l'expression « vous devez » s'engage par là même à reconnaître qu'*il y a* bien une règle « *p* » sans pour autant s'engager à en reconnaître une *en particulier*. C'est ce qui distingue la survenance de la conséquence ou de l'implication logique. Il est vrai que dans un cas de survenance « *p* » et « *q* » impliquent « *r* » conjointement. Mais bien que « *r* » survienne sur « *q* », « *q* » n'implique pas logiquement « *r* » par elle-même. Il serait parfaitement possible d'un point de vue logique de donner son assentiment à « *q* » mais pas à « *r* ». En d'autres termes, il n'est pas nécessaire que « *p* » soit logiquement ou analytiquement vraie. Le locuteur doit néanmoins s'engager à reconnaître qu'*il y a* une certaine règle « *p* », à laquelle il donne son assentiment et qui, conjointement à une prémisse subsumante « *q* », à laquelle il donne également son assentiment, implique « *r* ».

Il s'ensuit du caractère survenant mais non logiquement impliqué des énoncés contenant l'expression « vous devez », que deux personnes peuvent donner leur assentiment au même énoncé, formulant par là même la même recommandation, sans toutefois donner leur assentiment aux deux autres prémisses de l'inférence et ce, bien que toutes deux s'engagent à reconnaître qu'*il y a* de tels énoncés et une telle inférence. En d'autres termes, il se peut qu'elles aient des raisons différentes pour leur recommandation. Il s'ensuit également que quelqu'un qui ne donne pas son assentiment à la recommandation « *r* » mais qui la donne à la prémisse « *q* » ne commet aucune faute logique. La raison est que, contrairement au locuteur originel, il ne peut donner son assentiment à la règle « *p* ».

C'est pourquoi, dans notre exemple militaire, l'instructeur qui dit « La situation étant ce qu'elle est, vous devez attaquer », s'engage à reconnaître qu'*il y a* une règle qui donne la raison de cette recommandation. S'il a l'esprit clair, il doit être capable de donner cette raison ou cette règle. Par exemple : « Lorsqu'on a une puissance de feu plus importante que celle de l'ennemi et que ses troupes sont démoralisées, il faut attaquer. » Un autre instructeur peut avoir une raison différente en faveur de la même recommandation. Ce sera par exemple la règle suivante : « Lorsque l'ennemi est visiblement démoralisé et montre qu'il est prêt à se

replier, il faut attaquer. » Un troisième instructeur peut ne pas être d'accord avec cette recommandation. Il peut très bien n'accepter aucune de ces règles et adopter au contraire une règle plus stricte comme : « Il ne faut attaquer que lorsqu'on est certain d'infliger des pertes à l'ennemi sans risquer soi-même des pertes graves. » Cet instructeur plus prudent ne commet là aucune erreur de logique. Il en *commettrait* une si les règles du premier ou du deuxième instructeur étaient analytiquement ou logiquement vraies, ou si la prémisse subsumante impliquait logiquement leur recommandation.

Nous sommes à présent mieux placés pour comprendre comment il se fait que les énoncés normatifs ont des conditions de vérité. Dans n'importe quelle culture, les membres du groupe acceptent des règles communes, tout au moins au degré requis pour qu'ils puissent vivre ensemble sans que leur société sombre dans le chaos. Il peut y avoir des normes controversées ou des points de désaccord. C'est le cas, aux États-Unis, de la norme consistant à interdire l'avortement. Mais il y aura d'autres règles qui sont si généralement acceptées qu'on les considérera comme admises (par exemple la règle interdisant le meurtre de personnes adultes dans des circonstances normales). Dire qu'une règle est généralement acceptée ne signifie pas que l'on s'y conforme universellement. Cela signifie simplement que presque tout le monde se conformera à la norme, même si, dans certains cas, certaines personnes diront qu'elles s'y conforment tout en faisant exactement le contraire. Si c'est le cas pour une certaine norme dans une certaine société (par exemple pour la norme selon laquelle les femmes doivent obéissance à leur mari), alors si quelqu'un dit qu'une femme a fait son devoir, ou si cette femme le dit elle-même, il sera entendu qu'il a été dit que la femme a obéi. Et si elle a en effet obéi, on dira qu'il était *vrai* qu'elle a fait ce qu'elle devait faire. Les conditions de vérité de l'énoncé contenant une expression de devoir, tel qu'il est accepté dans cette culture, ont été remplies. Dans une culture qui n'accepte pas de norme requérant l'obéissance des femmes, les conditions de vérité des énoncés contenant une expression de devoir seraient, dans ce cas particulier, différentes. C'est pourquoi le descriptivisme pur, qui lie la signification des énoncés normatifs exclusivement aux conditions de vérité, tombe dans le relativisme.

Les descriptivistes qui, contrairement à MacIntyre, refusent le relativisme, ne comprennent pas ce point (voir McIntyre, 1985). Un descriptiviste a principalement deux moyens de fixer les conditions de vérité des énoncés moraux. Le premier répond à ce qu'on appelle d'ordinaire l'« intuitionnisme ». Conformément à ce point de vue, les gens correctement éduqués *savent* tout simplement ce qui est juste et ce qui est injuste. Ce sont là les données de la pensée morale. Mais puisque ce qu'ils savent dépend de leur éducation, il faut s'attendre à ce que ces données soient relatives à leur culture. Il est vrai que, dans la mesure où une société satisfait à des exigences d'ordre, les cultures ne diffèrent pas sensiblement quant à leur moralité ; mais elles diffèrent néanmoins, comme le montre notre dernier exemple, et les intuitions propres à chacune ne permettent pas de résorber ces différences. Le relativisme culturel en est l'inévitable effet. L'autre moyen de fixer les conditions de vérité des énoncés moraux répond à ce qu'on appelle d'ordinaire le « naturalisme ». Dans la vieille version attaquée par G. E. Moore, le naturalisme prétendait que les conditions de vérité des énoncés moraux étaient liées à la signification des expressions morales, c'est-à-dire à leur signification descriptive (G. E. Moore, 1903). Mais, comme nous l'avons vu, celles-ci varient ; aussi le naturalisme du genre analytique tombe-t-il également dans le relativisme.

Les versions récentes plus sophistiquées du naturalisme en appellent à un lien métaphysique nécessaire entre les propriétés morales et les propriétés non morales – lien dont la nature reste inexpliquée. Ces nouvelles versions sont probablement sensibles à une adaptation de la réfutation de Moore, qui reviendrait à une nouvelle forme de son argument « de la question ouverte » (voir, p. ex., Horgan et Timmons, 1992). Le principe du lien réel entre les propriétés morales et non morales est un principe moral substantiel selon lequel les dernières sont des raisons pour les premières. De tels principes établissent les exigences de notre moralité. Mais le but du raisonnement moral est d'établir ces exigences. La métaphysique ne peut le faire pour nous. J'ai exposé mes idées sur la nature de ce raisonnement en d'autres occasions. Il ne dépend pas de la métaphysique au sens du naturaliste puisque les naturalistes supposent que la métaphysique peut établir des connexions synthétiques, mais des propriétés logiques des concepts moraux.

Néanmoins, dans une culture donnée assumant un minimum de stabilité, les conditions de vérité de la plupart des énoncés normatifs seront suffisamment bien acceptées et comprises pour que les membres de cette culture soient capables, dans la grande majorité des cas, de traiter les énoncés normatifs comme s'ils étaient des énoncés descriptifs. Il restera néanmoins une différence entre les deux. Si on les traitait comme des énoncés *purement* descriptifs et s'ils perdaient leur signification prescriptive, les gens pourraient cesser de les prendre comme un guide pour l'action et c'en serait fait de la moralité. C'est le genre de chose à laquelle nous pouvons assister aujourd'hui dans certaines sphères de la société, avec l'encouragement de l'antimoralisme de certains philosophes.

Il n'est cependant pas nécessaire que cela se produise. Pour l'éviter, il nous faut un moyen rationnel, accepté par ceux qui influencent la société dans ses fondements, de sélectionner les principes prescriptifs qui déterminent les condi-

tions de vérité des énoncés moraux normatifs. Une théorie descriptiviste ne peut fournir cela. Comme Kant l'avait déjà vu, le caractère prescriptif des principes normatifs, ce qu'il appelait les « maximes », sont un ingrédient essentiel de la pensée normative rationnelle. Les maximes sont un produit de la volonté, de la faculté qu'a la volonté d'être une loi pour elle-même, et elles guident, en retour, la volonté (Kant, Ak. IV, 440 ; Pl. II, 308-309). C'est seulement dans la mesure où les moralistes peuvent rationnellement sélectionner leurs maximes ou leurs principes *prescriptifs* et que ceux-ci déterminent à leur tour les conditions de vérité et les normes rationnelles que nous pourrons nous assurer une moralité à la fois stable et objective (Hare, 1993 *b*).

► AUSTIN J. L., *How to do Things with Words* (1962), Clarendon Press (trad. fr. *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970). — DARWALL S., *The British Moralists and the Internal « Ought » 1640-1740*, Cambridge Univ. Press, 1995. — FISHER E. M. W., « A system of deontic-alethic modal logic », *Mind*, vol. 71, 1962. — FREGE G., « Funktion und Begriff », *Jenaische Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft*, 1891 (trad. angl., *in* FREGE, 1952 *a* ; trad. fr., *in* FREGE, 1971 *a*) ; « Function and Concept », *Philosophical Writings of Gottlob Frege*, éd. et trad. P. Geach & M. Black, Oxford, Basil Blackwell, 1952 *a*, p. 21-41 ; « Translations of parts of Frege's *Grundgesetze der Arithmetik* » [sélections du vol. 1, trad. P. E. B. Jourdain & J. Stachelroth], *Philosophical Writings of Gottlob Frege*, éd. et trad. P. Geach & M. Black, Oxford, Basil Blackwell, 1952 *b*, p. 117-224 ; « Thoughts », *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, éd. B. McGuinness, trad. P. Geach, 1952 *c*, p. 351-372 (trad. fr., *in* FREGE, 1971 *b*) ; « Fonction et concept », *Écrits logiques et philosophiques*, trad. et introd. C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1971 *a*, p. 80-101 ; « La pensée », *Écrits logiques et philosophiques*, trad. et introd. C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1971 *b*, p. 170-195. — GABBAY D. éd., *Handbook of the logic of argument and inference : The turn towards the practical*, New York, Elsevier, 2002. — GENSLER H. J., *Formal Ethics*, Londres, Routledge, 1996. — GRICE H. P., « The causal theory of perception », *Proceedings of the Aristotelian Society* (1961), suppl. vol. 35, réimpr. *in* GRICE, 1989, chap. 15, p. 224-247 ; *Studies in the Way of Words*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1989. — HARE R. M., « Freedom of the will », *Proceedings of the Aristotelian Society* (1951), suppl. vol. 25, réimpr. *in* HARE, 1972 ; *The Language of Morals*, Oxford, Univ. Press, 1952 ; *Freedom and Reason*, Oxford, Univ. Press, 1963 ; « Some alleged differences between imperatives and indicatives », *Mind*, vol. 76, 1967 (réimpr. *in* HARE, 1971 *b*) ; « Practical inferences », *in* KRUSE V. éd., *Festskrift til Alf Ross*, réimpr. *in* HARE, 1971 *b* ; « Wanting : Some Pitfalls », *in* BINKLEY R. *et al.* éd., *Agent, Action and Reason*, Toronto Univ. Press (réimpr. *in* Hare, 1971 *b*) ; *Practical Inferences*, Londres, Macmillan, 1971 *b* ; *Essays on the Moral Concepts*, Oxford, Univ. Press, 1972 ; *Moral Thinking*, Oxford, Univ. Press, 1981 ; « Supervenience », *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 58, 1984 ; « Some sub-atomic particles of logic », *Mind*, vol. 98, 1989 ; « Weakness of will », *in* BECKER L. éd., *Encyclopedia of Ethics*, vol. 2, New York, Garland, 1992 ; « Satanism and Nihilism », *Essays on Religion and Education*, Oxford, Univ. Press, 1993 *a* ; « Objective prescriptions », *in* VILLANUEVA E. éd., *Naturalism and Normativity* (Philosophical Issues 4), Ridgeview, Atascadero (réimpr. *in* GRIFFITHS A. P. éd., *Ethics, Royal Institute of Philosophy Lectures, 1992-1993*, suppl. to *Philosophy*, vol. 35, Cambridge, Univ. Press, 1993 *b*) ; « Philosophy of language in ethics », *Handbuch Sprachphilosophie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1996 ; *Objectives Prescriptions and other Essays*, Oxford Univ. Press, 1999 ; *Objective Prescriptions*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999. — HORGAN T. & TIMMONS M., « Troubles for new wave moral semantics : the open question argument revived », *Philosophical Papers*, vol. 21, 1992. — HUME D., *A Treatise of Human Nature*, éd. P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1739, réimpr. 1978 (trad. fr., *in* HUME, 1946) ; *Traité de la nature humaine*, trad. fr. A. Leroy, 2 t., Paris, Aubier, 1946. — KANT E., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785 (les renvois indiquent les numéros de page de l'éd. originale et de l'éd. de l'Académie royale de Prusse) ; *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. V. Delbos, revu par F. Alquié, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard « Pléiade », t. 2. — KENNY A. J. P., « Practical Inference », *Analysis*, vol. 26, 1965. — MACINTYRE A., « Relativism, power and philosophy », *Proceedings of the American Philosophical Association*, vol. 59, 1985. — MOORE G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Univ. Press, 1903 (à paraître en trad. fr. aux PUF, 1998). — POINCARÉ H., *Dernières pensées*, Paris, Flammarion, 1913. — POPPER K. R., « What can logic do for philosophy ? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. 22, 1948. — ROSS A., « Imperatives and logic », *Philosophy of Science*, vol. 11, 1944. — SEARLE J. R. & VANDERVEKEN D., *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Univ. Press, 1985. — STEVENSON C. L., *Ethics and Language*, New Haven, Yale Univ. Press, 1945. — WILLIAMS B. A. O., « Imperative inference », *Analysis*, vol. 23, 1965. — WITTGENSTEIN L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Annalen der Naturphilosophie* (trad. angl., *in* Wittgenstein, 1961 *a* ; trad. fr., *in* WITTGENSTEIN, 1994) ; *Philosophische Untersuchungen*, éd. bil., trad. angl. G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1953 (trad. fr., *in* WITTGENSTEIN, 1961 *b*) ; *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. et éd. D. F. Pears & B. F. McGuinness, Londres, Routledge, 1961 *a* ; *Investigations philosophiques*, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961 *b* ; *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. fr. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1994.

Richard Mervyn HARE

→ *Blâme et approbation ; Déontique (Logique) ; Descriptivisme ; Hare ; Pratique ; Subjectivisme moral ; Survenance ; Wittgenstein.*

IMPERSONNALITÉ → Impartialité

INDE

Existe-t-il quelque chose comme une « morale » propre à l'hindouisme ou, si l'on préfère, au brahmanisme qui constitue son noyau dur, son cœur orthodoxe ? Tenter de répondre à cette question revient à explorer le contenu de la notion de *dharma* car l'essentiel des prescriptions morales de l'indianité a été justement formulé dans les « Trai-

tés du *dharma* » *(dharmśāastra),* textes dont la rédaction remonte au moins aux débuts de l'ère chrétienne et dont l'autorité n'a, jusqu'à une date récente, jamais vraiment été remise en question. Que le mot *dharma* renvoie à un contenu sémantique original et irréductible est attesté par la diversité même des termes utilisés pour le traduire : « Ordre », « Bon Ordre », « Loi », « droit », « loi morale », « moralité », « devoir », « règle de vie », et même « religion » !

De fait, si nous ouvrons le plus célèbre de ces traités, celui qui a servi de modèle à tous les autres, les *Lois de Manou (Mānava-dharma-śāstra),* nous constatons qu'il commence par une cosmogonie et s'achève par un exposé de la transmigration des âmes et de la délivrance. Dans l'intervalle, il traite, non certes « pêle-mêle » mais selon un ordre dont l'intelligibilité nous échappe au premier abord, des « sacrements » et en particulier de l'initiation et du mariage, des rites domestiques, du déroulement idéal d'une vie de brahmane, du pouvoir royal et de sa justice, de l'héritage, des droits et devoirs des différentes castes, des pénitences et expiations, du mode de vie des ascètes, etc. Quant à Manou, l'auteur mythique du traité, il n'est pas un « législateur » au sens des Grecs mais tout simplement le premier homme auquel l'Être suprême, à l'orée de la création ou plutôt de la re-création du monde, a communiqué ces « tables de la Loi », à charge pour lui de les transmettre à ses descendants.

On ne s'étonnera donc pas trop de rencontrer dans ces textes un mélange, à première vue inextricable, de considérations et prescriptions d'ordre juridique, politique, moral et religieux. C'est ainsi, par exemple, que telle ou telle infraction particulière au *dharma* – un meurtre, un viol, un vol, etc. – sera jugée non pas en elle-même mais en fonction du statut socioreligieux (caste, sexe, groupe d'âge...) de son auteur et de sa victime. Elle pourra d'autre part être sanctionnée en parallèle ou optionnellement sur plusieurs plans : celui de la justice des hommes, en l'occurrence des tribunaux royaux habilités à infliger amendes, emprisonnements, etc., jusqu'à la peine capitale ; celui des « pénitences et expiations », de caractère proprement religieux mais encore terrestre ; celui de la rétribution « karmique » des actes à travers la diversité des punitions et récompenses reçues *post mortem* et des futures conditions de réincarnation.

Face à une telle situation, l'interprète occidental est tout naturellement enclin à penser – à la manière de Hegel – que les différentes sphères du droit, de la morale individuelle et de la religion demeurent ici, au moins pour une part, dans une sorte d'indistinction primitive et que les « aberrations » du système, par exemple l'extrême particularisation des droits et des devoirs en fonction de l'appartenance de caste, sont liées à un certain blocage de l'évolution sociale « normale » intervenu à un moment donné, repérable ou non, du passé historique. Mais cela repose évidemment sur le postulat que le mode d'organisation sociale adopté par l'Europe à partir, en gros, du XIXe s. représente le *telos* de l'évolution de toute société. On tentera ici, à l'inverse, d'expliciter la notion de *dharma* à partir des présupposés fondamentaux de l'hindouisme lui-même. Dans cette perspective, nous voudrions montrer que le *dharma*, tel qu'il se présente dans l'Inde classique, résulte de la fusion, plus ou moins complète et harmonieuse, de deux conceptions du monde : l'une, essentiellement statique ou à tout le moins adossée à une représentation cyclique du temps, conception centrée sur le groupe et l'ici-bas, qui voit dans le *dharma* une simple spécification humaine des lois générales présidant à la marche de l'univers ; l'autre, centrée sur l'individu et sa vocation à atteindre un « salut » au-delà de l'ordre social et du monde visible en général.

La loi naturelle

Le terme *dharma* vient d'une racine DHRI qui signifie « étayer », « porter », « soutenir » (la même qui a donné *firmus* en latin). Le *dharma* est donc initialement ce qui « soutient » les éléments de la manifestation, l'ensemble des rapports intelligibles ou des lois qui sous-tend le déploiement des phénomènes et l'organise en un cosmos. Le *dharma* procure à l'univers ordre, structure, stabilité, harmonie, bref constitue ce qui, d'instant en instant, l'empêche de retomber dans le chaos. À travers cette notion s'exprime une vision du monde qui, fondamentalement, tend à identifier le bien à l'ordre et le mal au désordre ou à l'entropie. Cet ordre, cependant, se présente comme l'organisation interne, nécessairement hiérarchisée, du cosmos, compris comme un unique Grand Vivant. Cette représentation, à son tour, ne devient intelligible que si l'on prend en compte la répugnance profonde de la pensée indienne, tant brahmanique que bouddhique, à scinder le réel en esprit et matière. L'idée dominante, au contraire, est celle d'une chaîne continue des êtres – tous à quelque degré corporels, vivants et même « pensants » – qui s'étire entre deux pôles extrêmes dont l'un représente le degré zéro de l'organisation, la matière pure ou l'agitation désordonnée (en sanskrit, la *prakṛti*) et l'autre la perfection immobile de la forme, l'unité monadique absolue, quelque chose d'assez semblable à l'Acte pur aristotélicien (en sanskrit, le *puruṣa*). Ces deux entités n'apparaissent pas elles-mêmes à l'intérieur du champ de la manifestation – l'une se situant en deçà et l'autre au-delà – mais suscitent par leur interaction la disposition du visible selon une structure hiérarchisée.

Cette hiérarchie des êtres qui peuplent, ou plutôt qui *sont* l'univers, s'exprime en termes de qualités ou attributs essentiels possédés à des degrés divers par eux. Conformément à la non-pertinence – au niveau du monde manifesté – du couple esprit-matière, ces qualités s'inscrivent dans un

registre aussi bien physique que psychologique ou moral. D'un côté, nous avons le *tamas* (littéralement : « ténèbres »), principe d'obscurité et d'inertie dans l'ordre physique, de vie « végétative » dans l'ordre biologique, d'abrutissement dans l'ordre psychique. Au *tamas* s'oppose le *sattva*, principe de légèreté, de luminosité et de joie. La troisième qualité ou *rajas* naît de l'opposition des deux premières. Elle connote l'instabilité, le trouble du désir, la fièvre, la tension sous toutes ses formes et finalement la douleur. Chacun des êtres de l'univers possède ces trois qualités mais selon des dosages variables. « En bas », parmi les pierres, les plantes et les animaux inférieurs, domine le *tamas* : ces êtres sont collés à la terre, condamnés à une immobilité plus ou moins complète, et leur « pensée » se déploie dans un horizon des plus limités. « En haut », chez les dieux, les génies de la nature, etc., domine le *sattva*. Ces êtres possèdent un corps éthéré et disposent de pouvoirs spirituels étendus. Enfin, « au centre », là où les attractions opposées du *sattva* et du *tamas* se font sentir avec une force égale, culmine le *rajas*, et avec lui l'instabilité, les passions, l'inquiétude et la souffrance. Au centre de cette zone centrale se tient l'homme, l'être tendu et insatisfait par excellence. Tel est ce vaste système du monde à l'intérieur duquel aucun être individuel (humain ou autre) ne représente une fin en lui-même mais, bien plutôt, n'est là que pour jouer son rôle dans l'économie du Tout, de manière à ce que celui-ci subsiste le plus longtemps possible dans son ordonnancement idéal.

Selon cette logique, l'homme ne part jamais d'un quelconque « état de nature » pour construire ensuite de toutes pièces un ordre sociopolitique irréductible à l'ordre naturel. La société humaine est perçue, au contraire, comme la région médiane du grand agencement cosmique. Cela signifie en particulier que le principe de la continuité hiérarchique des êtres s'applique également à l'intérieur de l'ordre humain. Celui-ci se dispose donc comme un arc-en-ciel de nuances autour d'un axe médian. Il comprend toujours : *1)* des êtres essentiellement « rājasiques », ce sont les *kṣatriya* (la noblesse guerrière), hommes de passion et de violence ; *2)* des êtres en qui le *sattva* commence déjà à prédominer, donc réputés purs, éclairés, plus proches des dieux, ce sont les brahmanes ; *3)* des êtres qui, inversement, se signalent par un certain excès de *tamas* et forment les classes des *vaiśya* et des *śūdra* (cultivateurs, marchands, artisans et serviteurs).

Idéalement, cette humanité devrait fonctionner toute seule, c'est-à-dire être en équilibre interne et jouer son rôle dans la préservation de l'ordre universel. Chacune des classes *(vaṛa)* qui la composent se subdivise en castes proprement dites *(jāti)* et celles-ci, professionnellement spécialisées et se reproduisant par endogamie, sont censées demeurer indéfiniment à la place que le Créateur leur a assignée sur l'échelle sociale. Les brahmanes étudient le Veda et président aux rites privés et publics, les *kṛatriya* gouvernent la terre ; les *vaishya* et les *śūdra* produisent les richesses matérielles. Il n'y a pas à rêver d'une société idéale, différente de la société réelle, et tout homme, par le simple fait de venir au monde à l'intérieur d'une caste déterminée, se voit assigner dès la naissance un ensemble précis de droits et de devoirs. La part de bonheur terrestre à laquelle chacun peut prétendre résulte directement ou indirectement du « bien » qu'il fait, et celui-ci se confond avec l'accomplissement scrupuleux de sa fonction propre *(sva-dharma)*. À tous les niveaux, chacun sait – ou du moins est censé savoir – en quoi consistent *pour lui* le juste et l'injuste.

Reste cependant que l'homme, créature instable et mal fixée dans ses désirs, est le seul être de l'univers qui ne connaisse pas intuitivement son rôle (au point d'être souvent tenté de le négliger ou d'en jouer un autre) et qu'il a donc besoin qu'on le lui enseigne. C'est à ce niveau qu'affleure la notion de « devoir » ou de « loi morale » comme dimension spécifiquement humaine du *dharma* et que se dévoile la finalité des *« traités du dharma »* qui est d'indiquer à chacun, en fonction de sa « nature » propre (naissance, hérédité, caractère...), le genre de contribution qu'il est susceptible, et requis, d'apporter à la bonne marche de l'univers. Le *dharma* est donc avant tout *sva-dharma*, devoir propre, non certes au sens romantique de je ne sais quelle vocation personnelle qu'il conviendrait par-dessus tout de ne pas trahir, mais au sens de « devoir d'état ». Or celui-ci diffère du tout au tout selon que l'on est homme ou femme, brahmane ou *sùdra*, adolescent, homme mûr ou vieillard, etc. Le corollaire négatif d'un tel principe est que chacun doit éviter avant tout de se mêler de ce qui ne le regarde pas, de mener un genre de vie autre que celui auquel le prédestinent sa naissance et son milieu d'origine. Même un texte aussi « ouvert », aussi universaliste que la *Bhagavad-Gītā*n'hésite pas à proclamer : « Mieux vaut s'acquitter – même médiocrement – de son propre devoir d'État plutôt que d'obligations étrangères, fût-ce à la perfection » (II, 35 et XVIII, 45-48).

Face à cela, il existe bien quelque chose qu'on appelle *sādhāraṇa-dharma* (« devoirs communs »). Mais les prescriptions et interdictions dont il se compose (ne pas faire violence aux êtres, ne pas mentir, ne pas voler, se montrer toujours pur, généreux, patient, etc.) restent vagues et, surtout, sont limitées dans leur applicabilité même par la particularité des états de vie : ainsi en va-t-il des *kṣatriya* – qui ont en charge la protection du territoire contre les envahisseurs étrangers et les « ennemis du *dharma* – leur rapport à la violence ne peut absolument pas être le même que celui des brahmanes, et ce qui est réputé « impur » pour ces derniers (par exemple, telle ou telle coutume alimentaire ou sexuelle) peut très bien ne pas l'être pour un *śūdra*.

À ce niveau, donc, la vie morale tend encore à se confondre pratiquement avec le système des mœurs en vigueur dans une certaine société, ces mœurs constituant une sorte d'*habitus* en principe homologue à celui des autres espèces vivantes, à cette différence près que les autres espèces, aussi bien « divines » qu'animales ou végétales, suivent leur *dharma* pour ainsi dire automatiquement, tandis que l'homme, maillon faible de la chaîne des êtres, est sans cesse porté à toutes sortes de déviations. Les traités du *dharma* sont précisément là pour le remettre dans la bonne voie. Ils le font en replaçant sous ses yeux le mode de vie qui correspond à sa nature particulière et en laissant planer sur lui la menace de diverses sanctions, tant ici-bas que dans l'au-delà, pour le cas où il persisterait dans son refus de s'y conformer.

Dans tout cela, aucune référence à des valeurs transcendantes. Il s'agit de vivre comme on vit déjà, comme les générations précédentes ont vécu, mais avec, si possible, davantage de cohérence, en se référant de manière plus explicite à des normes déjà inscrites en filigrane dans les mœurs et institutions traditionnelles du groupe auquel on appartient. Aussi bien, les traités du *dharma* renvoient-ils constamment à l'exemple de la « conduite des gens de bien » *(sad-ācara)*. Or, ces « gens de bien » n'ont rien de novateurs spirituels. Ils se contentent d'incarner, par la pureté de leurs mœurs, des valeurs déjà largement reconnues, sinon toujours respectées dans les faits, à l'intérieur de la société hindoue. Et cette dernière, en fonction d'un certain ethnocentrisme naïf qui est sans doute la chose du monde la mieux partagée, désigne son habitat propre comme la terre d'élection du *dharma*, l'Āryavarta ou « territoire des hommes nobles » (plus ou moins identifiable à la vallée du Gange), à l'extérieur duquel sont supposées régner les mœurs dissolues des « barbares » *(mleccha)*.

L'âge sombre et la décadence

En même temps, cependant, force est bien de tenir compte de l'écart – souvent considérable – entre les prescriptions des traités du *dharma* et le niveau moyen des comportements observables dans la société. L'idée d'une « fragilité » particulière de l'homme, d'une difficulté spécifique éprouvée par lui dans l'accomplissement de ce qui est pourtant sa nature propre, la loi immanente de ses actes, prend alors un nouveau visage. C'est la théorie de la décadence, comprise comme le destin inéluctable du *dharma* dès lors que son maintien est confié à des volontés humaines par essence instables et dépourvues de toute fiabilité. D'après cette théorie, le *dharma* évolue, c'est-à-dire en fait se délabre progressivement, à travers la succession de quatre phases appelées *yuga*. Comparables jusqu'à un certain point aux « âges du monde » de la *Théogonie* d'Hésiode, les *yuga* scandent le déclin du *dharma* depuis la perfection idéale du *Kṛta-yuga*, ou « âge d'or », jusqu'à la misère de l' « âge sombre », ou *Kali-yuga*. Les *Lois de Manou* (I, 81-82) expliquent ainsi que le *dharma*, d'abord « ferme sur ses quatre pieds » au *Kṛta-yuga*, « perd successivement un pied dans les autres âges », de sorte qu'à l'âge *Kali* il ne repose plus que sur un seul pied, ce qui le rend particulièrement vacillant. Personne ne s'étonnera d'apprendre que nous vivons dans cet âge *Kali*, à son tout début, à vrai dire, ce qui laisse augurer de temps encore plus sombres à venir, jusqu'à ce que, dans un lointain futur, un mystérieux retournement final mette fin au *Kali-yuga* et replace subitement l'humanité, ou ce qu'il en restera, dans les conditions du *Kṛta-yuga*, permettant ainsi au cycle de recommencer.

Ce thème du rétablissement périodique du *dharma* en dépit des faiblesses humaines, en fait à travers une dialectique qui se sert de ces faiblesses mêmes comme « moteur de l'histoire », est hautement significatif. La « rédemption » de l'humanité n'est pas attribuée à un quelconque Sauveur divin (encore qu'à date tardive la figure de Kalkin, avatar futur de Viṣṇu, y joue un certain rôle) mais traduit avant tout le fait que le *dharma* est un ordre essentiellement cosmique qui, pour se régénérer, ne dépend en aucune manière des hommes et va même jusqu'à faire de leurs prévisibles défaillances, avec les conséquences qu'elles entraînent, l'instrument de sa propre restauration.

Pour la conscience morale hindoue, cependant, l'élément décisif demeure le *Kali-yuga* et l'écart « scandaleux » qu'il comporte entre la norme et la réalité. Or les évocations de l' « âge sombre » ont ceci d'intéressant qu'en décrivant les maux à venir (dont une bonne part est déjà présente parmi nous) elles dessinent en creux la figure idéale du Bien ou du *dharma*. Au-delà du foisonnement des détails pittoresques, quatre aspects principaux nous paraissent mériter d'être retenus ici : *1)* la confusion des rôles sociaux ; *2)* la déliquescence de la cellule familiale ; *3)* le règne sans partage de l'apparence et de l'argent ; *4)* la solidarité dans le déclin de l'ordre physique et de l'ordre social.

Confusion des rôles sociaux et dissolution de l'institution familiale, à vrai dire, vont ensemble et les textes paraissent désigner tantôt l'une tantôt l'autre comme la cause ou comme l'effet. Leur racine commune psychologique est l'individualisme effréné, le règne du bon plaisir. Les hommes supportent de moins en moins les contraintes et responsabilités liées à leur statut social héréditaire. Il en résulte un « brouillage » progressif de toutes les distinctions de caste, de sexe, de lignée, de classe d'âge, etc. Ainsi va se déchirant peu à peu la trame du *dharma*, lequel est avant tout un enchevêtrement serré de droits, prérogatives et engagements réciproques. Par exemple, les brahmanes se mettent à négliger l'étude du Veda, pourtant leur fonction propre, leur *sva-dharma*. Ils la ressentent comme fastidieuse et stérile. Abandonnant leurs exigeantes règles de pureté rituelle, ils commencent

à se mêler sans vergogne aux gens de basse caste et n'hésitent pas à flatter ceux des *śūdra* qui détiennent pouvoir et richesse. Inversement, les *śūdra* s'entichent d'une culture védique dont ils ne sont pas dignes et font preuve d'arrogance envers les classes supérieures. Les *Kṣatriya*, de leur côté, deviennent des aventuriers, des chefs de bandes qui s'imposent par la terreur...

La confusion des rôles sociaux a pour corollaire le *varṇa-saṅkāra* ou « mélange des classes » (*Bhagavad-Gītā*, I, 40-44), et celui-ci est directement lié à la dissolution de la famille qui commence avec le déclin du mariage. Des divers types de mariage reconnus par le droit et la jurisprudence hindous ne subsiste plus que le mariage « à la mode des *Gandharva* (sorte de musiciens célestes) », c'est-à-dire le mariage par simple consentement mutuel, sans rites et sans consultation des familles et des autorités de la caste, l'union libre en quelque sorte. Toutes les règles d'endogamie destinées à maintenir la pureté des lignées sont de plus en plus ouvertement bafouées, et l'on voit par exemple des femmes brahmanes prises comme épouses, voire comme concubines, par des *śūdra* ! Les femmes elles-mêmes, perdant toute modestie, font des avances aux hommes et, loin d'être prêtes à se sacrifier sur le bûcher funéraire de leur époux (comme le voulait une coutume célèbre quoique rarement observée à l'âge classique), se réjouissent d'un veuvage précoce qui leur permettra de prendre plus facilement des amants. Dans un tel contexte, l'éducation des enfants est négligée. Ils ne respectent plus leurs parents qui, de leur côté, cherchent à se débarrasser le plus vite possible du fardeau qu'ils représentent pour eux. Quant aux vieillards, ils sont de moins en moins honorés et écoutés. Ce sont eux, au contraire, qui cherchent à imiter et flatter la jeunesse.

Le *Kali-yuga* n'a rien d'une révolution violente animée par le projet de reconstruire la société sur de nouvelles bases. Il n'implique aucune confrontation directe avec l'ordre établi. Celui-ci n'est pas contesté dans son principe, du moins pas consciemment, mais il est peu à peu sapé dans ses ressorts vitaux. L'image directrice paraît être celle d'un organisme qui conserve quelque temps une apparence de santé alors même qu'une espèce de cancer le ronge sournoisement de l'intérieur. Le *Kali-yuga* est ainsi souvent présenté comme un monde où l'apparence, le geste extérieur se substitue à la réalité. Avant de s'effondrer totalement, les valeurs commencent par se réduire à une façade. Par exemple, il suffira de revêtir une défroque d'ascète et d'en arborer les principaux signes extérieurs pour aussitôt recevoir les hommages et présents dus à un saint homme. Ou bien, le simple fait d'aller marmonnant quelques *mantra* dans un sanskrit approximatif permettra de passer pour un Pandit (brahmane érudit), etc. La vérité profonde de ce monde où les signes valent autant que les choses elles-mêmes, où rôles, fonctions, dignités peuvent s'échanger indéfiniment dans l'indifférence générale est l'argent : « Dans le *Kali-yuga*, tout s'achète et tout se vend. » Les brahmanes eux-mêmes se mettent à « vendre le Veda », c'est-à-dire à l'enseigner moyennant rétribution, ce qui leur est en principe formellement interdit.

En parallèle à ce tableau de la corruption croissante des mœurs – à bien des égards facile à transposer dans l'Occident contemporain (comme l'a fait, par exemple, un René Guénon) – on ne manque jamais de trouver l'évocation d'une dégradation rapide du milieu naturel. Ceci traduit l'unité essentielle du *dharma* qui, perturbé au plan de l'organisation sociale, *doit* aussi l'être à celui de l'environnement. Dans l' « âge sombre » les saisons sont de plus en plus irrégulières. Alternent les périodes de sécheresse et de pluies diluviennes, de chaleur torride et de froid glacial, tandis que se multiplient les catastrophes naturelles : cyclones, incendies de forêts, tremblements de terre, etc. Le rendement des terres cultivées diminue constamment, le bétail est décimé par des épidémies tandis que pullulent les parasites de toutes sortes. Les hommes eux-mêmes naissent de plus en plus rabougris et chétifs : à la fin (encore lointaine, il est vrai) du *Kali-yuga*, ils seront adultes à cinq ans, vieillards à quinze et ne dépasseront pas leur vingtième année. C'est ainsi que le grand thème de l'entropie est développé de concert sur tous les registres : physique, biologique, psychologique, social et éthique. Nivellement par le bas et uniformisation stérile s'annoncent – dans l'attente d'une nouvelle ère cosmique – comme l'aboutissement nécessaire de l'histoire du *dharma* sur la terre.

Le phénomène du Renoncement

Nous n'avons cependant jusqu'ici considéré que l'une des faces du *dharma*, celle par laquelle il se présente comme l'application à l'homme et à la société des lois présidant à l'ordre universel ou cosmique. Or la logique « naturaliste » d'une telle conception ne rend pas compte de cette spécificité de la réalité humaine consistant à transcender, tout en y étant intégrée, l'ordre de la nature physique. D'où la nécessité de compléter le tableau par la mise en valeur des éléments du *dharma* qui témoignent de cette transcendance. Dans l'Inde classique, l'aspiration à dépasser les limites d'une condition humaine enfermée dans l'ordre naturel s'est incarnée dans ce qu'on appelle le Renoncement *(Saṅnyāsa)*. Il s'agit là d'un mouvement très ancien : les premières *Upaṣniad* (~ 800 av. J.-C.) en portent déjà la marque et les grands courants monastiques des VIe et Ve s., bouddhisme et jaïnisme, n'ont fait que le radicaliser et le systématiser. Son expression proprement religieuse est multiforme mais le dénominateur commun est toujours une certaine rupture opérée avec le monde de la caste, cela au nom d'une valeur suprême, appelée « délivrance » *(mokṣa* ou *nirvāṇa)*, que la société séculière, par définition, ignore. Le renonçant

(sannāysin) est appelé ainsi parce que, dans sa quête du salut, il est amené à « déposer » (c'est le sens premier du verbe *sam-ni as*) ces trop lourds bagages que sont les biens de ce monde : plaisirs, richesses, pouvoir, renommée, etc.

Le renonçant est l'homme qui refuse son statut tout fait de rouage de la grande machine cosmique, qui refuse de continuer à vivre pour vivre, comme les animaux ou les dieux, qui refuse d'être un simple chaînon dans la transmission perpétuelle de la vie et des normes sociales, bref qui aspire pour lui-même à un destin l'arrachant une fois pour toutes à un monde perçu comme clos et répétitif. Au centre de sa vision du monde, donc, la finitude de l'acte (*karman*, rite sacrificiel puis acte en général) qui assujettit l'individu (d'abord le « sacrifiant ») au monde dans la mesure même où il en recherche les fruits : récoltes abondantes, descendance mâle, séjours paradisiaques dans l'au-delà... La logique de cette attitude a fini par cristalliser en deux grandes idées-forces qui impliquent l'une et l'autre une contestation radicale, ou plutôt une relativisation définitive, des valeurs immanentes à la société de castes.

Nous rencontrons ainsi d'un côté le mythe grandiose de la transmigration *(saṃsāra)* indéfinie des âmes qui vont se réincarnant de naissance en naissance dans des corps animaux, divins ou humains (de telle ou telle caste) selon le degré d'excellence de leurs actes antérieurs. On s'accorde aujourd'hui assez généralement à penser que cette idée s'est formée à l'intersection de notions brahmaniques relatives au mécanisme de l'acte sacrificiel (censé produire infailliblement son fruit à condition d'être impeccablement exécuté) et d'une certaine systématisation par les renonçants de la conception répétitive qu'ils ont de la vie à l'intérieur de la caste. La seconde idée-force – elle aussi systématisation d'une réflexion sur le rite sacrificiel – consiste à reconnaître que tout acte procède d'un désir (« naturel », mais en fin de compte irrationnel) de s'affirmer, se maintenir dans l'être, de s'étendre, et qu'un tel effort est « violent » dans son essence même parce qu'il s'exerce toujours en concurrence avec des efforts du même type déployés par les autres vivants et ne triomphe qu'à leurs dépens. D'où l'idée de la non-violence (*ahiṃsā*, littéralement « absence du désir de tuer »). Si la fin suprême de l'homme consiste à se délivrer de la transmigration et que l'acte est reconnu comme le ressort du mécanisme transmigratoire, il conviendra de détendre ce ressort en « dénaturant » l'acte, c'est-à-dire en le dépouillant de toute visée intéressée. On devra donc s'efforcer de vivre d'une manière totalement « innocente », en prenant soin de ne tuer aucun être, ni concrètement ni symboliquement.

Ces grands principes, communs à tous les milieux de renonçants, ont connu des fortunes historiques diverses. Tantôt ils ont donné naissance – comme dans le cas du bouddhisme et du jaïnisme – à des tentatives de réorganisation de la société selon une structure bipolaire moines-laïcs, avec une assez stricte répartition des rôles et une complémentarité fonctionnelle qui n'exclut pas, mais bien plutôt suppose une relation au *karman* et à la violence, donc une « morale », différente chez les uns et chez les autres. Tantôt, au contraire – et c'est le cas de l'hindouisme – la constitution d'innombrables « sectes » de renonçants à part entière s'est accompagnée d'une lente mais profonde infiltration de leurs idées et valeurs à l'intérieur même de la société brahmanique. Une véritable dialectique du clos et de l'ouvert s'est alors déployée. Tout se passe, en effet, comme si les brahmanes, aiguillonnés par le défi spirituel que représentait pour eux l'expansion des mouvements de renonçants, avaient fini par percevoir les limites de leur vision du monde traditionnelle (telle qu'attestée dans les textes proprement védiques) et remodelé en conséquence leur conception du *dharma*.

Les buts de l'homme

L'axe principal autour duquel s'est opérée, sans doute au cours des deux ou trois siècles précédant immédiatement l'ère chrétienne, cette réorganisation est la théorie dite des « buts de l'homme » *(puruṣartha)*. Elle consiste à ordonner toutes les valeurs particulières autour de quatre valeurs de référence, hiérarchisées mais irréductibles les unes aux autres. L'idée est que tous les comportements humains peuvent s'interpréter en termes de visée de tel ou tel de ces buts, pris isolément ou combiné avec un autre. Son corollaire est que tout homme, à un moment ou un autre de sa vie, est concerné par chacun des quatre buts et ne peut prétendre, sans dommage pour lui-même, ignorer tel ou tel d'entre eux. La logique interne de la théorie des quatre buts apparaît clairement dès lors qu'on l'envisage comme une synthèse du naturalisme védique et de l'orientation vers une transcendance caractéristique des renonçants. Ces buts portent respectivement les noms de *kāma*, *artha*, *dharma* et *mokṣa*.

Le terme *kāma* désigne tout d'abord le désir et le plaisir sexuels (souvent mal distingués l'un de l'autre), donc l'amour et, par extension, toute espèce de satisfaction tirée des sens, directement ou indirectement. En relève également tout ce qui a trait à l' « art de vivre » : la parure, la décoration et le confort des lieux d'habitation, les jeux, les fêtes et les arts d'agrément. La sphère du *kāma* englobe ainsi à la fois l'érotisme proprement dit et le halo de sublimations dont l'entoure toute civilisation.

Quant à l'*artha* – terme très général qui peut se traduire, selon le contexte, par « cible », « but », « visée », « sens », « intérêt » et même « valeur » – il renvoie ici à un type de satisfaction « symbolique » et, à ce titre, spécifiquement humain, donc supérieur à *kāma* qui nous est commun avec les animaux. *Artha* désigne ainsi avant tout le trinôme

pouvoir-richesse-renommée. Une autre différence avec *kāma* est que ces variétés internes de l'*artha* comportent *aussi* une dimension collective, donc socio-économico-politique, alors que *kāma* n'a trait qu'à la sensibilité de l'individu.

On ne saurait trop insister sur ce fait que *kāma* et *artha*, même s'ils se situent en bas de la hiérarchie, sont considérés comme des valeurs authentiques et universelles. Ce ne sont pas de « faux biens », et nul stigma particulier ne s'y attache. C'est bien pourquoi l'un et l'autre ont pu susciter une vaste littérature « technique » : d'un côté le célèbre *Kāma-sūtra* avec ses Commentaires et textes dérivés, de l'autre l'*Arthaśāstra* ou traité économico-politique, accompagné des ouvrages de *nīti* traitant de l'art de « se conduire » (c'est-à-dire de réussir) dans le monde. Le propre de ces écrits – qui ont souvent scandalisé l'Occident – est de se placer dans la logique interne (ici de la séduction, là du pouvoir) des buts dont ils traitent, et cela sans faire intervenir de considérations morales extérieures. Par exemple, la part de mensonge impliquée aussi bien dans l'art de séduire que dans celui de gouverner paraît admise comme allant de soi.

Faut-il alors parler d'immoralisme ? On le pourrait si *kāma* et *artha* n'occupaient justement une place *subordonnée* dans la hiérarchie des buts de l'homme. Immédiatement au-dessus d'eux, en effet, nous trouvons, ou retrouvons *dharma*. En quoi celui-ci constitue-t-il à son tour un but et quel est le rapport entre ce sens particulier et le sens englobant du terme *dharma* ? D'une part, à la différence des trois autres buts, *dharma* n'est pas spontanément visé par l'homme. Selon l'anthropologie implicite du brahmanisme, en tout cas, il n'y a pas d' « instinct moral » en l'homme (alors qu'il y a bel et bien un « instinct religieux »). Le *dharma* est d'abord posé comme une notion abstraite qui n'exerce sur la sensibilité humaine ni attrait ni répulsion. En fait, il est le produit d'une réflexion sur le caractère autodestructeur des logiques propres au *kāma* et à l'*artha* dès lors qu'elles seraient livrées à elles-mêmes : elles entraîneraient à tous les niveaux la guerre perpétuelle de tous contre tous, le règne généralisé du mensonge, de la corruption et de la peur, et finalement la ruine même des satisfactions sur lesquelles elles se fondent. C'est le sens de l'adage : « Détruit, le *dharma* détruit ; protégé, il protège » (*Manou*, VIII, 15). On justifie de même le caractère coercitif du pouvoir royal : « Si le roi ne châtiait pas sans relâche ceux qui le méritent, les plus forts rôtiraient les plus faibles comme des poissons à la broche » (*ibid.*, VII, 20). Le *dharma* se définira donc comme l'ensemble des règles qui doivent être respectées pour que la poursuite des autres buts de l'homme ne débouche pas sur un chaos destructeur. Les traités du *dharma* déploient ainsi un immense réseau de dispositions restrictives destinées à « encadrer » la libre poursuite des autres buts. La fonction du *dharma* est donc uniquement régulatrice et l'on ne saurait parler à son propos de « devoir » au sens d'un impératif catégorique, comme le montre encore l'existence de l'*āpad-dharma* ou « *dharma* pour temps de crise » qui prévoit toutes sortes de relâchements des règles ordinaires de la conduite en cas de guerres, de famines, de catastrophes naturelles, etc. (*Manou*, IX, 85-118). De même, les misères du présent *Kāli-yuga* obligent à modifier des règles valables pour les âges antérieurs afin de les mettre à la portée de la faiblesse des hommes d'aujourd'hui.

Est-ce à dire que, dans l'Inde ancienne, la conscience morale n'a pas d'existence propre mais se confond avec le droit positif ? Non, car la présence du quatrième et suprême but de l'homme, la délivrance, modifie complètement la perspective d'ensemble. En tant que « supra-mondain », celui-ci s'oppose aux trois autres considérés globalement comme « mondains ». Cela détermine pour le *dharma* deux sortes de conséquences, négatives et positives. D'un côté, il est privé de portée sotériologique directe : l'Inde n'a jamais pensé qu'un accomplissement impeccable de son *sva-dharma* suffisait à assurer le salut de l'individu. En termes religieux, on dira qu'une vie morale irréprochable permet d'obtenir des renaissances favorables (par ex. dans une famille de pieux brahmanes...) mais non l'interruption définitive du cycle des renaissances qui suppose une prise de conscience, une « révolution mentale », d'un autre ordre. Mais, d'un autre côté, le *dharma* joue le rôle d'une instance médiatrice entre les deux buts « inférieurs » et la délivrance. Il n'est pas concevable, en effet, que la poursuite du *kāma* et de l'*artha* puisse *directement* déboucher sur la perspective de la délivrance. Les rechercher revient à s'affirmer toujours davantage dans son Moi et donc à tourner le dos à la délivrance. En revanche, l'autodiscipline en matière de plaisir et d'intérêts qu'impose le respect des règles de *dharma* joue le rôle d'une condition préalable, quoique jamais suffisante, à toute visée sotériologique.

C'est ainsi que l'idéal de la délivrance, constamment présent à l'esprit de tous – même de ceux (la majorité) qui ne nourrissent pas l'ambition de s'y consacrer en leur présente existence – déstabilise de manière subtile l'apparente positivité du *dharma* et lui confère une dimension d' « ouverture » que par lui-même il ne comporte pas. Cette infiltration du *dharma* par des valeurs sotériologiques issues des milieux de renonçants revêt de multiples aspects qu'on ne peut guère ici qu'énumérer brièvement. Elle n'agit certes pas comme un ferment révolutionnaire qui remettrait en question la légitimité de l'ordre établi, la hiérarchie sociale. Au contraire, les notions de *karman* et de transmigration – contreparties négatives de celle de délivrance – justifient cet ordre à partir des mérites et démérites précédemment engrangés par les uns et les autres. De ce fait, l'Inde a toujours ignoré le « scandale du juste souffrant » et le

mystère d'un mal radical. Acceptant sa condition de naissance comme une donnée irrévocable, l'homme hindou a constamment cherché à la transfigurer de l'intérieur pour en faire le support direct ou indirect d'une visée sotériologique.

Chez les brahmanes, cette ambition a cristallisé dans la théorie des « quatre stades de vie *(āśrama)* », selon laquelle un parcours biographique idéal commence par la condition d'étudiant brahmanique, suivie de celles de maître de maison, d'ermite forestier et enfin de renonçant *(saṁnyāsin)* à part entière. Mais un tel itinéraire ne peut guère être suivi que par les hautes castes, voire par les seuls brahmanes. Pour tous les autres a prévalu l'idéal de non-violence et de désintéressement dont la *Bhagavad-Gūtā* offre la plus éclatante illustration. D'un côté, cet idéal a engendré un *ethos* particulier où dominent le respect en principe inconditionnel de toute vie – et pas spécialement de la vie humaine – le végétarisme, la tolérance passive des agressions en provenance du milieu extérieur, le souci de la pureté corporelle, etc. De l'autre, il s'est traduit par l'ambition, présente en chacun, de « sanctifier » son actuel état de vie, si humble soit-il, par un accomplissement de son *sva-dharma* à la fois scrupuleux et exempt de toute visée personnelle d'agrément ou de profit. C'est ce que la *Gūtā* āăăĕłłĕ ł'āęāṅţŏṅ ţŭ şćŭīv ţĕš ācvēš ăāć łĕýŭĕł ŏṅ vćāvāīłłĕ ŭṅīýŭĕăĕṅv ăŏŭć łĕ ęīĕṅ ţĕš āŏṅţĕš . Ł'āċċŏăăłīššĕăĕṅv ţŭ *dharma* équivaut alors à un renoncement dans le siècle, à une « ascèse intramondaine » au sens de Max Weber. La conscience morale hindoue ne vit que de cette tension constante, à travers laquelle la simple conformation des actes au droit positif est sublimée en instrument de délivrance.

● *Bhagavad-Gītā*, trad. A. M. Esnoul & O. Lacombe, Paris, Le Seuil « Points-Sagesse », 1981. — *Manou (Les Lois de)*, trad. fr., A. Loiseleur-Deslongchamps, réimpr., Paris, Éd. d'aujourd'hui, 1976.

► BIARDEAU M., *L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion « Champs », 1981. — BILIMORIA P., PRABHU J. & SHARMA R. éd., *Indian ethics : Classical traditions and contemporary challenges*, Aldershot, Ashgate, 2004. — CRAWFORD S. C., « The evolution of hindu ethical ideals », *Asia Studies at Hawaï*, 26, Honolulu, Univ. of Hawaï Press, 1974. — DANIÉLOU A., *Les Quatre Sens de la vie*, Paris, Buchet-Chastel, rééd. 1984. — DROIT R.-P., *L'Oubli de l'Inde : une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 1989. — DUMONT L., *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966. — GANERI J., *Philosophy in classical India : An introduction and analysis*, New York, Routledge, 2001. — HALBFASS W., *India and Europe*, Albany, Suny Press, 1988. — HOPKINS E. W., *Ethics of India*, New Haven, Yale Univ. Press, 1924. — HULIN M., *Hegel et l'Orient*, suivi de la trad. annotée d'un Essai de Hegel sur la *Bhagavad-Gītā*, Paris, Vrin, 1979 ; « Décadence et renouvellement ; la doctrine des âges du monde dans l'hindouisme », *Eranos Jahrbuch*, 54, Francfort/Main, Insel, 1987, p. 177-208 ; *La Mystique sauvage : aux antipodes de l'esprit*, Paris, PUF, 1993. — JHINGAM S., *Aspects of Hindu Morality*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1989. — KANE P. V., *History of Dharmashāstra*, 5 vol., Poona, 1930-1962. — KASHYAP S. C. éd., *The citizen and judicial reforms under Indian polity*, Delhi, Universal Law Pub. Co., 2003. — LACOMBE O., *Indianité*, Paris, Les Belles Lettres, 1979. — MALAMOUD C., « Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des "buts de l'homme" », in *Cuire le monde*, Paris, La Découverte, 1989, p. 137-161. — RENOU L. & FILLIOZAT J., *L'Inde classique : manuel des études indiennes*, 2 vol., Paris, École française d'Extrême-Orient, 1996.

Michel HULIN

→ *Gandhi ; Hegel ; Mœurs ; Schopenhauer.*

INDIVIDU

L'irruption de la figure moderne de l'individu comme « valeur » et comme « catégorie » (L. Dumont, 1977, 29) dans le domaine des représentations politiques et théoriques a fait éclater la belle unité hiérarchiquement articulée du tout et des parties, du dessein divin et des actions individuelles ; elle a accéléré la remise en cause de l'indistinction classique des déterminations religieuse, morale et politique de l'ordre à édifier. La société n'est plus liée à une Théodicée, elle est véritablement contenue dans une Sociodicée (J. Elster, 1977). Renversement inédit qui, loin de résoudre tous les problèmes classiquement dévolus à l'interrogation politique, allait permettre de les formuler d'une autre manière. Ainsi l'Invisible qui, jusqu'alors, séparait Dieu et le monde qu'il ordonnait, vient-il à s'interposer entre les hommes et la société. Son émanentisation, par l'intégration progressive de la contingence et de l'incertitude comme déterminations naturelles des conduites, vient d'abord obscurcir les voies par lesquelles chacun peut percevoir et comprendre les liens qui le rattachent à la société ; enfin, elle rend plus opaques les rapports de cause à effet qui conduisent des actions à leurs résultats.

Sur les plans spéculatif et moral, ces bouleversements allaient faire de la réflexion sur l'individu et sur les fondements du lien social, mais aussi sur les méthodes qu'il convenait d'adopter pour en rendre compte, un objet de premier ordre. Il n'est pas inexact de dire que la naissance de la science humaine est en partie liée à cette construction d'une représentation nouvelle de l'individu.

Il conviendra d'aborder cette notion – sans prétendre à l'exhaustivité – de la manière suivante. D'abord, chercher à comprendre quelques-unes des raisons qui font de la question politique et morale sur l'individu une interrogation problématique dont la réponse ne peut plus être donnée dans un contenu *a priori*. « Qu'est-ce qu'un individu ? » et « Quelle place lui fait-on dans la cité ? » sont des questions liées et c'est la nature de cette liaison qui devient un problème. Il a semblé important de montrer que l'on pouvait en dessiner les contours à partir d'une opposition qui a valeur

de paradigme : *quid* des liens entre individu et sujet ? Enfin, montrer que cette série de déplacements conduit également, sur le plan des méthodes et du discours, à une autre liaison, non moins *problématique*, celle des rapports entre causalité et finalité. Une liaison dont les élucidations diverses sont contemporaines de l'invention d'une science de l'homme.

La condition paradoxale de l'individu moderne ou de la désunion de l'individu et du sujet

Les Lumières françaises et anglo-écossaises constituent un moment central dans l'élaboration du concept d'individu. Avec l'interrogation sur la nature humaine, dont la figure de l'individu est une composante, c'est une discussion sur le sens d'une évolution devenue possible (le cours des actions humaines) qui est à l'ordre du jour : la réflexion morale et politique sur l'individu se lie inévitablement à une anthropologie, laquelle forme le socle à partir duquel la question des fins et des moyens prend toute sa valeur.

Il est indispensable, sans en développer toutes les implications, de fonder ce qui fait la modernité de cette notion d'individu dans ce *rapport*, lui-même devenu problématique, à l'anthropologie. Deux traditions modernes de pensée sur l'individu s'opposent : d'un côté, une conception rationaliste et volontariste (théories du droit naturel et du contrat), de l'autre une conception empirique (une de ses figures est D. Hume). Dans cette confrontation, il est possible de dégager assez clairement la question du *lien* entre la notion d'individu et anthropologie.

Cette opposition, pour la formuler autrement, conduit à distinguer une philosophie du sujet essentiellement métaphysique et une philosophie de l'individu, empiriste et utilitariste. Opposition qui peut aller jusqu'à se poser en une antinomie véritable quand il s'agit de comprendre le sens et la portée de la relation interindividuelle et donc la valeur des rapports que morale et politique entretiennent ou doivent entretenir.

Si l'on tient à styliser les contours de cette opposition, il est possible de dire que l'individu se définit alors par un principe de clôture radicale dont on peut retracer les étapes à partir des réductions successives du dualisme cartésien. Cette réduction aboutit à la construction leibnizienne de la monade, antécédent philosophique de la catégorie d'individu. Cette fermeture interdit, logiquement et pratiquement, de penser la société, c'est-à-dire la *relation*, sauf à invoquer un principe extérieur, hors l'individu, dont le principe sera l'harmonie préétablie ou la « main invisible », formulation libérale devenue célèbre depuis lors. Le sujet, quant à lui, pose la question de la fondation réciproque du moi et du monde, de l'autolimitation volontaire ou rationnelle de la liberté individuelle par considération de celle d'autrui. À l'indépendance des individus (première forme de l'état de nature chez J.-J. Rousseau, 1755), se substitue l'autonomie des sujets. Le passage de l'état de nature à l'état de société signifie alors l'abandon de la condition d'individu isolé et indépendant et la constitution possible d'une société de sujets autonomes. La théorie du contrat revendique ainsi la *transformation* de l'individu en sujet : le pacte est le premier moment fondateur du lien par quoi l'individu advient comme membre d'un collectif qui est cité, société, corps politique, peuple, etc. Dans cette tradition, l'individu ne peut donc pas être pensé comme coextensif à l'idée de rapport ; la fondation véritable du lien exige même qu'il se métamorphose, qu'il se dénature (J.-J. Rousseau, 1762*a*, II, 7). Le Contrat pose donc la Loi comme condition principielle de la coexistence et son objectivité exprime l'effectivité de son fondement : l'intersubjectivité.

Si la philosophie contractualiste d'un Rousseau peut être justement considérée comme un moment décisif dans l'élaboration de cette philosophie du sujet, il n'est pas rare de considérer le moment individualiste de l'empirisme anglo-écossais comme une régression véritable. La dérive individualiste, dans la mesure où elle n'est qu'une forme déclinée de la valorisation exclusive de l'idéal d'indépendance qui réfute toute reconnaissance d'un principe de limitation hors le moi, fait de ce dernier le facteur unique et univoque de toute construction de rapport, et ne peut déboucher sur aucune forme d'humanisme éthique, encore moins politique.

Ainsi, l'opposition entre points de vue métaphysique et empiriste forme le plan inaugural du discours moderne sur la catégorie d'individu. Les enjeux y sont également historiques et pratiques. Les contradictions supposées entre sujet et individu, les modalités de leurs dépassements, loin de limiter le débat au moment abstrait de la spéculation, conduisent inévitablement dans le champ pratique des conflits polémique et politique. *C'est dans la possibilité même de fonder le rapport interindividuel que la tension entre les deux traditions sera la plus forte.*

La question moderne sur l'individu peut ainsi se structurer autour d'une discussion sur la valeur et le statut de cette antinomie évoquée et qui conduit à poser en des termes inconciliables sujet et individu, métaphysique et empirisme, construction idéale d'une essence et anthropologie de la nature humaine. Ainsi formulée, et comme redoublée par une lecture particulière des embranchements de la pensée philosophique et politique, cette démarcation des points de vue semble irréductible. D'autant plus que les deux mondes, comme autant de *weltanschaungen*, postuleraient d'un côté une définition *a priori* de la relation par un principe de *limitation*, de l'autre une définition *a posteriori* par recours à un mécanisme externe.

Pourtant la continuité entre les deux points de vue semble plus étendue qu'il paraît. Elle se cons-

truit sur un triple niveau. D'abord, la question posée par les théories du contrat et par l'individualisme empirique est la même : comment penser l'articulation nature-artifice ? Ensuite, si les points de départ sont différents, les raisonnements restent subordonnés à l'édification d'une anthropologie qui, à partir de contenus distincts, peut se comprendre de part et d'autre comme une « analytique de la finitude » (M. Foucault, 1966, 323-324). Cette anthropologie, dans le cas de l'empirisme, n'est pas réductible à l'élaboration d'un principe hermétique de fermeture sur l'ego ; bien au contraire, elle développe une conception radicalement nouvelle comme *extension* de ce qui est donné dans le concept non développé de nature humaine. Enfin, la tentative de réduction du dualisme ontologique sur lequel repose le versant métaphysique ne conduit pas, comme on l'a souvent affirmé, à désubstantialiser puis à faire disparaître toute dimension morale dans la définition des normes d'évaluation des conduites et des fins. Si l'empirisme peut se présenter comme un moment de rupture, il serait inexact de le réduire à un dogmatisme utilitaire qui se limiterait à rabattre la norme sur le fait, la valeur sur l'utilité. S'il s'agit d'un risque réel et objectif (B. Mandeville, 1714, 1723), il convient de ne pas oublier qu'une part essentielle de la pensée empiriste écossaise du XVIII[e] s. est consacrée à l'élaboration de cette nouvelle morale de l'individu (D. Hume, 1737, 1751 ; A. Smith, 1759) et que son caractère aporétique laisse intacte la béance qui ouvre à la condition moderne et paradoxale de l'homme : un écart jamais comblé entre le fait et la norme, un écart qui peut désormais donner sens et contenu à une histoire humaine.

La réduction constructiviste : le primat du sujet et le retour intempestif de l'individu comme irruption de l'égoïsme

Qu'il s'agisse de justifier l'établissement d'une société de sujets, de fonder l'institution d'une société d'individus, contractualisme et individualisme empirique énoncent, au départ, une même question générale : comment penser la *non-continuité* entre nature et artifice ? De quelles transformations fait ou doit faire l'objet la nature humaine pour que s'ajustent au mieux les termes de la coexistence ? Il importe de montrer comment ces deux types d'approche délimitent, à leur manière, ce champ des transformations par quoi l'individu – comme figure non développée de la nature humaine – advient comme membre à part entière de la société.

La théorie des deux états (nature et société) n'est pas seulement une fiction hypothétique au moyen de laquelle se fonde, dans l'ordre du discours, la nécessité de construire la société, elle engage également une conception de la nature humaine et revendique explicitement un idéal de société politique. Elle est donc normative en ce qu'elle propose un mode spécifique de résolution de la condition paradoxale de l'être humain (la non-continuité nature-civilisation).

Hobbes avec la « loi naturelle » (1651, XIV), Locke avec la « Loi de la nature » (1690, II, § 4 et *sq.*) fixent dès le principe l'existence d'un *écart* entre l'individu de l'état de nature et sa nature présumée qui ne peut devenir effective, même incomplètement, que dans l'état de société politique. Écart ou contradiction – c'est tout un – sur lequel s'ouvre la condition humaine : l'individu, comme entité originelle, est titulaire de droits mais il n'est pas naturellement partie composante d'un tout qui, le dépassant, c'est-à-dire le limitant, lui permettrait de survivre et donc d'exister. Écart ou contradiction : tel est bien le sens, la valeur à donner à cette non-continuité de la nature dans la culture, dans l'artifice et pour laquelle il convient de proposer des modalités de passage. Dans le contractualisme, l'anthropologie généralement développée à travers la définition de l'état de nature a pour base cette non-continuité, cette disjonction constitutive : l'artifice politique, juridique puis éthique, vient combler le hiatus et donner sens à la vraie nature de l'homme social. Il n'y a donc pas de continuité entre les deux états, entre l'individu et le citoyen-sujet ; il revient à J.-J. Rousseau de l'avoir stylisé de manière achevée.

Dans le Second Discours (1755), il énonce que le premier état de nature – à jamais perdu – est celui d'une simple juxtaposition d'individus isolés, sans rapports autres que ceux qu'ils entretiennent avec une nature pourvoyeuse de biens simples destinés à satisfaire des besoins frustes. Sorte d'état idéal qui superpose en une identité immédiate le concept et la « réalité » de l'individu comme nature humaine : y domine pour ainsi dire la logique des « entiers naturels » (Rousseau, 1762 *b*, I, 1). Mais des changements, des transformations vont rendre indispensable l'abandon de cet état originel. L'accès à la société politique, par quoi la considération exclusive de soi pourrait le céder à une forme réfléchie de prise en compte d'autrui (une seconde nature ?), requiert alors un véritable travail de dénaturation de l'homme. En d'autres termes, la *non-continuité* postulée de la nature et de l'artifice devient *discontinuité*. Pactiser ou contracter sont des termes équivalents pour désigner, chez Rousseau tout particulièrement, les modalités d'une métamorphose volontaire par quoi l'individu advient comme sujet-citoyen, membre du corps politique. Il est possible de lire le *Contrat social* – entre autres les deux premiers livres – en repérant les indices de la métamorphose et en constatant qu'une part essentielle de l'argumentation se construit autour de ce problème de la dénaturation, c'est-à-dire de la qualification-réduction de la discontinuité originelle, elle-même envisagée comme une véritable antinomie dont le Premier Discours (1750) avait déjà donné une formulation.

Aussi (J.-J. Rousseau, 1762 *a,* I, 5) la question préalable, c'est-à-dire la question première quand il s'agit de poser le concept de société politique, n'est-elle pas d'examiner la forme et le contenu de l'acte par lequel un peuple se donne un roi ; elle est bien plutôt celle qui porte sur « l'acte par lequel un peuple est peuple » *(ibid.).* Si la question de la condition naturelle de l'homme n'est plus à l'ordre du jour (*ibid.,* 1762 *a,* I, 1), il n'en reste pas moins que c'est à partir d'elle que se comprend l'énoncé de la transformation (*ibid.,* I, 6) : « Cet état primitif ne peut plus subsister et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. »

En quoi tient cette métamorphose ? Il s'agit de renoncer à la qualité d'être monadique – attribut de l'individu par excellence – pour devenir, par raison et volontairement, partie d'un corps collectif : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout » (*ibid.,* I, 7). Le pacte produit bien une réalité inédite, ce « corps collectif », ce « moi commun », par lequel chacun s'éprouve comme membre d'un tout, tire la force de son existence à partir de lui. Cette « altération de la constitution de l'homme pour le renforcer » (*ibid.,* II, 3 ; mais aussi *ibid.,* I, 1) est en même temps consécration de la justice *contre* l'instinct, du droit *contre* l'appétit, de la raison *contre* les penchants (*ibid.,* I, 8). Le contrat est donc *limitation* ; il institue l'ordre politique par des limitations en série ; la discontinuité originelle ne peut être dépassée que par *négation* et les rapports nature/culture ne sont entendus qu'en des termes contradictoires. Le principe général de limitation donné dans le contrat social culmine donc dans l'expression de la différence de nature qui oppose individu et citoyen-sujet membre de la cité, des entiers naturels aux entiers relatifs.

Cette métamorphose est-elle possible ? C'est le problème classique de la loi et de son origine. À quel titre et sous quelles formes (*ibid.,* II, 6) le peuple peut-il, en tant que subjectivité libre, légiférer ? Le raisonnement se heurte aux apories liées à l'exercice de la volonté générale : « Le peuple sent toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé » (*ibid.*). Apories qui, de notre point de vue, peuvent être interprétées comme autant de signes du retour de ce qui, un moment, avait pu être mis à l'écart par le travail de la raison, à savoir la figure de l'individu, le double inévitable du sujet. Une irruption intempestive, comme en surplomb du citoyen-sujet qui ne parvient pas à s'imposer durablement. L'entreprise est alors immense, hors de l'humain, que celle du Législateur pour faire se correspondre la rectitude de la volonté générale et celle du jugement qui la guide. Tâche à jamais inachevée que celle du politique par quoi s'opère le rabattement du moment de la subjectivité sur celui de l'individualité. La métamorphose, à jamais incomplète, s'étire entre les deux bords de l'échancrure que délimite la dialectique de l'individu et du sujet et marque l'orientation d'une histoire, celle de la condition de l'homme moderne.

Il serait utile de développer ici les rapports de détermination étroits qui existent entre cette définition du passage entre deux états et le contenu implicite d'une anthropologie organisée autour de l'idée majeure de la finitude humaine. Thème général, proprement moderne qui, chez Rousseau, prend la forme d'une élaboration aporétique dramatisant l'impossible conciliation entre un penchant naturel, l'égoïsme, et une tendance exigible en raison, qui concerne ce principe d'ouverture par lequel l'individu vient à se poser et se penser dans un rapport médiat à cet autrui généralisé qu'est le peuple. Finitude encore, lorsque le contrat – la raison – est censé accomplir ce que la nature au premier degré ne peut donner et ce que l'artifice du politique ou de l'éthique ne parviendra qu'incomplètement à imposer : cette alchimie de la transformation par quoi l'individu vient à intérioriser l'idée que l'existence est impossible, sauf à admettre que c'est de la société en son ensemble qu'elle détient son principe et donc, que les considérations sur l'intérêt général sont bien le premier des moments d'une authentique délibération. Double limite ou finitude redoublée, l'impossible changement de l'unité-individu dans le tout-sujet, l'impossible inversion du cours naturel des délibérations du souci du collectif d'abord au souci de soi ensuite : telles sont les marques de l'univers à l'intérieur duquel se meut la dialectique du sujet et de l'individu, à l'intérieur duquel devient possible un discours sur l'éthique entendue comme élaboration-construction des fins générales, des normes et des règles universelles des conduites par quoi est indiqué ce qui permettrait de réduire une partie de la distance qui sépare l'individu du sujet.

La résolution empiriste : le primat de l'individu et son débordement par le sujet comme idéal de la sociabilité

L'empirisme humien formule autrement la question de la non-continuité nature-culture ainsi que celle de l'individu. Dans sa dimension anthropologique, cette pensée propose d'abord une réflexion sur la règle entendue comme « loi de construction » de l'édifice socio-politique et non pas comme problématique de la Loi. Le postulat initial contient un renversement de taille : ce n'est qu'à partir de l'expérience que l'homme peut élaborer les principes de son savoir ; ce qui bouleverse tout à la fois le statut de cette connaissance et celui du sujet qui connaît (Hume, 1737, 581). La connaissance résulte alors du travail d'inférence (*ibid.,* 713) dans lequel se nouent les deux activités

ou puissances créatrices du sujet empirique, la croyance et l'invention : « L'homme est une espèce inventive » (*ibid.,* 600).

En quoi la règle est-elle ce principe majeur d'articulation entre nature humaine et artifice ? Comment peut-elle être entendue comme ce par quoi l'individu advient comme principe général d'ouverture à l'autre, c'est-à-dire comme une réalité anthropologique qui exprime une limite – une finitude – dans laquelle se trouve donné ce qui démarque irréductiblement l'individu empirique de la monade close et indépendante ?

« Nous devons concéder que le sens de la justice et de l'injustice n'est pas dérivé de la nature, mais qu'il naît artificiellement bien que nécessairement de l'éducation et des conventions » (*ibid.,* 1737, 600). La règle morale, ici le sens du juste et de l'injuste, est un artefact. Plus, elle est une institution. Elle n'est pas donnée *a priori*, elle se forme dans un mouvement qui est celui de l'édification progressive de l'ordre social et politique de la coexistence. Morale et politique sont donc positivement liées en une même finalité qui est celle de la délimitation des termes de la coexistence bonne. Affirmer ce caractère d'artifice de la règle est donc, *ipso facto*, en reconnaître la dimension politique. L'homme, en tant que nature, invente, institue des règles qui ont pour objet ce qui le concerne *dans ses rapports* aux autres individus : la société politique.

Mais la règle est aussi une invention nécessaire (*ibid.,* 600). Ce paradoxe de l'artifice et de la nécessité résume à lui seul l'énoncé empiriste de la question. La récusation des théories du contrat ne fait pas disparaître le postulat d'une inadéquation originelle dans la nature : si l'homme invente la règle, c'est qu'elle n'est pas donnée *ab initio*, bien qu'elle lui soit indispensable. Pour cela, il convient aussi de distinguer deux moments dans la nature qui correspondent à une séparation, laquelle impose une transformation. L'artifice est ce qui doit permettre de combler la séparation. Mais cette séparation n'est pas à entendre comme l'expression d'une coupure qui impliquerait une restriction, une limitation ainsi que le veut le moment hobbesien de l'état d'hostilité universelle. Le problème de la société n'est pas celui d'une limitation des « penchants naturels » de l'individu ; il est celui d'une « intégration ». Et comme toute intégration, elle implique une transformation (D. Deleule, 1979, 47). La règle n'a donc pas pour vocation d'édifier l'homme contre sa nature : « c'est uniquement de l'égoïsme de l'homme et de sa générosité limitée, en liaison avec la parcimonie avec laquelle la nature a pourvu à la satisfaction de ses besoins que la justice tire son origine » (*ibid.,* 1737, 613). Il s'agit, au contraire, de rendre compossible le développement des penchants de tous les individus pris dans leur ensemble.

La positivité de la règle morale repose ainsi sur sa possible capacité d'extension. Ainsi que l'affirme la précédente citation, la vocation naturelle de la règle est le débordement : par elle, il devient possible de dépasser l'égoïsme ou la générosité limitée de tout individu. La question de Mandeville est déplacée (1714-1723) ; l'échec de son entreprise résidait dans ce constat d'une impossible généralisation des comportements « moraux », sauf à tomber dans une contradiction donnée dans la métaphore de la ruche vertueuse et honnête mais pauvre et sans richesse. C'est tout l'inverse qui est envisagé par Hume : ce qui relève de la règle morale se situe, nécessairement, sur le plan de la généralité.

La règle procède par généralisation et, comme institution, elle parvient à ses fins « de manière oblique et indirecte » (Hume, 1737, 614). Pourtant, quoique artificielle, elle ne peut se construire que dans le prolongement de la nature : « Le plus que les politiques puissent accomplir, c'est d'étendre les sentiments naturels au-delà de leurs limites primitives ; mais il faut encore que la nature fournisse les matériaux » (*ibid.,* 618). L'efficacité de l'artifice repose, en dernière analyse, sur quelque chose qui lui préexiste, un possible non développé contenu dans le concept originel de nature humaine. Nature et artifice ne sont donc pas en discontinuité, la non-continuité n'est pas rupture ; elle est envisagée sous l'angle de l'extension par inflexion et généralisation de la tendance. La notion même de contrat, comme principe d'articulation entre les deux, n'est plus nécessaire.

La règle a bien pour objet l'institution des formes par lesquelles se construisent les rapports entre individus – c'est le sens même de la généralisation. Cette continuité par extension confirme l'hypothèse selon laquelle il faut bien que l'individu soit un principe anthropologique « ouvert » et que son édification comme « être en société » ne puisse advenir que parce qu'il est toujours déjà posé dans un rapport avec autrui. Il est encore possible de comprendre cette modalité du lien nature-artifice en partant de l'individu lui-même.

Le sujet humien est un être dépendant. Il ne peut trouver dans l'isolement les moyens de sa propre élaboration, pour ses représentations comme pour ses actions. Son incomplétude, qui toujours le pose comme être séparé, le pousse, comme par une nécessité seconde, à requérir autrui. A. Smith (1758) ira encore plus loin dans l'énoncé de cette nécessité puisqu'il fera dépendre la possibilité du jugement de la considération première des actions d'autrui et non de celle d'ego.

La condition de son état ne résulte pas d'un travail régressif par quoi naîtrait, de l'exercice du doute, la certitude de l'existence. Ce n'est pas la solitude du moi pensant qui conduit à l'existence ; l'individu ne peut advenir, imaginer et agir que dans son rapport à l'autre, au monde extérieur : l'expérience comme abstraction de la passivité (Y. Michaud, 1983, 63) et la possibilité à travers elle de former ce donné redoublé, réfléchi, où se construisent le monde et le sujet qui l'habite. À

cette finitude, que l'individu ne peut dépasser que provisoirement par le mouvement toujours renouvelé de son activité, répond la règle dont une des propriétés est justement d'étendre, de généraliser ce qui, au départ, se présente comme limité, non développé. Ainsi en est-il de cet opérateur de sympathie – régulateur des intensités affectives – qui tient une place si déterminante dans la déduction empirique de la relation sociale : une sympathie dont l'élargissement du caractère opératoire reste tributaire des « circonstances » (Hume, 1737, 492).

La remise en cause du schéma contractualiste ne revient pas à disqualifier la question portant sur la non-continuité entre nature-artifice. Question anthropologique par excellence car ce passage, au moyen de quoi sont envisagés la discontinuité dans un cas, le prolongement infléchi dans l'autre, est lui-même déterminé par le contenu du concept de nature humaine et par les rapports qu'il entretient avec la figure de l'individu. La critique du contractualisme n'est pas celle, trop souvent invoquée, qui oppose à l'artifice du contrat la preuve empirique de son inexistence. Argument faible, sans intérêt, il laisse place à une véritable critique interne dont le contenu repose d'abord sur une lecture différente du rapport nature-culture.

Ainsi, la construction empiriste semble répondre à quelques-unes des exigences qui devaient fonder le privilège – ontologique ? – d'une philosophie du sujet. Tout comme pour cette dernière, mais à partir de postulats différents, comprendre ce qu'est l'individu, la place qui lui est légitimement accordée dans la cité, passe par une anthropologie. Une anthropologie dont le thème demeure celui de la limite, de la finitude par quoi s'ouvre la condition de l'homme. Est alors délimité un espace à l'intérieur duquel peut se déployer la construction d'une morale, d'un discours sur les valeurs et les normes des conduites humaines.

De l'individu à la société : la question moderne des liens entre les mots et les choses

Cette relativisation d'une opposition qui n'a pas le caractère irréductible qu'on lui prête souvent conduit à des conséquences qu'il convient d'évoquer pour comprendre que, dans le même mouvement, se constitue une méthode nouvelle qui participe de cette invention de la *sociodicée* comme discours résolument moderne sur l'individu entendue comme « être-en-société » ; nous parlerions aujourd'hui de science humaine. Car ce décentrement qui place l'individu dans un rapport inédit à la société qu'il forme, soulève entre autres difficultés celle de la distinction entre causalité et finalité. Et sur ce point, il n'est plus aussi aisé de conduire le rapprochement entre l'empirisme et le rationalisme (volontariste ou juridique). Une fois encore, c'est bien d'une *liaison problématique* qu'il s'agit, celle qui pose les rapports entre causalité et finalité, entre discours et objet du discours, qui peut conduire à des options théoriques et pratiques différentes pour ne pas dire opposées. Quel est le problème de cette distinction et pourquoi elle a à voir avec la déclinaison moderne de la figure de l'individu ?

L'autoconstitution de l'ordre social du point de vue politique correspond aussi, sur le plan des représentations, à la reconnaissance d'une autonomie causale des événements qui forment la nature. La généralisation du « principe de raison suffisante » (Leibniz, 1714, § 31-32) rend possible la saisie de ce monde-ci – *hic et nunc* –, celle d'une « réalité » grâce à des principes guidés sous les auspices de la raison. L'action individuelle devient alors explicable ; il est possible d'en exhumer les principes, c'est-à-dire d'en exposer les causes.

Mais que des causes efficientes soient invoquées pour rendre compte de motifs, d'une adéquation moyens/fins, de certaines conséquences de l'action individuelle, voilà qui est généralement entendu. Qu'en est-il des conséquences élargies ? Comment expliquer certains paradoxes entre intentions, actes et résultats extra-individuels ? Plus, s'il est possible d'associer une fin (un but) à l'action individuelle, la société est-elle pour autant, en tant qu'agrégat complexe d'individus, mue par une finalité particulière ? Et quand cela serait, peut-on se substituer à elle pour la contraindre « rationnellement » à infléchir sa valeur et sa destination ? À toutes ces questions, il n'est pas de réponse fixée et les différences entre les traditions ont cela d'exemplaire qu'elles forment comme une préfiguration de ce qui, aujourd'hui encore, prévaut dans les oppositions méthodologiques et idéologiques de la science humaine.

Car qu'est-ce qui justifie, du point de vue de son concept, la nécessité et la place du Législateur dans le *Contrat social* sinon ce postulat – anthropologique et politique – selon lequel il ne devrait pas y avoir de distinction entre « fins » pour l'individu et pour la société ; selon lequel aussi la formation d'une volonté générale, dans le silence des passions, à partir des volontés individuelles, écarte tout processus délibératif, c'est-à-dire toute possibilité d'une différence ou d'un écart originels à partir de quoi construire une opinion commune. La volonté générale en tant qu'elle incarne le point de vue de la totalité se décline à son tour par le primat d'une fin – sociale – qui doit s'imposer avec nécessité et qui doit être revendiquée librement par l'individu devenu citoyen. Le Législateur est ce principe de finalité pour le tout de la communauté-peuple-subjectivité-libre. Il renvoie à cette idée majeure, radicalement contestée par l'empirisme libéral : le projet politique du Contrat est celui d'une élaboration volontaire et rationnelle qui se donne dans une finalité sociale représentable, définissable et assignable et que l'on peut donc rendre effective. La société est subsumée sous les termes d'une finalité qui doit être *instituée* et qui, en retour, *réoriente* les individus vers la

« bonne sociabilité » (E. Cassirer, 1966, 217-218), celle-là qui conduit au développement infini des vertus et non plus des vices.

Les empiristes, Hume en est une illustration parmi d'autres, ne se feront pas faute de contester cette partie de l'argument. Si la science morale est bien ce mode d'expérimentation par lequel peut être rendu compte de certaines des raisons – liées aux passions – qui guident les actions individuelles, s'il est possible d'*observer* l'existence d'une harmonie sociale, c'est autre chose de dire qu'elle incarne une finalité transcendant et enchâssant les fins individuelles. Il convient de ne pas confondre ce qui relève de *l'ordre du discours*, celui de la science en particulier, qui peut procéder par métaphore (la main invisible) pour donner des raisons « probables » à l'existence d'un ordre spontané, avec ce qu'est la réalité pour laquelle il n'y a pas à postuler de finalité autre que celle qui meut les individus et seulement les individus.

La nature de la liaison entre causes efficientes et finalité permet alors de démarquer ou de confondre des usages méthodologiques et ontologiques du principe de raison suffisante. Plus, elle est celle qui ouvre cette autre échancrure, également constitutive de notre modernité, par laquelle le « discours sur » n'est pas producteur de l'ordre qu'il désigne : entre les deux, s'étend tout ce qui sépare le réel et le rationalisable, l'expliqué et le non encore expliqué. La conséquence majeure en est l'abandon, pour les empiristes, de toute prétention à invoquer l'existence d'un dessein – qu'on l'appelle Dieu, finalité sociale, *télos* politique, etc. – et l'intention de chercher à ne produire, dans la matière du discours, que des énoncés liés à la stricte recherche des causes.

La récusation humienne de la finalité est, entre autres, donnée dans la discussion sur la pertinence de l'hypothèse d'un dessein divin (1737, 1779). Comprendre la société comme expression d'une harmonie involontaire – ce à quoi conduit logiquement la remise en cause d'une vision finaliste – n'est qu'un corrélat de son anthropologie selon quoi l'individu, comme nature humaine, invente et croit. L'ambiguïté des registres terminologiques – une oscillation permanente entre le vocabulaire du mécanisme et celui de l'organisation, non pas de l'organisme – souligne la tension que produit inévitablement la reconnaissance de la société comme ordre de complexité croissant qui ne se laisse pas contenir dans les représentations d'un mécanicisme simpliste qui n'aurait de sens que par rapport à l'idée d'une finalité.

Postuler un dessein suppose la prédominance de la raison (Hume, 1779), suppose une représentation du monde comme machine que la raison aurait pouvoir de produire. L'anthropologie empiriste postule et se construit sur ce constat d'une impuissance avérée de la raison à produire isolément et à fixer globalement les conduites. L'idée de « génération progressive », d' « institution continuée » et non de construction par la raison est alors au principe même de ce renversement essentiel par quoi l'empirisme tire toutes les conclusions de l'impuissance de la raison à produire le monde qu'il peut se représenter. En ce sens, l'usage d'un point de vue finalisé – d'ordre extra-individuel – ne peut être que de type méthodologique. La confusion du modèle, du discours avec son objet ainsi désigné ou assignable, rabat la science de l'individu de l'être-en-société – une science de la nature humaine – sur une métaphysique intempestive qui ignore ses fondements ontologiques et peut conduire à de fâcheuses conséquences. La position théorique et politique d'un F. A. Hayek (1967, 1980, 1982, 1983), souvent caractérisée comme « individualisme méthodologique », s'inscrit, en partie, dans une relecture de cette distinction et dans le renouvellement de l'opposition établie entre les « approches constructivistes » (1980) de l'ordre social et les approches fondées sur « l'ordre du marché » comme lieu de sélection rationnelle des arbitrages et des coutumes les plus efficaces en matière d'institution des relations interindividuelles.

Cette double liaison problématique, consubstantielle à l'invention de la figure de l'individu moderne : des rapports à jamais indéterminés entre individu et sujet, l'ouverture d'un espace tout aussi indéterminé entre discours et objet du discours, forme le cadre d'une histoire humaine désormais possible et pensable.

L'homme fait la société qu'il habite et l'incertitude sur les fins le conduit à revendiquer la délibération comme un mode nécessaire mais toujours provisoire de réduction de la contingence ; l'homme pense la société qu'il se représente et la dislocation irréversible de l'unité jadis revendiquée et inquestionnée des mots et des choses rend doublement possible la saisie de ce « réel » : du point de vue de l'individu avec l'individualisme méthodologique par exemple, ou du point de vue de la communauté-société, dans son « renversement romantique » (R. A. Nisbet, 1984, 19-22). Mais c'est alors la question politique et morale (celle de l'horizon de sens) des liens supposés entre fins individuelles et finalité sociale qui devient première.

● HOBBES T., *Léviathan* (1651). — HUME D., *Traité de la nature humaine* (1737) ; *Enquête sur les principes de morale* (1751) ; *Histoire naturelle de la religion* (1757) ; *Dialogues sur la religion naturelle* (1779). — LEIBNIZ W. G., *La Monadologie* (1714). — LOCKE J., *Traité sur le gouvernement civil* (1690). — MANDEVILLE B., *La Fable des abeilles* (1714-1723). — ROUSSEAU J.-J., *Discours sur les sciences et les arts* (1750) ; *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755) ; *Le Contrat social* (1762 *a*) ; *L'Émile* (1762 *b*). — SMITH A., *La Théorie des sentiments moraux* (1759). (Voir description des ouvrages à la notice consacrée à chacun de ces auteurs.)

► BELLAH R. N. *et al.*, *Habits of the Heart. Individualism in Commitment in American Life*, Berkeley, Univ. of California Press, 1985. — CASSIRER E., *La Philosophie des*

Lumières, Paris, Fayard, 1966. — CHAZAN P., *The Moral Self*, Londres, Routledge, 1998. — DAVIS J., *The theory of the individual in economics : Identity and value*, New York, Routledge, 2003. — DELEULE D., *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier, 1979. — DELEUZE G., *Empirisme et Subjectivité*, Paris, PUF, 1953. — DUMONT L., *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard, 1977 ; *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983. — ELSTER J., *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier, 1977. — FOUCAULT M., *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966. — GAUTIER C., *L'Invention de la société civile*, Paris, PUF, 1993. — HAYEK F. A., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, New York/Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967 ; *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 1980, 1982, 1983. — HOPPER P., *Rebuilding communities in an age of individualism*, Aldershot, Ashgate, 2003. — LEICESTER M., *Moral Education and Pluralism*, Londres, Taylor and Francis Books Ltd, 1998. — LUKES S., *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1973. — MAC PHERSON C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962. — MACHAN T. R., *Classical Individualism*, Londres, Taylor and Francis Books Ltd, 1998. — MAHAJAN G. & REIFELD H. éd., *The public and the private : Issues of democratic citizenship*, New Delhi, Sage Publications, 2003. — MICHAUD Y., *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983. — NISBET R. A., *La Tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984. — TOCQUEVILLE A., *La Démocratie en Amérique*, 1835-1840, Paris, Garnier-Flammarion, 1981. — VANDENBROUCKE F., *Social justice and individual ethics in an open society : Equality, responsibility, and incentives*, Berlin/New York, Springer, 2001. — WATT I., *Myths of Modern Individualism*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997.

Claude GAUTIER

→ *Action ; Bentham ; Citoyen ; Égoïsme , Hobbes ; Hume , Intuitionnisme ; Libéralisme ; Libertarianisme ; Locke ; Mandeville ; Nature ; Responsabilité ; Rousseau ; Smith ; Société ; Tocqueville ; Weber.*

INDIVIDUALITÉ MODERNE → Citoyenneté

INÉGALITÉ → Égalité

INFORMATIQUE

L'informatique est l'ensemble des techniques de stockage de traitement et de transmission de données par manipulation automatique de symboles physiques enregistrés sous forme de signaux digitaux ; manipulations effectuées actuellement par des machines électroniques que l'on nomme ordinateurs.

Les ordinateurs ont une longue préhistoire. Depuis très longtemps les bouliers donnent l'exemple d'une technique élaborée de calcul par manipulation de symboles digitaux matériels : le calculateur doit effectuer lui-même toutes les manipulations, mais il n'a pas besoin de se représenter la signification de chacune des opérations effectuées : des routines lui permettent d'effectuer grâce à cet artefact des calculs complexes et à grande vitesse. Les machines à calculer de B. Pascal puis celle de C. Babbage sont des formes primitives d'ordinateurs capables d'effectuer automatiquement et complètement des opérations mathématiques, mais pas de stocker des informations. C'est vers le milieu du XXe s. que A. M. Turing, N. Wiener, J. von Neumann posèrent les bases des théories de l'information et de celle des automates. En même temps, les progrès techniques de la maîtrise de l'énergie au niveau électronique, le passage des tubes à vide aux transistors et aux microprocesseurs permirent de donner corps aux recherches théoriques et de les faire progresser rapidement.

Les premières utilisations, d'abord militaires, virent le jour au cours de la Deuxième Guerre mondiale. Dès 1951, le US Bureau of the Census procédait à l'acquisition de l'Univac 1, en vue du traitement automatique de l'information statistique : ce fut la première utilisation civile de machines d'abord conçues pour des usages militaires. Aujourd'hui, les ordinateurs sont partout. Leurs capacités de stockage et de traitement ont augmenté de façon exponentielle, et leur prix en raison inverse. La diffusion de la technique a été si profonde qu'on a parlé d'informatisation de la société. Il en est résulté l'automatisation d'un immense registre d'opérations en même temps que l'ouverture de nouveaux horizons manipulatoires, fermés jusque-là à l'intervention humaine.

Assumer les conséquences de ses actions

Cette brutale montée en puissance pose des problèmes éthiques divers. Les progrès de la puissance appellent une définition rigoureuse du bon usage de la technique. C. Mitcham rappelle les conditions d'une utilisation pleinement responsable d'une technique : *1)* savoir ce que nous devons faire avec les techniques, le but et la fin qui devraient orienter l'action technique ; *2)* connaître les conséquences de nos actions techniques, c'est-à-dire anticiper les effets avant de les mettre en œuvre ; *3)* agir sur la base de ces deux types de connaissance et transformer l'intelligence des fins et des moyens en action volontaire.

En réponse aux potentialités ouvertes par l'innovation, un usage responsable des techniques doit inévitablement être restrictif et sélectif : poser des limites à l'action. Cela, soit en s'interdisant certains objectifs pratiquement atteignables mais moralement répréhensibles, soit en renonçant à des interventions dont les conséquences prévisibles ne peuvent pas être assumées éthiquement. Jusqu'à quel point et comment ce modèle idéal de régulation de l'action technique s'applique-t-il à l'informatique ?

Nous aborderons dans un premier temps les problèmes posés par les effets intentionnels de

l'utilisation de l'outil informatique. Celui-ci permet de faire plus efficacement (plus vite, plus exactement, plus facilement, à une plus grande échelle, etc.) des opérations que les hommes savaient déjà effectuer avant le développement de l'informatique qui démultiplie des capacités techniques déjà existantes. Les problèmes liés à l'automatisation des tâches particulières seront successivement abordés à partir de trois dimensions technologiques de l'informatique : stockage, traitement et transmission automatique des données.

Dans un deuxième temps nous aborderons les effets non intentionnels de l'informatisation : effets indirects et combinés des divers usages de l'outil, souvent sans rapport avec les objectifs des acteurs ; ces effets sont diffus et globaux, délicats à appréhender, ils demandent à être décrits moins en termes d'opérations qu'en termes de civilisation.

Le stockage de l'information : les banques informatisées de données nominales

On a beaucoup discuté des dangers que représente pour la vie privée et l'autonomie des personnes la prolifération des fichiers nominatifs informatisés mis en place par les administrations publiques, les entreprises privées, etc. L'informatique et la télématique facilitent le rapprochement et le traitement de données nominales dispersées dans plusieurs systèmes. L'accès à ces données ainsi que leur diffusion peuvent être quasi instantanés et les verrous qui protègent leur confidentialité s'avèrent souvent aisément contournables. Se profile alors le risque de « mise en carte » du citoyen, débouchant sur la transparence et donc le contrôle de ses différentes activités. L'interconnexion des fichiers, permettant de presque tout savoir sur chaque citoyen, offrirait de puissants moyens de contrôle et de contrainte à un régime autoritaire. Toutes les voix dénoncent les potentialités totalitaires d'une utilisation incontrôlée des banques de données nominales et les menaces qui pèsent sur la vie privée et sur les libertés publiques. Des réponses ont été envisagées à plusieurs niveaux.

Fondée en 1959 sous l'égide de l'UNESCO, l'IFIP (International Federation for Information Processing) a rendu public en 1991 un code d'éthique des professionnels de l'informatique. Ce code énonce d'abord les devoirs liés à la responsabilité sociale de l'informaticien, tenu d'évaluer les conséquences sociales de sa technique, de respecter la vie privée et la valeur des personnes. Il ne doit rassembler des données nominatives qu'avec le consentement informé des personnes et il doit protéger le secret de la vie privée. De son côté, l'entreprise doit se soucier des usagers des systèmes informatiques, de leurs besoins, de leur subjectivité. Le code affirme un souci d'égalité d'accès aux services, en particulier entre pays riches et pauvres et celui de ne pas compromettre la diversité des cultures.

Mais en pratique les informaticiens sont des agents d'organisations publiques et privées qui ont leurs objectifs économiques et politiques et qui exercent un pouvoir direct sur les professionnels qu'elles rémunèrent. L'énoncé d'une déontologie n'oblige donc que les professionnels qui le peuvent et qui le veulent bien ; par contre, on laisse dans le vide la possibilité d'un recours contre l'usage abusif de la technique, par exemple contre l'empiétement sur la vie privée. Le décalage entre bonnes intentions et moyens de les mettre en œuvre est énorme.

C'est pourquoi on a cherché à moraliser l'utilisation de l'informatique en la soumettant à des limites légales et obligatoires et dont la transgression autorise le recours en justice et relève de sanctions pénales. Les différentes législations ont trois aspects principaux : *a)* publicité de l'existence des fichiers nominaux, *b)* transparence de la finalité et du contenu du fichage qui doit être assorti de mesures de sécurité adéquates contre les vols, pertes et détournements, *c)* organisation d'un contrôle : chaque personne dispose d'un droit d'accès et de rectification et il existe une institution indépendante spécialisée dans le contrôle des fichiers nominaux. La loi crée donc des droits du « fiché » et des obligations du « ficheur » pour soumettre l'utilisation de l'informatique aux valeurs de respect de la vie privée et de sauvegarde de l'autonomie des citoyens. C'est un progrès indiscutable mais on a signalé ses insuffisances au regard des exigences démocratiques de liberté et de responsabilité.

D'abord, la plupart des législations ont une approche individualiste et libérale qui ne s'intéresse guère qu'à la question de la vie privée de l'individu et ne traite pas vraiment l'impact de l'informatique sur la réalité de la vie publique. Par ailleurs, les législations nationales sont très variables quant à la rigueur du contrôle qu'elles imposent, et certains pays en sont totalement dépourvus. Il est donc difficile de trouver des réponses adéquates au problème des flux transfrontières, d'autant que les progrès de la télématique et des télécommunications (câble, satellites, etc.) favorisent l'accroissement rapide des échanges, souvent au profit des pays les plus avancés.

À l'échelle nationale on observe que les dispositions légales de protection sont constamment débordées par la banalisation et la généralisation du traitement automatique des données. L'innovation galopante permet un contrôle de plus en plus fin de la vie privée et publique. On citera pour mémoire la vidéo surveillance à enregistrement digitalisé dans les lieux publics et privés ; l'identification et la localisation électronique des véhicules ; la facturation des communications téléphoniques dans les lieux de séjour ; l'enregistrement des opérations effectuées avec des cartes à mémoires ou avec des minitels, etc.

Un des effets importants de l'omniprésence de l'informatique dans la vie quotidienne c'est le

gommage progressif, par la puissance objectivante de la technique, de la différence effective entre vie privée et vie publique. La loi peut raboter les aspects les plus liberticides de l'informatisation mais sans en arrêter la dynamique et la progression du fichage des individus. Tous les moyens techniques sont en place pour instaurer un contrôle total, si ce n'est totalitaire, des personnes. Les garde-fous légaux actuels reposent sur l'adhésion du corps social à un imaginaire démocratique, fondement qui peut à tout moment perdre sa force. L'expérience montre qu'on peut passer sans transition d'un régime libéral à un contrôle social généralisé, voire totalitaire, les moyens techniques étant déjà là. L'existence d'une loi n'est pas en soi la garantie d'une bonne pratique sociale. On peut bien définir des délits, la plupart des mésusages ne peuvent être proscrits légalement. L'ultime garantie de la légalité c'est la moralité, c'est-à-dire l'intériorisation des valeurs par l'ensemble des citoyens et leur incarnation dans les mœurs. Ici les chiffres sont peu encourageants : seule une infime fraction des citoyens fichés fait usage du droit d'accès et de correction prévu par la loi.

Pourtant cette léthargie éthique n'est pas justifiée, la multiplication des banques de données entraînant des effets sociopolitiques spécifiques, peu compatibles avec l'éthique démocratique et qui semblent échapper à une maîtrise réglementaire. La sphère décisionnelle des acteurs les plus puissants s'accroît aux dépens de celle des plus démunis. La fonction centralisatrice semble inhérente à la « grosse informatique » et on ne sait pas si la diffusion de la micro-informatique aura un effet correcteur significatif.

Au plan politique l'informatisation met en porte à faux les institutions parlementaires liées aux valeurs démocratiques. La centralisation des informations sur les réalités locales par les administrations centrales affaiblit le rôle représentatif de l'élu. L'ordinateur fournit également à l'administration des procédés d'évaluation, de rationalisation des choix budgétaires (RCB), de planification, d'analyse coûts/avantages dont la technicité entraîne une incompétence relative de l'élu, décourage la critique et rend le contrôle parlementaire plus difficile.

Ces décalages entre éthique démocratique et réalité sociopolitique de l'informatisation ne sont pas sérieusement atténués par les mesures légales adoptées ici et là. Ces dernières permettent de moraliser l'*utilisation* des banques de données nominales mais pas de normaliser éthiquement *les effets.*

Le traitement de l'information, l'automatisation de l'action et la transmission automatique des données

La capacité de traiter automatiquement des données est une des dimensions essentielles de la technologie informatique. Son perfectionnement a suggéré de transférer à la machine la capacité d'intervenir directement dans les processus humains : techniques de discrimination entre catégories de personnes par construction automatique de types ou « profils » à partir des informations contenues dans des banques de données. Cette tendance à la mécanisation du jugement se prolonge par le transfert à des « systèmes experts » des capacités d'évaluation des situations humaines. On en utilise de plus en plus en médecine pour le diagnostic. En justice, on a vu apparaître au Canada une « Sentencing Database » qui guide le juge, à partir de profils, dans l'attribution des peines. En pédagogie on a vu apparaître des logiciels d'apprentissage et de contrôle des connaissances. En matière de relations internationales le rôle des systèmes experts ne cesse de croître pour la décision stratégique et la gestion des conflits militaires. Rappelons à nouveau que les premiers ordinateurs ont été fabriqués pour l'armée américaine et que les progrès de l'informatique ont été stimulés par les demandes militaires. Sans ordinateurs, ni les missiles nucléaires modernes ni la « guerre des étoiles » ne seraient possibles. Enfin, en matière de gestion du risque naturel et technique, l'évaluation de la sécurité et des seuils d'alerte est de plus en plus souvent confiée à des dispositifs informatisés.

Or, on a signalé les limites du recours à ce qu'on appelle avec beaucoup d'imprudence l' « intelligence artificielle ». J. Weizenbaum, S. Krämer, H. Dreyfus, entre autres, ont rappelé que les opérations de la machine ne sont pas des équivalents de la pensée humaine : il n'est ni raisonnable ni éthique de confier aux ordinateurs certaines fonctions humaines, en particulier celles qui s'appuient sur des significations symboliques, celles qui exigent de faire des choix et celles qui s'enracinent dans une temporalité irréversible, spécifiquement humaine, laquelle échappe totalement aux procédures informatiques qui supposent un temps réversible et non humain. L'ordinateur calcule mieux que l'homme mais il ne saurait juger. Ainsi J. Weizenbaum écrit que « puisque nous ne savons pas à l'heure actuelle comment rendre les ordinateurs sages nous ne devons pas leur confier de tâches demandant de la sagesse ». Plus généralement les techniques de traitement informatique des données ne sont pas neutres : le monde que postule la théorie des systèmes d'information est homogène, les symboles représentant personnes, choses ou artefacts étant manipulés de la même manière. La gestion de l'humain par des systèmes experts crée un risque de déshumanisation face auquel la réflexion éthique est fort peu développée.

Quant à l'automatisation de l'action de l'homme sur les choses, elle a profondément transformé le monde du travail et de l'industrie et cela avec des effets très ambigus. Robotisation, contrôle en continu de la production et de la gestion évitent le recours à certaines formes dégradantes

de labeur et de division du travail. Mais certains défauts du taylorisme ont été aggravés et les gains de productivité ont entraîné d'énormes problèmes d'emploi et d'intégration sociale dans tous les pays industrialisés. La réponse éthique à ces problèmes qui avaient été anticipés exige une réorganisation politique des économies modernes.

La constitution de réseaux informatiques permettant l'échange de données digitalisées et le développement de la télématique qui associe l'ordinateur et les télécommunications posent également des problèmes : rapport centre-périphérie, restructuration des rapports sociaux, etc. Ainsi, qu'il s'agisse du stockage, du traitement ou de la transmission des données, la réflexion éthique sur les problèmes posés par les diverses utilisations de l'informatique et les possibilités de les moraliser semble très en deçà de l'importance des enjeux. Dans bien des cas la mise en conformité des utilisations exige plus que des recommandations déontologiques. Si elle veut se traduire dans les faits, la préoccupation éthique, surtout lorsqu'elle concerne la vie publique, doit s'exprimer dans des normes légales, un droit par lequel le peuple impose à ses membres (individus, groupes, organisations) des restrictions quant à tel ou tel usage de l'informatique. L'éthique exige alors une politisation des choix techniques, c'est-à-dire un débat public permettant de faire émerger la diversité des intérêts et des enjeux de pouvoir liés à l'outil informatique. À cette condition on peut choisir de manière éclairée les types d'outils et d'utilisation qui sont conformes aux valeurs du peuple. Pour cela le simple critère d'efficacité et d'utilité immédiate s'avère insuffisant. L'adoption de telle ou telle technique implique des choix sociaux et des rapports de force soit pour les renforcer, soit pour les modifier : le minimum de l'exigence éthique serait qu'on en débatte au grand jour. Ce n'est qu'à cette condition qu'on peut moraliser l'utilisation de l'informatique : en l'exprimant en termes de choix de société.

Les effets non intentionnels

Plusieurs auteurs (Ellul, Mitcham, Vitalis) suggèrent que la politisation de la mise en place des systèmes informatiques et que le contrôle juridique de son utilisation sont des réponses nécessaires, permettant de moraliser certaines utilisations intentionnelles, mais insuffisantes pour maîtriser l'ensemble des effets de l'informatisation. Si ce champ technique est difficilement moralisable, c'est que le modèle instrumental de la technique comme outil amplificateur de la volonté de l'utilisateur s'y applique mal. Par ailleurs, compte tenu des multiples interactions de l'informatique avec les autres techniques, l'évaluation éthique doit être construite en termes de *milieu technique* et de *civilisation*. Nous n'en évoquerons que deux exemples.

D'abord les progrès de l'informatique retentissent sur la culture et les modes de pensée, imposant une relation indifférenciée au réel, appliquant les mêmes logiques de traitement à des ordres de réalité très différents. Pour S. Krämer la théorie de l'information fonctionne comme une idéologie justifiant la soumission au calcul des processus humains et sociaux, en faisant abstraction de leur signification. Pour J.-P. Durand la normalisation des données dans la communication de l'entreprise conduit à la négation du monde vécu. Pour A. Vitalis l'informatisation exclut le flou, les différences, les particularismes, les structures insuffisamment rationnelles. L'efficacité des systèmes informatisés requiert la normalisation de l'échange et de la communication ; tout ce qui sépare, cloisonne, isole, compromet leur fonction de coordination et freine leur développement. La télématique, par exemple, exige pour développer les réseaux, l'intégration des matériels ainsi que celle des informations échangées. Même l'IFIP reconnaît dans son code de déontologie que la diffusion de l'informatique compromet la diversité des cultures. Plus profondément, l'informatique implique certaines formes de représentation du réel et tend à en exclure d'autres ; elle induit un imaginaire et une sensibilité et transforme en profondeur les attitudes et les valeurs du sujet. Il s'agit d'une mutation aussi importante que celle qui résulte de l'invention de l'écriture, analysée par Goody, modifiant la capacité de l'homme à se représenter les situations, à les juger, à faire des choix.

Par ailleurs, l'informatique, en se combinant avec d'autres techniques, crée de nouvelles modalités d'existence. Avec J. Brun on parlera ici d'une fonction « onturgique » de la technique. Par exemple la *bionique* offre de multiples possibilités de dépasser les limites de notre structure organique. L'informatique est ainsi au cœur de nombreuses recherches, stimulées par les programmes spatiaux, visant à fournir à l'homme un « exorganisme » technique. Elle est aussi au cœur de recherches visant à manipuler l'expérience externe et interne (par exemple les « espaces virtuels »). Outre l'ingénierie du corps propre et du « réel extérieur », on citera aussi les techniques d'intervention sur le patrimoine génétique de l'homme. Ainsi, sans l'informatique il n'est pas possible de donner une portée opératoire aux projets d'analyse complète du génome humain et de sa recomposition éventuelle.

Impact sur notre représentation du réel, surgissement de nouvelles possibilités d'être, ces effets sont non intentionnels, indirects et diffus. Le contrôle juridique de telle ou telle utilisation de l'informatique n'en donne pas la maîtrise. Ces effets ne lèsent ni les droits ni les intérêts des individus : ils contribuent à l'instauration d'un mode d'existence que certains ne trouvent compatible ni avec le devoir de chacun de réaliser sa pleine humanité, ni avec les responsabilités à l'égard des générations futures. L'approche parcellaire *(piecemeal)* qui inspire les pragmatistes semble débordée par la puissance et le dynamisme propres à l'outil, sur-

tout si on tient compte du rôle métatechnologique de l'informatique.

Pour Ellul, l'informatique est arrivée à point dans les années 1950 pour permettre la coordination des activités techniques dont l'ampleur et la complexité dépassaient les capacités de gestion institutionnelle. Elle permet « la jonction souple, informelle, purement technique, immédiate et universelle entre les sous-systèmes techniques ». Ainsi se crée un univers technicien nouveau, sécrétant sa propre logique régulatrice et conférant un nouveau dynamisme au progrès technique. L'informatique est donc nécessitée par la puissance, la complexité, le besoin d'interconnexion du milieu technique plutôt que voulue par les hommes. Son effet global principal c'est l'autonomisation, par intégration systémique, de l'ensemble des techniques dont la croissance et la régulation échappent largement à la maîtrise individuelle et collective et aux normalisations éthiques. Par sa fonction métatechnique l'informatique contribue au caractère anéthique de la technique moderne. Elle contribue aussi à son caractère fascinant et mythogène, interposant entre l'homme et son monde tout un imaginaire (valeurs, représentations) qui oriente sa sensibilité éthique de sorte que l'outil se développe dans un vide critique. Ainsi c'est l'intériorité même du sujet, son rapport au réel, ses valeurs, sa capacité à se poser des problèmes et à faire des choix qui sont puissamment influencés par les effets indirects de l'outil informatique.

Limiter les usages ou limiter la puissance ?

C'est à divers niveaux que l'informatique pose des problèmes éthiques et les réponses doivent se situer à des niveaux également différents. Ainsi le respect du principe kantien d'humanité requiert que l'on s'abstienne d'objectiver totalement la vie sociale du sujet. Cela peut s'envisager d'abord au niveau déontologique par la formulation de règles que s'imposent les utilisateurs professionnels de l'informatique, sous forme de devoirs à respecter dans l'exercice de leur activité. La mise en conformité de l'action avec les valeurs peut aussi déboucher sur la formulation de droits et d'obligations légales, limitant certaines utilisations de l'outil informatique. Mais la formulation de droits et de devoirs individuels sera toujours insuffisante sans une intériorisation collective des valeurs et sans vigilance des mœurs.

La maîtrise éthique de l'informatisation doit également prendre une dimension politique pour répondre aux transformations des relations de pouvoir induites par l'informatisation. L'exigence démocratique de liberté et de responsabilité requiert une maîtrise collective de l'innovation. Pour décider de l'utilité et de l'acceptabilité sociale des équipements et des utilisations de l'informatique, on doit s'interroger sur le type de vie et d'organisation sociale qui en découle. Il faut « mettre à plat » les besoins, les intérêts en jeu et les différentes solutions techniques et les soumettre à un débat public, en termes de choix de société. Celui-ci devrait être antérieur et non postérieur à l'introduction de l'innovation. De plus, cela n'exonère pas d'agir avec prudence, en procédant à une évaluation continue des conséquences. Mais cette « politisation » tant de la conception que de l'utilisation de l'informatique, si elle est nécessaire, n'est pas toujours une garantie suffisante de conformité éthique des usages. L'exigence éthique d'autonomie bute ici sur une limite fondamentale : la volonté qui doit orienter les techniques est elle-même orientée par les techniques. La soumission du choix de l'outil informatique et de ses utilisations à un débat public n'est pas une garantie suffisante pour éliminer certaines conséquences éthiquement indésirables. Seul le renoncement à certaines possibilités techniques peut préserver l'éthicité de l'action. Nous conclurons avec J. Ellul que la mise en conformité éthique de l'informatique peut exiger la définition collective de seuils de puissance à ne pas dépasser et l'adhésion à une « éthique de la non-puissance ».

► BOWKER G., STAR S. L. & TURNER W. G., *Social Science. Technical Systems and Cooperative Work,* Mahwah NJ, Lawrence Erlbaum Ass., 1997. — BRUN J., *Le Rêve et la Machine,* Paris, La Table ronde, 1992. — DRETSKE F. I., *Knowledge and the Flow of Information,* Cambridge (Mass.), MIT Press, 1981. — BYNUM T. W., *The Digital Phoenix,* Oxford, Blackwell, 1997. CURTIN D., *Information Technology,* New York, McGraw-Hill Publ., 1998. — DREYFUS H. L., *What Computers can't do,* Londres, Harper & Row, 1972 (trad. fr., *Intelligence artificielle, Mythes et limites,* Paris, Flammarion, 1984). — DURAND J.-P., « Technologie de l'information et contrôle social dans le travail », *in* CREIS-LIANA, *op. cit., infra.* — ELLUL J., *Le Système technicien,* Paris, Calmann-Lévy, 1977 ; *Le Bluff technologique,* Paris, Hachette, 1988. — GOODY J., *La Raison graphique : la domestication de la pensée sauvage,* Paris, Minuit, 1977. — HOTTOIS G., *Le Signe et la Technique,* Paris, Aubier, 1984. — KRÄMER-FRIEDRICH S., « Information measurement and information theory, a myth of the twentieth century », *in* MITCHAM & HUNING, *op. cit., infra* — MITCHAM C., « From ethos to ethics to Mythos and Religion, notes on the new frontier between computers and Philosophy », *Technology in Society*, vol. 8, 1986. — MITCHAM C. & HUNING A. éd., Actes du colloque « Information, technology and computers in theory and practice », publiés sous le titre *Philosophy and Technology,* II, Boston studies in the philosophy of science, n° 90, Dordrecht, 1986. — PAUL E. F., MILLER F. D. Jr & PAUL J., *Scientific Innovation, Philosophy and Public Policy,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. — SPIER R. E. éd., *Science and technology ethics,* London/New York, Routledge, 2002. — SPINELLO R. A., *Case studies in information technology ethics and policy,* Upper Saddle River (NJ), Prentice Hall, 2003. — TAVANI H. T., *Ethics and technology : Ethical issues in an age of information and communication technology,* Hoboken (NJ), Wiley, 2004. — VITALIS A., *Informatique, Pouvoir et Libertés,* Paris, Economica, 1981. — WEIZENBAUM J., *Puissance de l'ordinateur et raison de l'homme : du jugement au calcul,* Boulogne/Seine, Éd. d'Informatique, 1981. — Coll. : Commission nationale Informatique et Liberté :

14e rapport d'activité, 1993, Paris, La Documentation française, 1993 — CREIS-LIANA, *Actes du colloque Informatique et Liberté : nouvelles menaces, nouvelles solutions ?,* Nantes, LIANA, 1991. — *Éthique du virtuel,* Paris, La Documentation française, 1996.

Daniel CEREZUELLE

→ *Ordinateur ; Technique.*

INGÉNIEUR

Associer les deux termes ingénieur et éthique ne va pas de soi. Disons que l'éthique suppose trois éléments : une action lisible comme un acte moral individuel et volontaire, ensuite s'il se peut, la connaissance des principes de celui-ci, enfin l'appréciation des comportements psychologiques mais aussi symboliques qu'un groupe humain, une classe sociale, une profession peut alors plus ou moins consciemment manifester et entretenir. Dans cette optique, l'ingénieur désigne un statut social, un type idéal wébérien tributaire d'une action spécifique mais exprimant celle-ci d'abord dans l'ordre *matériel,* dans le domaine de l'efficacité corporelle et technique. Quelle morale peut-il alors exprimer ? La question elle-même a-t-elle un sens ? L'ingénieur semble le produit de la société industrielle. Le terme, cependant, possède une autre extension. B. Gille, dans un ouvrage célèbre, a tracé le portrait d'ingénieurs médiévaux (Villard de Honnecourt) et d'ingénieurs de la Renaissance (Kyeser, Francesco di Giorgio Martini, Léonard de Vinci et l'École italienne) qui puisaient à d'autres sources, artistiques et militaires pour résumer. Pour remonter plus loin encore, Archimède et l'École d'Alexandrie (Ctésibios, Héron, Philon, inventeurs d'éolipile et de temples à portes automatiques) avaient déjà bien défini les traits d'un personnage destiné aux machines, à l' « efficacité » donc, au cœur de l'ambiguïté d'une civilisation qui ne parvient pas à donner aux moyens techniques qui fondent sa puissance la reconnaissance intellectuelle et morale qu'ils mériteraient. L'ingénieur est victime de cette ambiguïté : voué à l'efficacité matérielle, on le voit difficilement détenteur d'une valeur spirituelle, y compris l'un des plus grands d'entre eux : on peut lire avec quelque ironie le portrait « mécaniste » tracé par Gille d'un Léonard de Vinci, soucieux de chars de fêtes et d'armes pour les princes (*Les Ingénieurs de la Renaissance,* 1964, 201).

Une éthique de la disponibilité

L'histoire n'est pas aussi simple, évidemment. Au XVIIIe s., par exemple, les Encyclopédistes (souvent encore naïfs) et Vaucanson réalisent non seulement une nouvelle image, mais de nouvelles « actions » conciliant l'ancienne fonction du metteur en scène des guerres et des fêtes princières avec les formes rationnelles de la mécanicité et de ses rendements manufacturiers. Vaucanson, créateur d'automates célèbres (le joueur de flûte, le joueur de tambourin et le Canard, sans oublier le métier à tisser que Jacquard lui empruntera) est un mécanicien et un industriel, le premier type d'ingénieur moderne, comme ses successeurs seront des ingénieurs-savants porteurs d'un savoir et d'une expérience qui débordent rapidement la forteresse ou l'objet merveilleux pour gagner l'usine et le laboratoire, l'usine par le laboratoire et l'écrit normalisé et soumis à des strictes règles. Dans le développement passionné du complexe industriel fondé sur l'association du fer au charbon et sur les progrès du textile, l'ingénieur prend une place singulière entre le contremaître et surveillant d'une part, l'entrepreneur et le patron de l'autre. C'est alors une *éthique de la disponibilité* qui le définit : de Vaucanson à Taylor en passant par toutes les images que l'on voudra, l'ingénieur est le rouage essentiel et toujours prêt à agir d'une ruche mécanique : il lui apporte son savoir, sa science acquise en son école, parfois sa capacité prospective, souvent aussi ses qualités civiles, économiques et commerciales. Dans le concert actuel (électronique, informatique, expression universelle du marché), on le retrouve souvent manager, banquier, « ingénieur social », assez loin peut-être de son image initiale...

Pourtant l'ingénieur demeure bien, si l'on peut dire, virtuellement présent partout. Enginiœur, ingeniateur, inginieux... l'engignerie sinon l'engineering supposent l'idée de concevoir sinon de construire des engins par le biais d'une *intelligence rusée,* qui sait user de « son malin génie ». Cette équivocité morale de l'ingénieur est principielle, de tous les temps : elle accompagne la « machination » généralement associée à la technique. L'éthique de l'ingénieur doit en tenir compte en premier lieu – il reste que sa morale, en cet acte, ne consiste pas tant à tromper ses voisins qu'à jouer avec la matière : au XVIIIe s., les armes et surtout des armes à feu (enfin !) efficaces, la verrerie, le fer et la houille, la construction navale sont des « lieux de ruse » où se forment les ingénieurs de la Marine et des Ponts et chaussées que cautionnent les grands corps de l'État – tandis que les horlogers, les constructeurs de moulins demeurent, dans la tradition des artisans et mécaniciens-inventeurs, les ancêtres des ingénieurs civils du XIXe s. Cette morale phénoméniste de l'ingénieur suppose à la fois certaine participation au réel des choses et la distance instaurée par le mécanisme et l'automatisme fonctionnels. Dans ces conditions, l'ingénieur n'est pas rusé par nature mais à travers *ses fonctions* qui toutes tendent vers une réussite de la machine technique et sociale qu'il doit assumer et guider de manière optimale. Une éthique de l'efficacité, autrement dit.

Du monde matériel au monde moral, l'ingénieur doit trouver, s'il le peut, quelques chemins. On connaît une part de ceux-ci : l'art, bien sûr, dans le cas de l'école italienne de la Renaissance ;

les métiers dont il participe à la destruction mais dont il conserve l'esprit corporatif ; l'utopisme des industrieux (ou industriels) qui prennent à rebours féodaux et militaires anciens comme des abeilles marquant l'inutilité des frelons, selon l'image de Saint-Simon ; la science mathématique et physique, horizon de cet essor du domaine technique et condition de sa rationalité ; en France, les programmes de Roland, Siauve, Fourcroy, Christian, Monge, Hachette et tous ceux dont l'esprit reprend celui des écoles d'ingénieurs qui succèdent au Conservatoire des arts et métiers, conçu par Vaucanson, à l'École des constructeurs de navires de Duhamel du Monceau : l'École des ponts et chaussées (1747), l'École polytechnique (1794) ; en Allemagne, Reuleaux puis Beckmann et Karmarsch cent ans plus tard pour enseigner la « technologie » ; l'économie sociale et ses divers modes enfin, y compris publicitaires, qui transcrit la ruse dans le champ sans limites de la guerre commerciale. L'ingénieur se cherche selon ces voies. L'histoire des techniques tout entière témoigne de ces difficultés d'identification à soi et d'élucidation de la « machination originelle ».

Une éthique du travail usinier

Au XIXe s., l'éthique de l'ingénieur est devenue *morale du travail.* On hésite pourtant à l'assimiler brutalement à certaines expressions directes du progrès technique, notion trop facile pour être directement utile. On ne peut renoncer toutefois à considérer ce que, par l'absurde, elle laisse entrevoir pour notre débat. Dans l'*Économie sociale,* C. Pecqueur souhaitait une « révolution tout à la fois industrielle, morale et politique » tandis qu'en 1839, l'auteur d'une enquête sérieuse, le Dr Villermé « reproche à la plupart des maîtres de manufactures de ne s'occuper ni des sentiments, ni des mœurs, ni du sort des ouvriers..., de les employer dans des conditions qui favorisent leur démoralisation et la corruption des mœurs » (P.-M. Schuhl, *Machinisme et Philosophie,* 1969, p. 93). R. Owen, qui concrétise le portrait d'un « ingénieur *self made man* », Fourier, Carlyle, Proudhon, Marx bien sûr, reprochent à cette société si puissante de ne pas avoir tenu ses promesses, réalisé l'utopie souhaitée : on sait combien G. Friedmann par exemple insiste encore, cent ans plus tard, sur l'atmosphère de misère, de dégoût, d'ennui brutal qui constitue la grisaille où se noie l'ancien projet. Mais cette fois encore, il convient de nuancer et de se demander de quoi l' « éthique » de l'ingénieur est-elle responsable, considérée comme porteuse de comportements et de valeurs collectifs ?

L'ingénieur, étymologiquement, est un inventeur qui a prise sur le monde – ce sont pourtant bien souvent des « bricoleurs », des amateurs éclairés qui trouvent les machines les meilleures : l'histoire des techniques est une longue théorie de cette « pensée sauvage » : « A. G. Bell était professeur de physiologie vocale, G. Morse, peintre et R. Moreno, créateur de la carte à mémoire en 1974, était journaliste » (B. Jacomy, *Histoire des techniques,* 1990, p. 326). D'autre part, on confond trop rapidement l'ingénieur-spécialiste et savant avec le patron, l'entrepreneur, le chevalier d'industrie porteurs d'une nouvelle féodalité taylorienne – qui réduit, à la lettre, le temps de travail de l'ouvrier à sa plus simple expression.

L' « ingénieur type-idéal » éprouve donc un mal réel à se situer entre les deux pôles de l'invention-démiurgie et de l'économie industrielle (qui s'exprime aujourd'hui à travers toutes les excroissances de l' « ingénieur social »). La confusion des actions sur la nature et sur l'homme demeure son lot, son métier, son art peut-être. Pragmatique et naïf, porteur d'une morale difficile à « creuser », masque de la réglementation d'un groupe tout autant que vecteur de la crise éventuelle de celui-ci, c'est en lui que le mythe religieux de la « modification » rencontre, par le biais de la science le plus souvent, l'utopie, l'uchronie de la machine souveraine. L'Usine, pour l'ingénieur, est devenue son lieu utopique de *projection morale* : le lieu où, dans la particularité de l'entreprise, doit se réaliser de manière ascétique, puritaine, cathartique, la surrationalité de valeurs eudémoniques, collectives et *a priori* universelles. L'usine (ou son image) est bien, à la lettre, *une utopie singulière mais une éthique pour l'ingénieur universel.* À défaut de devenir « maître et possesseur de la nature », il applique ses capacités et volontés à diriger et soumettre des hommes.

Son éthique s'incarne dans ses fonctions d' « entraîneur » – celui qui voit l'ensemble du projet usinier. Avant la création de l'École centrale (1829) qui témoigne d'un esprit plus ouvert, l'ingénieur polytechnicien reçoit un enseignement technique adapté à l'Usine – « il sait tout ce qu'il faut pour conduire cette institution nouvelle qu'est l'usine » (B. Gille, *Histoire des techniques,* 1978, p. 731), contrairement aux encyclopédistes trop dilettantes ou sceptiques quant aux vertus des sciences mathématiques (« l'esprit Diderot »). Mais alors cet ingénieur redouble le patron, il porte avec lui l'image du progrès dans cette responsabilité qui lui échoit comme un destin, il devient le commandant, le prophète peut-être de l'usine et parfois son instituteur. Napoléon appelait les ingénieurs des Arts ses « sous-officiers de l'industrie » – et il n'est pas difficile de penser à quelque capitaine de la guerre de 1914-1918 lorsqu'on regarde de plus près sa figure. Autrement dit, de son École – dont il reproduit très volontiers les normes, les rites et les symboles – à son usine où il trouve enfin son rôle sublimé, l'ingénieur construit sa morale *comme on construit une machine* et l'applique avec la rigueur et la modestie qui conviennent. Il peut ainsi contrôler les crises et les guerres, réelles et imaginaires, internes et externes. Il paie de sa personne, il participe à une certaine éducation ou gestion de la

masse ouvrière, il évite les risques sans les nier tout à fait – et son éthique du travail affirme une volonté cohérente et consciente, la « technocratie » si l'on veut, dont il semble le premier sujet. Metteur en œuvre d'un tracteur-locomoteur, l'ingénieur Dietz veut « recomposer l'organisme social selon une machination progressive de tous ses domaines. Au niveau le plus élevé, le dynamisme organisateur du siècle se donne pour idéal la coordination économique d'une nation entière... L'École polytechnique a incubé l'*hubris* des ingénieurs technocrates » (J. Guillerme & J. Sebestik, *Les Commencements de la technologie,* 1966, p. 67). Mais l'ingénieur n'est pas qu'un engrenage inerte : Dietz est, à sa manière, un Leibniz à l'esprit pratique – non un simple robot ou quelque bureaucrate kafkaïen.

Une éthique de la responsabilité

L'ingénieur est un homme d'action qui réfléchit. Sa fonction a bien glissé de la démiurgie première à la gestion mécanique d'une population qu'il faut rationnellement « tenir » pour qu'elle produise et reste cohérente (et se reproduise aussi). L'éthique de l'ingénieur est, à cet instant, devenue éthique sociale – mais aussi, dans une certaine mesure, éthique « tout court » si on admet que la persistance en lui de valeurs fondamentales, exemplaires donne à sa fonction une qualité potentiellement universelle, l'*humanisme* dont il nous faut colorer la condition. La durée qui est son lot, c'est aussi son savoir – et sa *vertu*, à tous les sens du terme, opposée à la violence de la science pure. En effet, c'est lui qui a accès au savoir technique en œuvre, aux ouvrages des bibliothèques, aux périodiques et revues, aux brevets, comptes rendus de congrès, et qui détient donc une information d'une qualité très particulière, à son image : efficace et modeste, grise parfois mais également transparente d'utopie retenue, éminemment fonctionnelle et toujours distincte d'une pure démarche scientifique systématique. Responsable donc. L'ingénieur est l'utilité érigée en vertu décisive. La question première a changé. À ce moment, que peut-il faire est devenu : et *que doit-il être* ?

Pour proposer une image qui parle de lui et constitue comme son symétrique – opposé, c'est au médecin que l'on pense : même humanisme corporatiste et tributaire d'un secret « organisé », même « mécanisme » dans le passage rationnel de la nature à l'homme par la machine adaptée, même utopie déterminante, que ce soit l'hôpital ou l'usine, où se réalise en une île close l'idéal de l'utilité fondamentale, même rapport ambigu à la « recherche pure et dure », à la science dont on se donne le loisir de retenir ce qui convient, enfin mêmes vertus hygiénistes, puritaines, wébériennes inscrites dans la blouse blanche ou grise de l'homme utile et nécessaire.

Mais l'ingénieur est plus sombre, plus « duplice ». P. Ricœur qui commente le texte d'H. Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, le rappelle. Après avoir noté les trois expressions de l' « acte » définies par Arendt (travail, utile et transitoire ; œuvre, durée créatrice, technique d'une vie morale ; action et fragilité des affaires humaines), Ricœur constate combien entre ces trois domaines des paradoxes demeurent qui amènent à juger de l' « éclipse du politique », combien « il convient de condamner toutes les tentatives pour dissoudre la politique dans une fonction d'ingénieur » (Ricœur, *in* Arendt, 1961, XXII), combien l'ingénieur reste l'otage et le complice apolitique des dilemmes qui relient la vie active et la vie contemplative, le temps qui dure et le temps qui passe. La question éthique est alors devenue « politique » au sens antique, « heideggérien » du terme et l'ingénieur est en question. Dans la suite des travaux de G. Ortega y Gasset, L. Mumford ou G. Hottois, la question de l'éthique de l'ingénieur relève aujourd'hui de questions qui, comme celles du médecin d'ailleurs, ne se limitent pas à des considérations historiques ou théoriques. Les travaux de C. Mitcham, H. Jonas, M. Kranzberg, et autres, confèrent à la déontologie de la profession une dimension à travers laquelle le champ des urgences s'est élargi : l'éthique nucléaire, les questions biomédicales, informatiques, écologiques..., désignent autant de lieux problématiques concrets qui touchent à une même angoisse, fort bien résumée par l'œuvre de C. Mitcham : la pulvérulence des situations en même temps que leur ampleur condamnent l'ingénieur à des inquiétudes dont le dispensait son école ou son usine. Public, privé, commercial, publicitaire, informatique... les attributs du nouvel homme sont loin d'être aujourd'hui fixés, solidaires d'une doctrine patronale de plus en plus aléatoire ou symboliquement cohérents. L'éthique de l'ingénieur est devenue la question de cette errance intrinsèque.

Au bout du compte, son image transitive supporte une éthique fonctionnelle et relationnelle qui ne sublime jamais tout à fait sa solitude. Praticien sans référence technique commune, usinier sans vrai pouvoir économique, savant sans l'être tout à fait, mécanicien des instruments – des corps et des âmes (à son corps défendant ?), l'ingénieur exprime une « éthique par l'absurde ». Le risque de l'ingénieur, c'est d'en dire toujours trop ou pas assez pour nous enseigner notre rapport à l'autre à travers la machine : ainsi son image, son éthique sont-elles par essence porteuses de notre paradoxe élémentaire : celui de la matière et de l'esprit, de la vie et de la mort peut-être. L'ingénieur est un *ethos* en marche que caricature la civilisation postindustrielle avec le risque de détourner trop sa fonction, de confondre mécanisme et économie galopante – alors, il perd ses expressions « éducatives » et ne se voit que commercial, taux de profit incarné à travers des populations inertes dans leur terroir. C'est le modèle féodal japonais, si l'on veut, qui se profile. C'est aussi certaine silhouette en demi-teinte qui perdure sous ses traits mécani-

sés et mécanisants, dans la masse du travail où il réalise son angoisse : c'est l'*esclave* qui qualifie la machine humaine qui relie désir, travail, reconnaissance et mort dans la dialectique hégélienne et que résume l'utopie déjà illustrée par Aristote, rêvant du jour où « la navette tisse(rait) toute seule la toile » (*Politique,* I). Concluons : l'ingénieur *n'est pas* l'esclave mais il révèle malgré lui certain souvenir de l'esclavage qui constitue le point obscur de notre Histoire – un point éthique et technique car synthétisant dans l'ordre de l'artifice, pour rester fidèle à la définition de l'éthique, la condition inquiète de l'individu, la science utopique des principes et la symbolique ambiguë des comportements.

► ARENDT H., *La Condition de l'homme moderne,* préface P. Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1961. — ARISTOTE, *Les Politiques,* Paris, Flammarion « GF », 1990. — ARON R., *Dix-huit leçons sur la société industrielle,* Paris, Gallimard, 1962. — BEAUNE J.-C., *La Technologie introuvable,* Paris, Vrin, 1980 ; (dir.), *La Mesure : instruments et philosophies,* Seyssel, Champ Vallon, 1993 ; *Philosophie des milieux techniques,* Seyssel, Champ Vallon, 1998. — BRETON P., RIEU J.-M. & TINLAND F., *La Techno-Science en questions,* Seyssel, Champ Vallon, 1985. — CHURCHLAND P. M., *Matière et conscience,* Seyssel, Champ Vallon, 1999. — DAUMAS M., *Histoire générale des techniques,* 5 vol., Paris, PUF, 1re éd., 1962-1979. — ESPINAS A., *Les Origines de la technologie,* Paris, Alcan, 1897. — FLORES A. & BAUM R. J. éd., *Ethical problems in Engineering,* 2 vol., 2e éd., Troy / New York, Polytechnic Institute, 1980. — FRIEDMANN G., *Où va le travail humain ?,* Paris, Gallimard, 1950 ; *Le Travail en miettes,* Paris, Gallimard, 1964. — GILLE B., *Les Ingénieurs de la Renaissance,* Paris, Herman, 1964 ; *Les Mécaniciens grecs,* Paris, Le Seuil, 1980 ; (dir.), *Histoire des techniques,* Paris, Gallimard « Pléiade », 1978. — GUILLERME J. & SEBESTIK J., *Les Commencements de la technologie,* t. 12, *Thalès,* Paris, PUF, 1966. — HABERMAS J., *Théorie et Pratique,* 2 vol., trad. fr., Paris, Payot, 1975. — GUNN A. S. & VESILIND P. A., *Hold paramount : the engineer's responsibility to society,* Pacific Grove (CA), Thomson-Brooks/Cole, 2003. — HOTTOIS G., *Pour une éthique dans un univers technicien,* Bruxelles, Éd. de l'Univ. de Bruxelles, 1984. — JACOMY B., *Histoires des techniques,* Paris, Le Seuil, 1990. — JOHNSON D., *Ethical Issues in Engineering,* Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1991. — JONAS H., *The Imperative Responsability : in Search of an Ethics for a Technological Age,* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1984. — KRANZBERG M. éd., *Ethics in Age of Pervasive Technology,* Boulder Co., Westview Press, 1980. — LAFITTE J., *Réflexions sur la science des machines* (1932), rééd., Paris, Vrin, 1972. — LECOURT D. dir., *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences,* Paris, PUF, 1999. — LEFRANC G., *Histoire du travail et des travailleurs,* Paris, Flammarion, 1975. — MARTIN M. & ZCHINZINGER R., *Ethics in Engineering,* 2e éd., New York, Mac Graw Hill, 1989. — MARX K., *Le Capital,* Paris, Éd. sociales ; 1945 (en particulier le vol. 1). — MEDA D., *Le travail. Une valeur en voie de disparition,* Paris, Aubier, 1995. — MITCHAM C., *Engineering Ethics Throughout the World, Draft Version,* Science, Technology and Society, Univ. Park (Pennsylvanie), Press, Willard 133, 1992 ; *Que es la filosofia de la technologia ?,* Barcelone, Anthropos, Editorial del Hombre, 1989. — MITCHAM G. & DURBIN P. éd., *Philosophy of Technology. A Guide to the Culture of Science, Technology and Medicine,* New York, Frei Press, 1980 (2e éd., 1984). — MITCHAM C. & DUVAL R. S., *Engineering ethics,* Upper Saddle River (NJ), Prentice Hall, 2000. — MUMFORD L., *Technics and Civilization,* New York / Harcourt, Brace & World, 1934 (rééd. trad., Paris, Le Seuil, 1950). — MURARD L. & ZYLBERMAN P., « Le petit travailleur infatigable ou le prolétaire régénéré », *Recherches,* 25, nov. 1976. — RANCIÈRE J., *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier,* Paris, Fayard, 1981. — SCHUHL P.-M., *Machinisme et Philosophie,* Paris, PUF, 1969. — SCHWARZ Y., *Expérience et Connaissance du travail,* Paris, Éd. sociales, 1988 ; *Travail et Philosophie. Conventions mutuelles,* Paris, Octaves, 1992. — SIMONDON G., *Du mode d'existence des objets techniques,* Paris, Aubier-Montaigne, 1958. — UNGER S., *Controlling Technology : Ethics and the Responsible Engineer,* New York, Holt, Rinehart & Winston, 1982. VERIN H., « Le mot ingénieur », *Culture et Technique,* 12, mars 1984. — WEBER M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1920), Paris, Plon, 1964. — Coll. : *Civilisation technique et humanisme,* colloque de l'Académie internationale de philosophie des sciences, Paris, Beauchesne, 1968.

Jean-Claude BEAUNE

→ *Nanotechnologies ; Technique ; Travail.*

INTÉGRATION → Racisme

INTÉRÊT

Intérêt et égoïsme

A. Hirschman a montré le rôle qu'a joué, à l'époque moderne, le concept d'intérêt dans l'acceptation des conduites orientées vers la recherche du gain personnel. En ce qui concerne les prêts d'argent, ce que l'on interdisait comme usure, on l'a progressivement admis sous le nom d'intérêt. De même, en matière de conduites humaines, le terme d'intérêt, se substituant à l'avarice ou à la convoitise, en est venu à qualifier une action motivée, rationnelle et utile. Comme tel, il joue un rôle central dans la pensée économique, dont l'hypothèse de base est celle d'un individu isolé et intéressé qui choisit librement et rationnellement entre plusieurs options après en avoir calculé les coûts et estimé les avantages. Mais cet individu rationnel est-il un individu moral ? On peut en douter. On considère souvent l'utilitarisme contemporain comme une axiomatique de l'intérêt, un calcul rationnel où la moralité des agents n'intervient nullement. C'est oublier à quel point l'un de ses principaux théoriciens, J. S. Mill, insiste sur la bienveillance, sur la dimension altruiste de la recherche de l'utilité commune. La principale difficulté qu'a rencontrée l'utilitarisme ne vient pas de ce qu'il a réduit la moralité à l'égoïsme intéressé, mais de ce qu'il a recherché la compatibilité entre l'intérêt individuel et la bienveillance altruiste : c'est celle-ci que Sidgwick déclare impossible en affirmant le « dualisme de la

raison pratique », mettant ainsi en cause la possibilité d'une conciliation entre l'intérêt et la justice, inlassablement recherchée jusque-là. À s'interroger sur la signification morale de l'intérêt, on se rend compte, en effet, que l'importance qui lui a été accordée, à l'époque moderne, correspond, certes, à une grave crise de la réflexion morale. L'issue principale, cependant, n'en a été ni l'acceptation cynique, ni la tolérance résignée, ni la condamnation outragée. La réflexion morale a continué, sur des bases nouvelles, à rechercher l'accord du juste et de l'utile, dont les morales de l'Antiquité avaient affirmé la possibilité.

Le juste et l'utile

Glaucon, au livre II de *La République*, parle de « la convoitise du plus, de cette fin qu'il est naturel à tout être de poursuivre comme un bien », et lui oppose la « contrainte » de la loi « qui l'en détourne vers le grand cas qu'il doit faire de l'égalité » (*Rép.*, II, 359 *c*). Il ne rejette cependant pas la justice, affirmant qu'il faut avoir la réputation d'être juste, à la façon dont Protagoras juge que « celui qui ne feint pas d'être juste est un fou : tant il est vrai qu'on estime impossible qu'un homme n'ait pas en quelque mesure sa part de justice sous peine d'être exclu de l'humanité » (*Protagoras*, 323 *b*). Lorsque Platon remarque qu'il n'y a pas de société humaine sans justice, que même les brigands en respectent une entre eux (*Rép.,* I, 351 *c*), affirmation maintes fois reprise par la suite, il exprime l'opinion commune. La question n'est donc pas de savoir s'il faut choisir entre l'intérêt et la justice, mais quel est leur lien : la justice est-elle, pour chacun, un bien étranger ou un bien propre ?

La conception sophistique de la justice est présentée, au livre II de *La République*, sous la forme d'une théorie du contrat : les hommes, individus isolés à la recherche de leur satisfaction particulière, sont à même de se faire du tort les uns aux autres, et redoutent plus de subir l'injustice qu'ils n'ont d'espoir de la commettre, ils s'entendent donc sur une limitation réciproque de leurs prétentions, et conviennent de respecter des règles de justice. Celle-ci n'existe donc pas en dehors de l'accord qui la réalise, n'a de raison que circonstantielle et de valeur qu'instrumentale. Elle ne doit pas être recherchée pour elle-même, et si c'est être fou que de se dire injuste, c'est être fou aussi que de ne pas commettre l'injustice quand on peut le faire impunément. Dans *Les Lois*, Platon reconnaît qu'il s'agit là d'une forme de justice : « Les hommes se font des lois sous l'empire de la nécessité et leur survie dépend de leur obéissance aux lois » (*Lois*, IX, 874). Mais il affirme en même temps que cette justice inspirée par l'intérêt et le « désir d'acquérir illimité » ne peut réaliser la véritable justice, car « la convoitise du plus avoir », « l'activité égoïste », sont aveugles, incapables de discerner « ce qui est avantageux pour l'humanité en vue de l'organisation politique » (*Lois,* 875 *a*).

Platon inverse le rapport entre intérêt commun et intérêt individuel, posant la priorité du premier. Cela tient d'abord à ce que les individus ne se suffisent pas à eux-mêmes : à l'origine de la société, Platon place la dépendance par les besoins et la différenciation des compétences qui permet la complémentarité. L'individu ne se pense pas à partir de lui-même, mais par rapport à un corps politique organisé où il peut trouver sa place. L'unité commune est première : elle n'est pas formée par l'individu, elle le forme. La justice, pour Platon, est une forme objective qui cause le bien de celui qui y participe, c'est pourquoi elle est un bien propre : elle est l'intérêt bien compris de l'individu, qui trouve, à la pratiquer, son bonheur. Mais l'accomplissement de celui-ci passe par la renonciation à l'identité individuelle. Les gardiens, dont l'existence réalise l'unité de la cité et concrétise la justice, n'ont rien en propre : ni richesse, ni famille, ni pensée, ni même de sentiments. Le modèle d'une telle mise en commun se trouve dans l'exercice de la pensée, qui permet au philosophe d'accéder au bonheur le plus élevé, sur « modèle divin » (*Rép.*, VI, 500 *e*).

La critique que mène Aristote, au livre II des *Politiques*, de la conception platonicienne de la communauté et de l'unité de la cité, le conduit à lier la propriété privée à la citoyenneté et à accorder plus d'importance à l'initiative individuelle, tout en continuant à ordonner l'intérêt personnel au bien commun : « Il est donc manifeste que la meilleure solution c'est que la propriété des biens soit privée et qu'ils soient rendus communs par leur usage » (*Pol.,* II, 1263 *a* 38). On obtient de meilleurs résultats pour l'entente commune, en laissant chacun s'occuper de ses affaires, plutôt qu'en le contraignant à la communauté. C'est que, pour Aristote, l'intérêt personnel que chacun se porte n'est pas contre nature, et la moralité est actualisation de la vertu. Il importe qu'existent les structures, les instances communes où cette tendance peut trouver sa fin. À partir de l'amour qu'ils se portent, les hommes développent avec les autres des relations d'amitié, en des associations fraternelles, qui les orientent vers le commun, et la cité. Le bien commun, chez Aristote, n'est pas ce qui cause la vertu, mais son résultat, la conséquence d'une décision de vivre ensemble, qui a pour condition l'accord des intéressés sur la justice. Celle-ci réalise ainsi une intégration des intérêts, par la production d'une unité supérieure ; les individus peuvent y trouver un bonheur qu'ils ne pourraient atteindre isolément.

Cicéron, dans le *De officiis,* considère que les Aristotéliciens établissent entre le juste et l'utile une hiérarchie, là où les Stoïciens affirment une complète identité. Refusant le plaisir et la peine comme données primitives, les Stoïciens attribuent à l'être vivant, dès sa naissance, la tendance à se conserver soi-même dans son état naturel, tendance dont ils font son premier devoir. Cet amour de soi s'étend

aux êtres environnants, englobant, de proche en proche, la famille, les concitoyens, jusqu'à s'étendre, lorsqu'il devient de plus en plus réfléchi, à tous les membres du genre humain. La tendance se fait alors sagesse, volonté de maintenir la paix et l'accord de la vie sociale. C'est ainsi que l'intérêt individuel est aussi l'intérêt de tous. Mais si l'unité de l'utile et du juste se fait dans la globalité du commun, la doctrine stoïcienne est également attentive aux rapports horizontaux, à l'accord de l'intérêt individuel avec celui d'autrui. Cicéron cite ainsi Chrysippe, et l'image de la course, celle de la compétition entre individus : « Celui qui court sur le stade doit s'efforcer le plus qu'il peut de vaincre, mais il ne doit en aucune façon faire un croc-en-jambe à celui avec qui il rivalise ou le pousser de la main ; de même dans la vie il n'est pas injuste que chacun recherche pour soi ce qui peut intéresser ses besoins, mais on n'a pas le droit de l'enlever à autrui » (*De officiis*, III, 42). Une conduite altruiste est sans doute louable, mais l'égoïsme intéressé n'est pas condamnable, car il assure la conservation de l'existence, du moment où il n'entre pas en conflit avec l'intérêt des autres. Cicéron peut ainsi avancer l'idée des intérêts mutuels, qui reposent sur « l'échange des bons offices » (I, 22).

En faisant de l'honnêteté la vertu centrale, Cicéron et Sénèque affirment ainsi que la rationalité de l'action, c'est-à-dire la capacité pour un individu à atteindre ses fins, est liée à l'observation des règles de la morale : l'utile ne peut être disjoint de l'honnête, de la rectitude morale. Le pouvoir de la bienveillance est grand quand celui de la crainte est faible, explique Cicéron, et celui qui voudra s'acquérir la vraie gloire de la justice, doit s'acquitter de ses devoirs (II, 16). La certitude que seule une conduite rationnelle peut convenir à un homme politique et qu'une telle conduite ne peut être que morale se maintient, tout au long du Moyen Âge, au travers des *Miroirs du Prince*, véritables traités de l'efficacité des devoirs.

De l'intérêt immédiat à l'intérêt éclairé : sociabilité et sentiments moraux

Machiavel contredit brutalement la conviction stoïcienne de l'identité du juste et de l'honnête en déclarant, dans *Le Prince* (XV), qu' « il y a si loin de la sorte qu'on vit à celle selon laquelle on devrait vivre, que celui qui laissera ce qui se fait pour cela qui se devrait faire, il apprend plutôt à se perdre qu'à se conserver ». Il enseigne ainsi au Prince qu'il peut être déraisonnable d'agir moralement, et, rétablissant, entre le juste et l'utile, une relation d'extériorité, fait retour à la maxime immoraliste, propre à certains sophistes, selon laquelle « les hommes ne font le bien que forcément ; mais dès qu'ils ont le choix et la liberté de commettre le mal avec impunité, ils ne manquent de porter partout la turbulence et le désordre » (*Discours*, I, 3). C'est sur ce jugement que Machiavel fonde la règle d'action politique, telle que « quiconque veut fonder un État et lui donner des lois, doit supposer d'avance les hommes méchants, et toujours prêts à montrer leur méchanceté toutes les fois qu'ils en trouveront l'occasion » *(ibid.)*. Les considérations sur les vertus morales sont frappées d'une suspicion durable, accusées d'être à la fois dangereuses et illusoires et ce d'autant plus que l'argument sceptique du relativisme moral, développé par Montaigne et Charron, jette le doute sur l'universalité des valeurs morales et sur leur objectivité.

Dans le discours préliminaire du *Droit de la guerre et de la paix (DGP)*, Grotius confie à Carnéade, sceptique grec du IIᵉ s. avant J.-C., le soin d'énoncer l'argument qui nie l'existence de la justice et du droit. Affirmant que « les hommes se sont fait des lois, selon que leur avantage particulier le demandait » (*DGP*, disc. prél., § V), l'argument de Carnéade reprend l'idée sophistique du caractère conventionnel de la justice. Il en tire des conséquences plus radicales, d'abord parce qu'il fait ressortir la diversité de ces conceptions particulières de la justice, et surtout parce qu'il ne fait pas, de l'accord entre l'intérêt et la justice, un compromis précaire et circonstantiel, mais en nie radicalement la possibilité. La justice est une « chimère » : « Ou il n'y a point de justice, ou, s'il y en a quelqu'une, ce ne peut être qu'une souveraine extravagance, puisqu'elle nous engage à procurer le bien d'autrui, au préjudice de nos propres intérêts. » De la même façon, dans le *Léviathan* de Hobbes : « L'insensé [*The Foole*] dit dans son cœur : il n'est point de justice » (*Lév.*, XV). Grotius et Hobbes prennent au sérieux la critique sceptique : le relativisme moral, sur lequel elle se fonde, semble établir empiriquement l'impossibilité de la rationalité morale. S'appuyant sur le seul point que les sceptiques admettent, la réalité de l'intérêt personnel, compris comme la tendance naturelle à la conservation de l'existence, Grotius et Hobbes en font un élément suffisant d'où l'on peut déduire des règles morales universelles. Mais alors que Grotius rajoute, au principe de l'autoconservation, la conception stoïcienne de la sociabilité, cette « inclination à vivre avec ses semblables » (*DGP*, § VI), Hobbes s'en tient au seul intérêt individuel, en quoi se résolvent, selon lui, toutes les conduites humaines.

Cela conduit nécessairement à l'état de guerre, au conflit entre les désirs illimités d'individus égaux. En même temps, Hobbes montre, contre le relativisme sceptique, la possibilité de déduire, du seul principe de la conservation de l'existence, des règles morales universelles, où s'indique la solution possible à l'état de guerre : l'institution artificielle d'un pouvoir politique établissant des règles de justice. Si les lois naturelles qu'expose Hobbes font un devoir à chacun, à la façon stoïcienne, de rechercher la paix et de respecter ses engagements, le caractère conditionnel de ces obligations – on n'y est pas tenu tant que subsiste la crainte que

l'autre partie ne s'exécute pas – maintient Hobbes sur le terrain instrumentaliste et conventionnaliste d'une relation extérieure entre l'intérêt et la justice. Les raisons qui poussent un individu à se soumettre à l'autorité de la loi sont les mêmes que celles qui le conduisent à désobéir dès lors qu'il peut le faire à son avantage : on ne se soumet à la justice que sous la contrainte, et le pouvoir n'est autre chose que cette contrainte. La conclusion de Hobbes est double : il affirme à la fois qu'il n'est d'autre principe de conduite que l'intérêt, et que l'intérêt est incapable de se contrôler lui-même.

On allait s'employer à échapper aux conclusions de Hobbes, en contestant, soit son anthropologie, soit la validité des conclusions qu'il en tirait. Dans sa philosophie morale, Pufendorf conserve l'anthropologie de Hobbes, en mettant la conservation de l'existence au principe des conduites humaines, et en n'accordant aux hommes pas plus de propension au bien que Hobbes. Mais il en tire une conséquence opposée : l'homme est « un animal très affectionné à sa propre conservation, pauvre néanmoins et indigent de lui-même, hors d'état de se conserver sans le secours de ses semblables », si bien qu' « il ne saurait subsister, ni jouir des biens qui conviennent à l'état où il se trouve, s'il n'est sociable, c'est-à-dire s'il ne veut vivre en bonne union avec ses semblables » (*Devoirs de l'homme et du citoyen*, I, III, 7). Pufendorf met en cause la rationalité des conduites présentées par Hobbes dans l'état de guerre : on n'y arrive que si les individus se règlent sur leur seule utilité immédiate, alors que la considération de l'utilité éclairée, qui prend en compte la dimension temporelle, montre que l'on a intérêt à coopérer, à « gagner la bienveillance des autres en pratiquant à leur égard les devoirs de la loi naturelle ».

En faisant de la sociabilité, à la suite de Grotius, la loi fondamentale du droit naturel, Pufendorf rétablit la conception stoïcienne des devoirs et de la justice entre les individus : des rapports réciproques entre des hommes égaux, qui étendent le lien social à toute l'humanité. Comme les Stoïciens, Pufendorf insiste sur le devoir de conservation de l'existence qui exclut le sacrifice individuel : « L'amour du prochain ne va pas devant l'amour propre » (*Droit de la nature et des gens*, II, V, § 14). Quels que soient les devoirs à l'égard des autres, chacun reste maître de juger de son intérêt : « Il n'y a certainement personne qui puisse être chargé plus particulièrement que nous-mêmes de veiller à ses propres intérêts » (*ibid.*, II, III, § 14). Articulant, comme les Stoïciens, le souci de l'intérêt propre à l'interdiction de nuire à autrui, Grotius et Pufendorf distinguent entre obligations parfaites et imparfaites, entre devoirs exigibles ou non : font partie de cette deuxième catégorie les vertus altruistes positives, comme la libéralité, la compassion, la charité surtout. Le domaine des obligations rigoureuses est celui des contrats, des rapports réciproques : en traduisant les *mutua inter se officia* de Pufendorf par l'expression de « commerce d'obligation et de bienfait », Barbeyrac marque bien le modèle de référence de cette sociabilité, celui des échanges de biens entre propriétaires privés. C'est sur cette base minimaliste qu'est rétabli, dans la modernité, l'accord du juste et de l'intérêt : il deviendra possible, selon l'article « Sociabilité » de l'*Encyclopédie*, de « concilier notre bonheur avec celui des autres ».

À cette tentative d'accorder la rationalité morale stoïcienne et l'universalisme chrétien, on reprocha d'être inférieure à ses modèles. Cudworth et les Platoniciens de Cambridge critiquent la morale matérialiste de Hobbes, modelée sur les principes mécaniques de l'inertie et du choc des corps, et lui opposent l'intuition d'essences morales idéales. Mais la critique de la rationalité morale de l'intérêt est surtout menée d'un point de vue chrétien, là où est apparue une position inconnue dans la philosophie antique : le divorce entre la moralité et l'intérêt, qui n'est plus conçu comme le bien de l'âme, mais réduit à l'affirmation égoïste de soi. Fénelon développe une morale sociale fondée sur la seule vertu et l'universalité de la communauté humaine, indépendamment de l'intérêt. Reprenant dans toute sa rigidité la séparation augustinienne des deux ordres, de la concupiscence et de la grâce, les jansénistes disent le monde abandonné de Dieu et l'homme réduit à ce qu'il partage avec les autres espèces, l'instinct de conservation, le commandement impérieux du désir. Mais s'ils rejoignent ainsi Hobbes, c'est avec de tout autres perspectives : édification religieuse, et non théorie politique. À partir de là, toute une ligne de réflexion morale, de La Rochefoucauld à Helvétius, va sur des bases doctrinales différentes et avec des intentions idéologiques parfois opposées, faire voir toutes les conduites humaines comme des modifications de l'amour de soi : qu'il s'agisse d'abaisser l'orgueil de l'homme ou de dénoncer l'hypocrisie de la morale et de la religion, ces satires morales ne cherchent pas à légitimer l'intérêt égoïste, mais au contraire à jeter le doute sur la possibilité de la moralité, quand l'intérêt gouverne. Cette réflexion a cependant des conséquences paradoxales : il faut bien reconnaître que ce monde de la concupiscence se maintient dans l'existence, et qu'il peut même avoir « les dehors réglés » d'une moralité véritable. Mandeville, dans la *Fable des abeilles,* dénonce, au nom d'une morale très austère de l'intention, l'immoralité des actions motivées par l'intérêt, tout en constatant les « bénéfices publics des vices privés », les effets positifs de la mécanique des passions.

On voit souvent un écho des idées de Mandeville, et de leur filiation janséniste, dans la fameuse affirmation d'Adam Smith selon laquelle « ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à

leurs intérêts » (*Richesse des nations*, I, II). Le contexte en est cependant différent : Adam Smith, faisant contraste entre la situation de l'homme et celle des autres animaux, montre que l'homme, par nature plus faible et plus dépendant de ses semblables, trouve cependant, dans le commerce réciproque qu'il entretient avec ceux-ci, de tels avantages que la situation humaine est infiniment supérieure à celle de toutes les autres espèces. Il retrouve ainsi l'argument de Pufendorf, celui de la sociabilité, et, distinguant, comme celui-ci, entre l'altruisme gratuit de la bienveillance ou de la charité et les conduites intéressées, il montre que celles-ci suffisent à assurer l'avantage commun. Dans la *Théorie des sentiments moraux*, il affirme ainsi qu'une société privée de toute bienveillance n'est pas, pour autant, dissoute : « Elle peut alors subsister entre les hommes, comme elle subsiste entre des marchands, par le sentiment de son utilité, sans aucun lien d'affection : quoique alors aucun homme ne tienne à un autre, par les devoirs ou par les nœuds de la gratitude, la société peut encore se soutenir, à l'aide de l'échange intéressé des services mutuels, auxquels on a assigné une valeur convenue » (II, II, 3). Mais la sociabilité, ici, n'est pas la conclusion de la déduction rationnelle qui fait passer de l'intérêt immédiat à l'intérêt éclairé, on y vient par « le sentiment de son utilité ».

Shaftesbury, déjà, au XVII[e] s., avait opposé à Hobbes que l'égoïsme n'est pas le seul mobile des conduites humaines, mais qu'il existe également chez les hommes un sentiment naturel de bienveillance. Au XVIII[e] s., Hutcheson développe une théorie des sentiments moraux, que reprend Hume pour critiquer « les systèmes de l'égoïsme », de Hobbes ou de Mandeville. À l'abstraction de ces constructions rationnelles, il oppose la réalité empirique, à côté des conduites égoïstes, de comportements altruistes ou désintéressés. En plaçant, au principe des conduites humaines, « l'égoïsme de l'homme et sa générosité limitée » (*Traité de la nature humaine,* III, II, 2), Hume développe une genèse des sentiments moraux et des règles de la justice qui montre comment l'extension progressive de nos rapports réciproques nous amène à dépasser la particularité du rapport à soi, jusqu'à ce que, les vertus morales prenant le relais de nos déterminations personnelles, nous adoptions un point de vue commun sur le bien et le mal, le juste et l'injuste : « La règle générale dépasse les cas qui l'ont fait naître, tandis qu'en même temps nous sympathisons avec les autres, dans les sentiments qu'ils entretiennent à notre égard » (*ibid.*, III, II, II). Il n'est pas question de nier que l'intérêt personnel soit le moteur principal des actions humaines, il est au contraire « le motif originel de l'institution de la justice ». Mais alors que les « systèmes de l'égoïsme » ne voient d'autre régulation possible de l'intérêt, dans son isolement, que la contrainte de la loi, Hume, en liant l'égoïsme à la « générosité limitée », montre la capacité des intérêts particuliers à se contrôler eux-mêmes, si bien que l'artifice politique ne vient que compléter des formes de réciprocité, fondées sur la confiance, précédemment développées hors de tout contrôle politique.

Comme Hume, Smith explique la formation des jugements moraux par la sympathie, ce point du vue du spectateur qui intègre le regard de l'autre. Reprochant à Mandeville d'adopter des critères moraux inapplicables, qui rendent impossible la discrimination des vices et des vertus, Smith lui oppose une approche réaliste des sentiments moraux, où l'intérêt n'est pas exclusif de tout altruisme, ni synonyme de mauvaise foi. Il peut ainsi objecter à Mandeville que ce qui contraint les individus, ce besoin qu'ils ont d'être approuvés par les autres, n'est pas, comme celui-ci l'affirme, uniforme et frivole vanité : les hommes sont capables de faire la différence entre la louange arrachée par duperie et l'appréciation méritée, nécessaire à leur propre estime. À la réduction de toutes les conduites à la concupiscence, Smith oppose donc une théorie discriminante des sentiments moraux, capable tout particulièrement de faire la différence entre la prodigalité, cette passion pour la jouissance immédiate, et « l'économie et la sage conduite privée, [...] cet effort constant, uniforme et jamais interrompu de tout individu pour améliorer son sort », principe « qui a souvent assez de puissance pour maintenir, en dépit des folies du gouvernement et de toutes les erreurs de l'administration, le progrès naturel des choses vers une meilleure condition » (*Richesse des nations*, II, 3). Toutes les conduites intéressées ne sont pas équivalentes, leur distinction se trouve dans la différence entre dépense improductive et accumulation de capital qui est à la base de la théorie économique de Smith.

En rendant compte du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Smith critiqua Rousseau d'avoir fait de l'amour-propre, analogue de la sympathie, la base d'un jugement moral vicié, et de rapports sociaux trompeurs et illusoires : cela conduisait Rousseau, selon Smith, à des conclusions comparables à celles de Hobbes et de Mandeville. Rousseau, en effet, rejette toute conception de la sociabilité. À l'homme faible et sociable de Pufendorf, il oppose un homme indépendant, mais dépourvu de toute moralité, annulant de la sorte la base naturaliste de la sociabilité. S'il reconnaît l'existence de la pitié, son occultation, une fois les rapports sociaux développés, rend impossible toute régulation spontanée de ceux-ci. Sans doute Rousseau ne conteste-t-il jamais la cohérence rationnelle des schémas de sociabilité, mais, revenant à Hobbes, il pose la question de la garantie de la réciprocité des conduites, objectant à Pufendorf : « Si l'on me répond que la société est tellement constituée que chaque homme gagne à servir les autres, je répliquerai que cela serait fort bien s'il ne gagnait encore plus à leur nuire » (2[e] discours, note IX). On se retrouve donc dans la situation de l'état de

nature, celle de Glaucon ou de Hobbes, où la seule conduite rationnelle est de nuire impunément. L'utile et le juste sont disjoints : « Faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste » (*Contrat social*, II, 6).

Seule l'unité politique peut réaliser « l'accord admirable de l'intérêt et de la justice » (*ibid.*, II, 4). La solution ne se trouve pas dans l'extension indéfinie des rapports de sociabilité : « C'est dans la loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous et non dans des relations particulières d'homme à homme qu'il faut chercher les vrais principes du juste et de l'injuste » (Manuscrit de Genève, II, 4). Cette solution politique, qui passe par l'institution d'un corps souverain, doté d'un moi commun et apte à énoncer la loi, est en même temps une solution morale au conflit de l'intérêt et de la justice. D'abord parce qu'elle fournit la garantie nécessaire à l'existence des rapports de sociabilité, « la répugnance naturelle à faire du mal n'étant plus balancée en nous par la crainte d'en recevoir ». Surtout parce que le passage de l'état de nature à l'état civil, loin de signifier que l'on renonce à sa liberté, permet au contraire d'y accéder, car « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (*ibid.*, I, 7).

En nommant autonomie cette conception de la liberté et en la plaçant au centre de sa conception de la loi morale, Kant sépare radicalement la moralité et l'intérêt. À la généralisation humienne à partir de l'intérêt, Kant oppose l'universalité rationnelle de la loi morale, indépendante de tout intérêt empirique. Le sujet moral n'est pas différencié individuellement, à l'opposé de « l'égoïste moral [...] qui réduit toutes les fins à sa propre personne, qui ne voit d'utilité qu'à ce qui lui est utile, et même, en tant qu'eudémoniste, ne place que dans l'utilité et dans son bonheur personnel, et non dans la représentation du devoir, le principe déterminant suprême de sa volonté » (*Anthropologie*, § 2, III, p. 947-948). Il n'y a donc aucun passage possible de l'action égoïste ou intéressée, qui ne vise qu' « à se satisfaire soi-même », à l'action morale, accomplie par devoir, où l'on doit considérer « non pas l'intérêt qui s'attache à l'objet, mais seulement celui qui s'attache à l'action et à son principe rationnel (la loi) » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2S, n. 3, II, 275-276).

Cela n'exclut pas, pour autant, une autre forme d'accord entre intérêt et morale. Kant, comme Pufendorf, prête à l'homme une double nature : à la fois « un penchant à s'associer » et « un penchant à s'isoler ». La conséquence en est l' « insociable sociabilité », le processus par lequel les hommes, dans la réalisation conflictuelle de leurs intérêts, produisent, à leur insu, ce qui les rapproche et les transforme, d'individus égoïstes, en êtres moraux : une véritable sociabilité, non la simple constatation de la cohésion mécanique d'atomes égoïstes ; un « accord » entre les hommes selon des « principes pratiques déterminés » s'y réalise. Mais ce résultat est involontaire, et cet accord « pathologiquement extorqué » (*Histoire universelle*, 4e proposition). La séparation est donc nette entre ce qui se constate des manifestations phénoménales des actions humaines et ce qui relève de la libre détermination de la volonté.

Définir la moralité hors de toute considération d'intérêt est sans doute une idée chrétienne. Mais alors que la position religieuse ne permettait pas de discriminer moralement les conduites réelles, Kant arrive à concilier la rigueur de la définition morale et la détermination réaliste. Ce faisant, il ne met pas fin aux tentatives pour lier intérêt et moralité. Mais le terrain est préparé où la principale d'entre elles, l'utilitarisme, sera critiquée.

Peut-on surmonter le « dualisme de la raison pratique » ?

Dans son traité *Des délits et des peines*, Beccaria affirme qu' « une bonne législation n'est que l'art de procurer aux hommes le plus grand bien-être possible et de les garantir de toutes les peines qu'on peut leur ôter, d'après le calcul des biens et des maux de cette vie » (XLI). Reprenant à son tour le grand projet de réforme pénale qui avait occupé Beccaria, Bentham lui rendra gré d'avoir formulé les principes de ce qui allait être nommé l'utilitarisme. Celui-ci recherche un fondement rationnel de l'évaluation des normes sociales. Sans faire appel à une transcendance religieuse, ni à une appréciation des intentions, il trouve dans l'utilité, appréciable par le calcul, une mesure unique permettant de rapporter les unes aux autres les données sociales. On dira qu'une société est juste si elle est organisée de telle manière qu'elle maximise la somme des désirs rationnels des individus.

À peu près au même moment où Beccaria définissait sa conception de la justice, François Quesnay énonçait « la perfection de la conduite économique » : « obtenir la plus grande augmentation possible de jouissances, par la plus grande diminution possible de dépenses » (*Sur les travaux des artisans*, p. 368). L'utilitarisme transpose ainsi, à l'ensemble de la société, la rationalité de l'action intéressée, qui est de chercher le maximum de satisfaction. Il en conserve, en même temps, le mode d'évaluation, selon les conséquences. Cette appréciation de la rationalité de l'activité a des applications aussi bien normatives que descriptives. La théorie pénale utilitariste repose sur l'hypothèse que les individus anticipent les conséquences de leurs actes, et elle module les peines en fonction de leurs effets prévisibles sur les conduites individuelles. La conséquence réformiste en est qu'il vaut mieux prévenir que punir.

Dans cette extrapolation de l'individuel au social, la théorie utilitariste, chez Bentham et Mill, maintient le souci constant des morales de la rationalité de l'intérêt : ne pas se laisser enfermer dans

l'égoïsme, promouvoir la bienveillance et la justice. Bentham retrouve les schémas de sociabilité en expliquant qu'en accroissant le bonheur des autres on accroit le sien propre, et qu'il est dans l'intérêt de chacun de tenir compte de l'intérêt d'autrui. John Stuart Mill insiste tout particulièrement sur l'opposition de l'utilitarisme à l'égoïsme : « Le bonheur que les utilitaristes ont adopté comme criterium de la moralité de la conduite n'est pas le bonheur de l'agent, mais celui de tous les intéressés. Ainsi, entre son propre bonheur et celui des autres, l'utilitarisme exige de l'individu qu'il soit aussi rigoureusement impartial qu'un spectateur désintéressé et indépendant » (*L'Utilitarisme*, II, 4e objection, p. 66). Mill va même jusqu'à montrer que cela suppose, chez l'agent, une double motivation, l'une égoïste, qui veille à l'intérêt personnel, l'autre, développée par l'éducation, crée « dans l'esprit de chaque individu une association indissoluble entre son bonheur personnel et le bien de la société », au point de devenir une motivation indépendante, « une tendance directe à promouvoir le bien général » (p. 67), un comportement altruiste désintéressé.

Dans son étude des *Méthodes de l'éthique*, Sidgwick, examinant la morale du sens commun, celle de l'hédonisme individuel, et l'hédonisme universel de l'utilitariste, conclut qu'entre l'égoïsme rationnel de l'un et la bienveillance universelle de l'autre, il n'y a pas de composition possible ; chacun de leurs deux principes satisfait également les critères de justification rationnelle, mais ils sont incompatibles : la « rationalité de l'intérêt porté à soi-même » est aussi admissible que « la rationalité du sacrifice de soi ». Selon l'interprétation de Edgeworth, économiste contemporain de Sidgwick, celui-ci avait balayé l' « illusion » selon laquelle « l'intérêt de tous est l'intérêt de chacun » (*Mathematical Psychics*, p. 52). Le « dualisme de la raison pratique » semble ainsi mettre fin à l'idée centrale de la sociabilité, l'idée stoïcienne qui veut que « l'intérêt de chacun soit le même que celui de tous, pris dans leur ensemble ; car si chacun doit tirer à soi l'intérêt, ce sera la dissolution de toute société humaine » (Cicéron, *De officiis*, III, 25).

On peut considérer ce dualisme comme le signe de la faillite de la tentative des morales de l'intérêt : généraliser la structure de l'action individuelle, pour en extirper l'égoïsme. Celui-ci s'acharne : dans l'affirmation de l'hédonisme égoïste, selon laquelle mon bonheur personnel, tel que je l'éprouve, est plus important que celui de tout autre individu, on peut voir une illustration de l'égoïsme selon Kant, qui lui oppose « le pluralisme, c'est-à-dire la manière de penser qui veut qu'on se considère et qu'on se conduise, non comme le dépositaire du monde entier en son moi, mais comme un simple citoyen du monde » (*Anthr.*, § 2, III, p. 947-948). L'égoïsme individuel, alors, serait l'affirmation brute du « souci de soi », sans égard à la possibilité d'une proposition universelle, valant pour tous. La plainte de l'égoïste rationnel est cependant légitime : il s'oppose au « sacrifice » qu'on lui demande, et peut donc objecter : « pourquoi moi plutôt qu'un autre ? », retournant ainsi la critique qui lui avait été faite.

Entre l'utilitarisme et les théories de la sociabilité, issues du stoïcisme, la différence porte sur le mode de généralisation. L'utilitarisme passe de l'individuel à la totalité sociale, la sociabilité pluralise l'individuel : elle s'assure, par une série de changements de rôles, que la place de chacun peut être occupée par tous. Examinant la proposition d'introduire l'esclavage en Europe, justifiée par l'utilité d'une telle mesure, Montesquieu remarquait qu'en la matière, on ne pouvait se contenter d'apprécier un effet global. S'il faut condamner l'esclavage, ce n'est parce qu'il n'est pas utile, mais parce que ceux qui le défendent ne voudraient pas le subir eux-mêmes. « Dans ces choses, voulez-vous savoir si les désirs de chacun sont légitimes, examinez les désirs de tous » (*Esprit des lois*, XV, 9). Montesquieu formule ici un principe de réciprocité que l'on retrouve dans l'impératif moral de Kant, comme dans le « voile d'ignorance » de Rawls, où chacun décide des principes de la justice sans savoir la place qu'il occupera dans la société ainsi constituée.

Le principe de réciprocité exclut le sacrifice. Les critiques de l'utilitarisme ont pu faire valoir que la maxime de Bentham selon laquelle « chacun compte pour un et pas plus qu'un » respecte bien l'égalité des individus, mais ne fait pas de la liberté de chacun une exigence inconditionnelle, ouvrant ainsi la possibilité de sacrifier un individu pour le bien-être de tous. Dans le dualisme de la raison pratique se marquerait non l'excès d'individualisme de l'utilitarisme, mais bien au contraire qu'il n'est pas individualiste. Rawls montre qu'en transposant à la globalité sociale la rationalité individuelle, l'utilitarisme annule le « pluralisme » kantien, celui de l'irréductibilité de la multiplicité des sujets (*Théorie de la justice*, p. 162). Rawls peut donc à la fois prendre comme hypothèse que « l'amour du prochain ne va pas devant l'amour propre » en supposant des individus non altruistes, qui « n'acceptent pas de voir leurs intérêts sacrifiés à ceux des autres », et reprendre la critique kantienne de l'immoralité de l'égoïsme. Les trois formes d'égoïsme que distingue Rawls, celle de la « dictature de l'ego » (chacun doit suivre mes intérêts), celle du « ticket gratuit » – *« free rider »* – (chacun doit agir selon la justice, excepté moi si je l'ai décidé) et celle du droit de nuire en toute impunité (chacun a le droit de poursuivre ses intérêts comme il l'entend), contredisent à la règle de la généralité, qui veut, selon la maxime kantienne, que la règle valable pour l'un puisse l'être aussi pour chacun des autres. Au dualisme de la raison pratique, Rawls substitue l'articulation du calcul rationnel (qu'il partage avec les utilitaristes) et d'un principe de réciprocité qu'il trouve chez

Kant, mais qui est également présent dans la théorie de la sociabilité.

On peut trouver une autre explication de l'incompatibilité entre les deux hédonismes. Selon Edgeworth, l'hypothèse de l'individu isolé, se souciant de ses seuls intérêts, n'est pas réaliste, « le véritable homme du XIXe s. est surtout un égoïste impur, un utilitariste mixte » (p. 104). Mais l'hypothèse lui paraissait valide dans deux types d'activité, la guerre, et le commerce : les domaines pour lesquels se sont développées les théories du choix rationnel. Le « dualisme de la raison pratique » apparaît alors comme une proposition méthodologique, qui assure la spécialisation d'un domaine, celui de l'économie, et son homogénéité interne, en même temps qu'une affirmation politique. Tout en soustrayant les conduites économiques au contrôle politique, il affirme la possibilité d'une prise en charge par l'État des tâches de justice et de réforme sociale : la distinction des deux domaines tend à limiter le réformisme utilitariste de Bentham ou de Mill.

À la même époque, on s'intéresse, particulièrement en Allemagne, à ce que l'on a appelé « Das Adam Smith Problem ». Selon cette interprétation, la *Théorie des sentiments moraux*, et la *Richesse des nations* reposeraient sur deux conceptions différentes du lien social : la première ferait intervenir la sympathie, la deuxième ne tiendrait compte que de l'intérêt égoïste. Le succès de cette interprétation est qu'elle justifie la spécialisation des domaines, la soustraction de l'économie aux règles morales générales. Louis Dumont écrit ainsi : « En opposition à la sphère générale des "sentiments moraux" fondée sur la sympathie, l'activité économique est la seule activité où il n'y a besoin que d'égoïsme » (*Homo Æqualis*, p. 83). L'harmonie des intérêts dans le domaine économique serait la résultante involontaire des actions indépendantes d'atomes égoïstes : une telle interprétation s'appuie sur la parabole du boulanger et la métaphore de la « main invisible ».

On en a beaucoup critiqué la naïveté. Elle suppose, en effet, une opposition entre amour de soi et bienveillance que l'on ne trouve nullement chez Smith : on a vu, au contraire, comment la sympathie intervient dans une formation des sentiments moraux dont le point de départ est l'amour de soi. Il est exact en revanche que Smith opère une distinction entre le domaine de l'utile, celui des conduites économiques, et le domaine de la justice : il s'agit de placer la liberté naturelle hors de l'intervention du contrôle politique ou de ses volontés réformistes. Mais les effets méthodologiques de ce partage sont à l'inverse de ce que suppose l'interprétation courante : il ne s'agit pas de dire la spécialisation du domaine égoïste par rapport à l'altruisme, il s'agit de refuser toute interprétation utilitariste de la justice : si l'utilité peut définir les conduites individuelles, dans la recherche de la satisfaction personnelle, elle ne permet pas de définir la justice. Dans la *Théorie des sentiments moraux,* Smith critique l'idée, que Beccaria exprime clairement, selon laquelle la justification des peines, et leur mesure, se tirerait du dommage causé à la société par le délit. Là n'est pas la source, selon Smith, de notre désapprobation morale et de notre sentiment pour le condamné. À ne prendre en considération que « la prospérité du corps social », et à ne considérer les individus que comme des entités numériques, « nous ne sommes pas plus affectés de la ruine ou de la mort d'un homme parce qu'il fait partie de la société, et parce que nous serions enveloppés dans la ruine de la société même, si elle avait lieu, que nous ne serions affectés de la perte d'une seule guinée, parce qu'elle ferait partie d'une somme considérable, et que nous craindrions la perte de toute cette somme » (II, II, III). À ces considérations générales sur l'utilité globale, Smith oppose celle de l'individualité des actes, et l'intérêt que nous prenons à leur agent : « Le seul intérêt nécessaire pour agir ainsi est cette sympathie générale que nous portons à nos semblables et comme tels. » La leçon paradoxale qui se tire d'une telle analyse est que, pour être véritablement individualiste, c'est-à-dire s'opposer au sacrifice d'un individu, il ne faut pas concevoir l'individu comme un être isolé, se suffisant à soi-même, et ne pensant qu'à soi.

Une telle conception pouvait encore prévaloir, comme une hypothèse analytique commode, tant que les relations d'échange portaient essentiellement sur des biens privés, appropriables exclusivement. Mais, plus encore que celui du XIXe, l'homme du XXe s. est un « égoïste impur ». Dans les trois formes de l'égoïsme que présente Rawls, la première et la dernière sont la reproduction de l'individu naturel de Hobbes : pris isolément, « il s'imagine follement être le seul propriétaire de tout l'univers », mais, dès lors que l'on rétablit la multiplicité des individus, on obtient le choc conflictuel des intérêts. Le deuxième cas, celui du *free rider,* est nouveau, car, si comme tout égoïste, il refuse la réciprocité, et veut s'excepter de la loi générale, ce n'est pas pour ne pas être soumis aux obligations communes, mais pour jouir sans contrepartie du bien commun, à la façon du voyageur sans billet qui profite des transports en commun. L'égoïste classique est un méchant, qui veut faire le mal impunément et échapper aux contraintes de la loi. L'égoïste nouveau est un parasite qui jouit sans contrepartie d'un bien commun.

Si le *free rider* est possible c'est que le bien commun a de plus en plus d'importance. Il y a d'abord la part croissante dans les produits sociaux, des biens collectifs qui ne peuvent pas être redistribués privativement, comme les transports. Il y a également les biens communs naturels, comme l'air, l'eau, biens inappropriables, longtemps considérés inépuisables. Ils ne le sont plus : la situation est devenue telle que l'action de

quelques-uns peut mettre en question une jouissance qui reste cependant nécessairement commune. Dans les deux cas, l'hypothèse de l'individu isolé, ne tenant compte que de lui-même et ignorant les coûts et les avantages relatifs à autrui ou à la société, ne permet pas de résoudre les problèmes de justice que pose la jouissance, à la fois commune et individuelle, des biens communs.

► ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959 ; *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF, 1990. — BECCARIA C., *Des délits et des peines* (1764), éd. Morellet, Paris, Flammarion « Champs », 1979. — BENTHAM J., *An Introduction of the Principles of Moral and Legislation* (1789), trad. fr., *Principes de législation et d'économie politique*, Paris, Guillaumin, 1888. — BIDDLE C., *Loving life : The morality of self-interest and the facts that support it*, Richmond, Va., Glen Allen Press, 2002. — CANTO-SPERBER M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994. — CICÉRON, *Des devoirs (De officiis)*, Paris, Les Belles Lettres, 1965. — DRIVER J., *Uneasy virtue*, New York, Cambridge Univ. Press, 2001. — DUMONT L., *Homo Æqualis*, Paris, Gallimard, 1977. — EDGEWORTH F., *Mathematical Psychics : An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences* (1881), Reprints of Economic classics, Augustus M. Kelley, 1967. — GLUCHMAN V., *Human being and morality in ethics of social consequences*, Lewiston (NY), E. Mellen Press, 2003. — GROTIUS (Hugo de Groot dit), *Du droit de la guerre et de la paix* (*De jure pacis ac belli*, 1625), trad. fr. J. Barbeyrac, Amsterdam, 1724, rééd., Caen, 1995. — HALÉVY É., *La Formation du radicalisme philosophique*, 1re éd., 1901, nouv. éd. révisée, Paris, PUF, 1995. — HIRSCHMAN A. O., *Vers une économie politique élargie*, trad. fr. Paris, Minuit, 1986 ; *Les Passions et les Intérêts* (*The Passions and the Interests*, 1977), trad. fr., Paris, PUF, 1980. — HOBBES, *Leviathan* (1651), trad. fr. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. — HONT I., « The language of sociability and commerce : Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the "Four-stages theory" », *in* PAGDEN A. éd., *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Univ. Press, 1987. — HONT I. & IGNATIEFF M., *Wealth and Virtue : the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Univ. Press, 1983. — HUME D., *Enquête sur les principes de la morale* (1751), trad. fr. Leroy, Paris, Aubier, 1947 ; *Traité de la nature humaine*, III, 1740, trad. P. Saltel, Paris, GF, 1993. — HUTCHESON, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (1725), trad. fr. Balmès, Paris, Vrin, 1991. — KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, Anthropologie du point de vue pragmatique*, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1985, t. II et III. — KORSGAARD C. M., *The myth of egoism*, Lawrence, Kan., Univ. of Kansas, 2000. — LARRÈRE C., *L'Invention de l'économie au XVIIIe s., Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992. — MACHIAVEL, *Le Prince, Discours sur la première décade de Tite-Live, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1952. — MANDEVILLE B., *La Fable des Abeilles* (1re partie, 1714 ; 2e partie, 1729), trad. fr. et éd. P. & C. Carrive, Paris, Vrin, 1985 et 1991. — MILL J. S., *Utilitarianism* (1863), trad. fr., *L'Utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1988 ; PUF « Quadrige », 1998. — MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, éd. Derathé, Paris, Garnier, 1973. — MYERS M. L., *The Soul of Modern Economic Man, Ideas of Self-Interest, from Thomas Hobbes to Adam Smith*, Chicago / Londres, Univ. of Chicago Press, 1983. — PERROT J.-C., « La main invisible et le Dieu caché », *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1992. — PLATON, *Protagoras, Œuvres complètes*, t. III, Paris, Les Belles Lettres ; *La République, Œuvres complètes*, t. VI-VII, Les Belles Lettres ; *Les Lois, Œuvres complètes*, t. XI-XII, Les Belles Lettres. — PUFENDORF S. DE, *Le Droit de la nature et des gens* (*De jure naturae et gentium*, 1672), trad. fr. de Barbeyrac, Amsterdam, 1706 ; *Les Devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle* (*De officiis hominis et civis juxta legem naturalem*, 1673), trad. Barbeyrac, Amsterdam, 1707. — QUESNAY F., *Sur les travaux des artisans* (1767), in *Physiocratie*, Paris, GF, 1991. — RAWLS J., *Théorie de la justice* (1971), trad. fr. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987. — ROUSSEAU J.-J., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « Pléiade », t. III, *Œuvres politiques*, 1966. — SEGLOW J. éd., *The ethics of altruism*, Portland, Or., F. Cass Publishers, 2004. — SEN A., *Éthique et Économie* (1991), trad. fr. Paris, PUF, 1993. — SIDGWICK H., *Methods of Ethics* (1874), Londres, Macmillan, 7e éd., 1907, réimpr., 1981, trad. fr., PUF, 1998. — SMITH A., *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1774), trad. Garnier, Paris, Flammarion, 1991 ; *Théorie des sentiments moraux* (1759), trad. de Sophie de Condorcet (1798) repr., Paris, Aujourd'hui, 1982 ; Flammarion, 1998. — THOMSON J. J., *Goodness & advice*, Princeton (NJ), Princeton Univ. Press, 2001. — Coll. : *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Libraires associés, 1751-1765, 17 vol.

Catherine LARRÈRE

→ *Antiquité*, *Aristote*, *Bentham*, *Droits* ; *Économie*, *Égoïsme*, *Hobbes* ; *Hume* ; *Individu* ; *Intuitionnisme* ; *Kant* ; *Loi naturelle moderne* ; *Machiavel* ; *Mandeville*, *Mill* ; *Montesquieu* ; *Rawls* ; *Rousseau* ; *Sentiments* ; *Sidgwick*, *Smith* ; *Stoïcisme ancien* ; *Stoïcisme jusqu'au XVIIe s.* ; *Utilitarisme*.

INTERNALISME

Internalisme *vs* externalisme

Les discussions qui opposent internalisme et externalisme dans le cadre moral se réfèrent à deux questions qui sont distinctes. Ces questions touchent cependant l'une et l'autre la psychologie morale. La première est une question normative. Elle part de la distinction proposée par Williams (1981) entre raisons internes et raisons externes. L'internaliste affirme alors avec Williams que seules les raisons internes sont des raisons. La seconde, originellement soulevée par Frankena (1958), est une question descriptive qui touche les jugements moraux – et non les raisons morales – et leur connexion avec la motivation. Elle affirme qu'un agent qui fait un jugement moral possède nécessairement une motivation qui le pousse à agir en accord avec son jugement moral. Afin d'éviter toute confusion entre les deux questions, les philosophes qui traitent de ces questions tendent, la plupart du temps, à réserver les termes internalisme/externalisme pour traiter de la seconde question et s'en tiennent aux notions de raisons inter-

nes et externes pour traiter de la première question.

Selon Williams, qui reprend là une idée de Hume, un agent ne possède une raison interne de faire une action A que s'il est rationnel pour lui de croire qu'en faisant A il satisferait une ou plusieurs de ses motivations. Ainsi avoir une raison de faire A dépend de manière décisive du fait que l'on a une motivation qui peut être satisfaite en faisant A. Par opposition, un agent posséderait une raison externe de faire A si on pouvait dire que cette raison s'applique à cet agent même si en faisant A il ne satisfait aucune de ses motivations. Cette distinction faite, Williams défend l'idée qu'une raison doit pouvoir expliquer l'action. Autrement dit, il souligne que, pour qu'une raison puisse être normative, il faut qu'elle puisse aussi dans certaines conditions contribuer à l'explication de l'action. De là enfin, il déduit que seules les raisons internes peuvent être véritablement des raisons puisque par définition les raisons externes ne peuvent pas nous motiver si on est rationnel et donc ne peuvent pas expliquer l'action chez un agent qui serait rationnel. De tout cela résulte, selon Williams, qu'il n'y a pas de sens à dire d'un agent qu'il possède une raison si cette raison est externe.

La visée ultime de cet argument pour Williams est de nier la valeur objective des jugements moraux. Toutefois, cette conséquence n'est pas nécessaire comme en convient Williams lui-même. Il suffit pour cela de défendre un réalisme moral qui pourrait trouver un fondement aux jugements moraux, fondement qui serait indépendant des motivations particulières des agents. Par exemple, un conséquentialiste ou un kantien peuvent continuer de maintenir que ce que nous devrions faire est déterminé à partir de principes qui sont totalement indépendants de nos motivations effectives. Ainsi, un agent pourrait savoir ce qu'il devrait faire sans avoir de raison de faire ce qu'il croit ou sait qu'il devrait faire. Cette affirmation est d'ailleurs précisément la thèse externaliste telle qu'elle est présentée par Frankena : il est possible de faire un jugement moral sans avoir aucune motivation qui nous pousserait à agir en accord avec ce jugement moral. Par conséquent, si on accepte que les raisons sont nécessairement des raisons internes avec Williams, alors on est confronté au choix suivant : soit accepter l'externalisme, soit nier qu'il existe des jugements moraux ayant un caractère objectif. Si, par contre, on veut défendre à la fois l'objectivité des jugements moraux et l'internalisme, alors il faut nier que seules les raisons internes peuvent être des raisons.

Pour montrer que l'on peut avoir des raisons qui ne sont pas des raisons internes, deux stratégies sont possibles : soit on soutient que Williams propose une conception trop restreinte de la rationalité pratique, soit on nie qu'avoir une raison dépend nécessairement de la possibilité de découvrir cette raison par une délibération rationnelle. La première stratégie peut consister ainsi à soutenir, dans une ligne de pensée kantienne, que le raisonnement pratique est susceptible par lui-même d'engendrer des motivations morales, quelles que soient les motivations antérieures des agents. Si l'on accepte cette possibilité, on peut reformuler la thèse de Williams de la façon suivante :

(1) Un agent possède une raison de faire une action si à l'issue d'un raisonnement pratique rationnel, il serait motivé pour réaliser cette action.

Des philosophes kantiens comme Korsgaard (1986) ont d'ailleurs explicitement défendu cette altération de la position de Williams. De façon plus radicale encore, on peut soutenir que nous sommes capables de décider de la manière dont nous voulons conduire notre raisonnement pratique (Velleman, 1989 ; Cohon, 1986). Dans ce cas, certains agents pourraient décider d'user de la raison pratique de telle sorte que celle-ci puisse produire de nouvelles motivations. Le problème de ces réponses est qu'il suggère que tout agent pourrait être motivé pour des raisons qui auraient une valeur universelle dès lors qu'il ferait un raisonnement pratique rationnel. Or cela semble peu plausible. Il paraît difficile de croire que n'importe quel criminel, du simple fait de faire un raisonnement pratique correct, pourrait être motivé à agir en accord avec des principes moraux universels. Ce à quoi on pourrait répondre qu'il est un criminel parce qu'il n'est pas capable de faire un tel raisonnement pratique rationnel. Mais cette réponse est problématique pour Williams puisqu'elle conduit à reconnaître que ces agents auront des raisons, des raisons universelles qui cependant ne pourront jamais expliquer leurs actions puisqu'ils ne pourront jamais être motivés par ces raisons.

Si, par contre, on pense que la raison dans son usage pratique ne peut pas être une source de motivation, on peut toutefois suggérer qu'elle est susceptible de nous amener à modifier nos motivations. Ainsi Smith (1994) soutient que nous pouvons acquérir des motivations ou en abandonner d'autres parce que nous constaterions que notre ensemble de motivation serait de la sorte plus cohérent. Ainsi, il concède en gros l'idée humienne selon laquelle une motivation ne peut pas être critiquée de façon externe, mais il y apporte une nuance en suggérant qu'elle peut l'être de façon interne si on constate qu'une motivation ne s'accorde pas aux autres motivations que l'on possède. Cette seconde version de la première stratégie admet donc le principe (1).

La seconde stratégie au contraire rejette (1). Elle consiste à suivre d'une part l'idée aristotélicienne selon laquelle les fins que l'on se propose dépendent de notre éducation et de notre histoire, et d'autre part à s'appuyer sur une critique wittgensteinienne de la rationalité. Ainsi, selon McDowell (1995), un individu ne saisit pas ce qu'il a une

raison de faire par le biais d'une procédure rationnelle. Au contraire, avoir une raison morale, c'est tout à la fois croire, presque percevoir que la situation à laquelle on est confronté requiert quelque chose de nous et en même temps être motivé pour agir en ce sens. Par ailleurs, cette perception peut être correcte ou incorrecte. Mais comme cette perception résulte en partie de notre histoire, il n'y a pas de procédure qui nous permettrait d'accéder à une perception correcte. Par conséquent, McDowell peut tout à la fois défendre que si l'on perçoit correctement qu'on a une raison alors on est motivé à agir en accord avec cette raison, ce qui revient à reconnaître le point souligné par Williams selon lequel une raison doit pouvoir expliquer l'action, tout en faisant remarquer que les raisons qu'on devrait percevoir si notre perception morale était correcte ne sont pas des raisons accessibles par une procédure rationnelle, ce qui revient à rejeter (1). Autrement dit, les raisons externes comprises de la sorte sont capables d'expliquer l'action.

Venons-en maintenant à la seconde thèse baptisée internaliste. On soutient alors que, lorsqu'un agent fait un jugement moral, qu'il soit évaluatif ou prescriptif, ce jugement possède un lien interne avec une motivation qui incite l'agent à agir en accord avec ce jugement moral. Ainsi, l'internaliste soutient que si je juge que je dois partager mon gâteau, alors je possède nécessairement une certaine motivation pour partager mon gâteau. Ou encore si je pense que c'est une bonne chose d'aider les aveugles à traverser la rue alors je possède une motivation pour faire traverser les aveugles, motivation qui sera actualisée lorsque je serais dans une situation dans laquelle un aveugle cherchera de l'aide pour traverser la rue. Toutefois l'internalisme n'implique pas que la motivation qui accompagne le jugement soit toujours suffisante pour me conduire à agir effectivement en accord avec ce que je pense être mon devoir, ou ce qui me semble bon. Ainsi, l'internaliste n'exclut pas que je puisse juger qu'il serait moral d'aider cet aveugle à traverser la rue, que je possède en conséquence une certaine motivation pour le faire, mais que je préfère attraper mon train.

La difficulté à trancher la question tient à ce que deux intuitions incompatibles semblent pertinentes, et on verra que les arguments de part et d'autre visent à donner corps à ces intuitions. D'un côté en effet, on aurait tendance à dire qu'une personne qui n'est absolument pas motivée à agir en accord avec les jugements moraux qu'elle professe n'est pas sincère. On voudrait dire d'une telle personne qu'elle ne croit pas authentiquement ce qu'elle dit. Bref, la motivation, aussi minime soit-elle, semble être la preuve que l'on forme bien un certain jugement moral. Mais, d'un autre côté, un jugement moral possède tous les caractères d'une croyance. Or si les jugements moraux sont effectivement des croyances, alors on ne voit pas pourquoi nous ne pourrions pas avoir de telles croyances sans pour autant être motivés à agir en accord avec cette croyance.

L'externaliste peut développer ce point de plusieurs manières. Tout d'abord, il peut suggérer qu'il est fort possible qu'accidentellement un agent fasse un jugement moral et que la motivation manque. Stocker (1979) par exemple a souligné que les dépressifs peuvent perdre toute motivation, et par conséquent leurs motivations morales. Or il est probable qu'ils retiennent la plupart de leurs jugements moraux alors même qu'ils sont déprimés, surtout si, sortant de leur dépression, ils retrouvent leurs motivations. De même, les neuropsychologues (Damasio, 1994) ont montré que certains individus ayant subi certaines lésions frontales ont un comportement affectif et motivationnel défaillant alors que leurs capacités intellectuelles sont intactes. Il semble d'ailleurs que ces malades sont capables de faire des appréciations morales même si leurs comportements ne semblent pas tenir compte de ces appréciations.

Pour contourner ces contre-exemples, l'internaliste peut affaiblir sa position et soutenir une position internaliste faible définie de la façon suivante : si un agent fait un jugement moral et s'il est rationnel, alors il possède une motivation en accord avec son jugement.

Ici, la condition de rationalité est non seulement assez faible car elle ne vise qu'à éliminer des individus atteints de pathologies mais aussi assez vague puisque les individus irrationnels sont exclus sans que soit donnée une définition positive de la rationalité. La condition de rationalité est pour ainsi dire une clause *ad hoc* qui vise simplement à exclure un certain nombre de contre-exemples dont on juge qu'ils sont suffisamment peu pertinents pour qu'on puisse défendre un internaliste qui exclut ces cas.

L'externaliste (Railton, 1986 ; Brink, 1989) peut cependant pousser plus avant son objection et souligner qu'il n'y a rien de contradictoire dans l'existence d'un amoraliste rationnel. On ne voit pas en effet ce qui empêcherait qu'un agent puisse faire des jugements moraux corrects tout en étant totalement dépourvu de motivation pour agir en accord avec ces jugements. Autrement dit, il semble tout à fait possible qu'un agent parfaitement rationnel juge que la morale réclame de lui qu'il fasse une action, mais qu'il soit indifférent à cette exigence morale même s'il la reconnaît parfaitement. Certes, il se peut qu'un tel individu n'existe pas mais il suffit que l'idée d'un tel amoraliste ne soit pas contradictoire pour que l'internalisme, même faible, soit ruiné.

La réponse de l'internaliste est alors d'affirmer que tout jugement moral possède un lien interne avec une motivation à agir en accord avec ce jugement, ce qui rend impossible l'existence d'un amoraliste rationnel. Mais ceci suppose que l'on précise la nature du lien interne en question. La position la plus radicale est celle du non-cognitiviste. Celui-ci

défend en effet que les jugements moraux ne sont pas des croyances malgré leur apparence mais qu'en réalité ils expriment ou manifestent des motivations ou encore visent à pousser l'interlocuteur à agir comme celui qui énonce ces jugements le désire. Dans ce cas, le lien interne en question est définitionnel. Les jugements moraux sont motivants parce qu'ils ne sont rien d'autre que des motivations ; et exprimer un jugement moral, c'est manifester qu'on a une certaine motivation. Si on adopte cette conception des jugements moraux, alors le lien interne en question est définitionnel et l'amoraliste n'est plus possible.

Mais on peut reculer devant une position aussi radicale parce qu'elle va contre l'idée que les jugements moraux sont des croyances. Or ce dernier point semble difficile à rejeter. On peut remarquer tout d'abord que les propositions qui expriment des jugements évaluatifs semblent bien avoir des conditions de vérité. En outre, les jugements évaluatifs peuvent entrer dans des jugements conditionnels de la forme : « S'il est bon d'être respectueux, alors il est bon de l'être toujours. » Or si les jugements évaluatifs ne font qu'exprimer des motivations, on va avoir beaucoup de mal à interpréter ces énoncés complexes, alors qu'ils se comprennent très simplement si on considère que chacune des propositions dans le jugement conditionnel a une valeur de vérité. Tout ceci peut nous amener à préférer une forme de cognitivisme. Dès lors, s'il y a un lien interne entre jugement moral et motivation, ce sera seulement un lien conceptuel. Cela signifie qu'un jugement moral, bien que se comportant comme une croyance, contient ou implique nécessairement une motivation, sans que pour autant le jugement moral ne soit rien d'autre que l'expression d'une motivation.

Une possibilité intéressante consiste alors à dire qu'un jugement moral est un état mental mixte comprenant à la fois une croyance et un désir. On parle ainsi de « croisir ». Ainsi « croisir » une proposition *p,* c'est à la fois croire que l'on a une raison de réaliser *p,* ou considérer que *p* est une situation qu'il est bon de réaliser, et en même temps désirer réaliser *p.* Si l'on adopte cette conception des jugements moraux, alors à nouveau l'amoraliste n'est pas possible. Cependant cette position a plusieurs inconvénients. Le premier est qu'elle introduit des états mentaux d'un nouveau type à côté des désirs et des croyances. Ce n'est pas très économique d'un point de vue ontologique. En outre, il peut paraître étrange de faire disparaître de façon aussi radicale l'amoraliste qui après tout est une figure centrale dans les débats moraux. Enfin, et c'est peut-être le plus grave, cette notion des jugements moraux exclut la possibilité même des cas pathologiques que j'ai mentionnés plus haut, cas dans lesquels on voudrait tout de même attribuer des jugements moraux.

Ce dernier problème nous rappelle que, pour pouvoir défendre l'internalisme, il faut trouver une conception du lien interne entre le jugement moral et la motivation telle que ce lien puisse être absent chez des agents irrationnels. C'est ici que peut être mise à profit la notion de raison interne. En effet, d'un côté la thèse (1) affirme qu'on a une raison de faire A si, en délibérant rationnellement, on était amené à avoir une motivation pour faire A. De l'autre, l'internalisme faible affirme que si l'on est rationnel et qu'on juge qu'on a une raison de faire A, alors on est motivé pour faire A. Or, on voit que ces deux thèses sont identiques dès lors qu'on affirme qu'être rationnel n'est rien d'autre que délibérer rationnellement. Mais alors nous avons le dilemme suivant : soit on n'assimile pas la rationalité au fait de faire des raisonnements pratiques rationnels et bien informés et du coup (1) ne peut pas prouver l'internalisme. On pourra défendre alors qu'il est possible d'être rationnel de façon seulement théorique, ce qui nous permettrait d'avoir des jugements moraux sans motivation correspondante et donc de défendre l'externalisme. Si, par contre, on fait cette assimilation, les deux thèses sont identiques mais alors elles ne peuvent pas se soutenir l'une l'autre.

Arrivé à ce point de la discussion, une possibilité est de renoncer même à l'internalisme faible tout en soulignant que les cas qui ont permis à l'externaliste d'emporter le débat sont complètement marginaux. Ce serait une manière de concilier les deux intuitions : on dirait en effet que, dans la mesure où les jugements moraux sont des croyances, ces croyances peuvent en principe exister sans motivation corrélative. Mais on soutiendrait que ceci est exceptionnel. Cette position est cependant instable car, à partir du moment où on permet une telle séparation entre les jugements moraux et la motivation, on ne comprend pas pourquoi cette corrélation est si fréquente, et pourquoi elle peut avoir un sens normatif puisqu'on a envie de dire qu'un agent qui n'est pas motivé dans ses jugements moraux est malhonnête, insincère, ou quelque chose comme cela.

Il est tentant de dire que l'amoraliste qui saurait ce que la morale exige de lui sans être motivé à y accorder ses actes n'utilise pas le vocabulaire moral de façon authentique. En réalité, il ne ferait que citer les expressions qui sont usées par les gens qui se sentent concernés par ces jugements moraux. Ainsi lorsqu'il affirme qu'il a une raison de faire A, il faudrait comprendre qu'il juge qu'il a une « raison » – une raison entre guillemets – de faire A. En utilisant le vocabulaire moral entre guillemets, on soulignerait qu'il n'utilise le mot que pour faire référence à des jugements que d'autres font mais qui ne sont pas les siens. Il ne jugerait donc pas qu'il a une raison de faire A, mais il jugerait que d'autres jugent qu'il a une raison de faire A. Par conséquent, l'amoraliste ne constituerait pas un contre-exemple pour l'internaliste puisque l'amoraliste ne fait finalement pas les jugements qu'il semble faire à première vue. Mais

cet argument est très insatisfaisant car on ne voit pas ce qui justifie qu'on dise que cet agent ne possède pas un jugement authentiquement moral, si ce n'est précisément l'idée qu'il devrait être motivé s'il faisait réellement le jugement en question. En outre, l'internaliste n'éradique pas seulement la possibilité qu'existe un amoraliste rationnel, il éradique aussi la possibilité qu'existent des théoriciens de la morale qui eux-mêmes ne seraient pas des agents moraux.

Ce dernier problème a d'ailleurs pu suggérer une défense de l'internalisme qui s'appuierait sur une distinction entre jugements intellectualistes et jugements non intellectualistes (Jackson & Pettit, 1995). L'idée est de cerner une classe de jugements, les jugements non intellectualistes, lesquels sont par définition systématiquement liés à une motivation. Toutefois le problème d'une telle division, à supposer qu'elle soit possible et pertinente, est qu'elle ne nous explique pas du tout pourquoi les jugements non intellectualistes seraient plus normaux ou plus sincères. Elle n'explique pas non plus pourquoi il nous semble que les jugements non motivants sont rares si ce n'est exceptionnels.

▶ BRINK D. O., *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge (Mass.), Cambridge Univ. Press, 1989. — COHON R., « Internalism about Reasons for Action », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 265-288, 1993. — FRANKENA W. K., « Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy », *in* MELC A. I. éd., *Essays in Moral Philosophy*, 40-81, 1958. — JACKSON F. & PETTIT P., « Moral Functionalism and Moral Motivation », *The Philosohical Quarterly*, vol. 45, nº 178, 1995. — KORSGAARD Ch. M, « Skepticism about Practical Reason », *Journal of Philosophy*, 83, 5-2, 1986. — MCDOWELL J. (1995), « Might there be External Reasons ? », repris *in* MCDOWELL, 1998 : *Mind, Value and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1998. — RAILTON P., « Moral Realism », *Philosophical Review*, 95, 163-207, 1986. — SMITH M., *The Moral Problem*, Blackwell, 1994. — STOCKER M., « Desiring the Bad : An Essay in Moral Psychology », *The Journal of Philosophy*, 76, 1979. — VELLEMAN J. D., *Practical Reflexion*, Princeton Univ. Press, 1989. — WILLIAMS B., « Internal and External Reasons », *in* HARRISON R. éd., *Rational Action*, Cambridge Univ. Press, 1980 ; « Internal Reasons and the Obscurity of Blame », *Logos*, vol. 10, 1989.

Stéphane LEMAIRE

→ *Cause de l'action ; Connaissance morale ; Dilemmes moraux , Pratique ; Réalisme moral ; Williams.*

INTERNET → Informatique ; Ordinateur

INTUITIONNISME

Cudworth et l'intuitionnisme moral aux XVIIᵉ et XVIIIᵉ s.

La complexité de la vie morale fait qu'il n'est pas aisé de différencier et de classer les différentes sortes de philosophie morale. Cette observation se vérifie de manière singulière, lorsqu'on considère les doctrines qui ont cours en Grande-Bretagne aux XVIIᵉ et XVIIIᵉ s. : d'abord, les mêmes valeurs peuvent être défendues sans que les mêmes raisons s'imposent (on peut s'expliquer ainsi l'influence transversale d'un Joseph Butler) ; ensuite, même les théories les plus marquées sont amenées, pour respecter l'objet moral, à concéder des principes, à reprendre des arguments qui appartiennent aux théories adverses ; enfin, le combat est souvent obscur : Samuel Clarke développe un rationalisme assez infidèle à la nature de la conscience morale ; Richard Price combat le sens moral de Francis Hutcheson que Thomas Reid accepte en en modifiant le sens.

On retiendra à titre initial un principe simple de classement. Dans l'action morale, trois choses sont à considérer : les motifs qui inspirent l'action, les conséquences de l'action, et enfin l'action elle-même. Si pour juger de la moralité de l'action, il faut en observer le motif, alors l'on a affaire aux doctrines du sentiment moral (Hutcheson, Hume, Adam Smith) ; s'il faut au contraire en examiner les effets et voir s'ils satisfont les fins poursuivies, l'on a affaire aux doctrines hédonistes soit de l'égoïsme, si la fin est le bien particulier (Hobbes au XVIIᵉ s. et, à sa façon, Mandeville), soit de l'utilitarisme, si la fin est le plus grand bien pour tous (Bentham, Mill au XIXᵉ s.) ; si enfin la moralité tient à quelque qualité qui est appréhendée dans l'action elle-même, alors, pour reprendre le mot de Sidgwick, l'on a affaire à l'intuitionnisme. Assurément, un tel classement ne laisse pas d'être instable et permet des variantes et des intermédiaires, car les trois méthodes ne sont pas nécessairement incompatibles.

Dans *The Methods of Ethics* (1874), Henry Sidgwick caractérise l'intuitionnisme en le diversifiant de la façon suivante : l'intuitionnisme reconnaît que la moralité *(rightness)* est une qualité qui appartient aux actions elles-mêmes et qui est saisie par simple inspection de l'action, en sorte qu'il faut la traiter sur un mode absolu, indépendamment des motifs et des effets. Cette inspection est réputée être le propre de la conscience morale qui est en tout homme : si nous écoutons la voix de notre conscience, qui nous parle immédiatement, nous saurons assez déterminer si chaque action particulière considérée est morale ou immorale. Cette première manière de s'en rapporter à l'intuition est celle des moralistes qui ne cessent de solliciter le jugement moral en multipliant les exemples. Une deuxième manière, plus dogmatique, requiert que soient énoncées les règles générales dans lesquelles s'exprime cette intuition morale. Enfin, si l'on va plus loin encore, on mettra en place un système démonstratif capable de dériver à partir des principes premiers qui sont évidents par eux-mêmes, les règles ordinaires de la vie morale. Assurément on va de la sorte de la

simple intuition morale sollicitée et valorisée par un discours souvent rhétorique, à un mode de représentation de nature philosophique. Mais la différence n'est pas si considérable, car la philosophie ne saurait vouloir se substituer à la conscience morale ni ruiner ce principe que toutes les formes de l'intuitionnisme partagent en commun : la moralité est une qualité objective de l'action, qui se donne avec évidence dès qu'on porte le regard sur les actions humaines.

Ceci posé, on peut suivre la présentation historique proposée par Sidgwick dans son petit manuel *Outlines of the History of Ethics* (1886) et distinguer deux grands courants intuitionnistes au XVIII[e] s. : le plus ancien, qui naît dans la seconde moitié du XVII[e] s. en réaction contre la doctrine hobbienne de l'égoïsme, se développe d'abord chez les néo-platoniciens de Cambridge, et en particulier chez Cudworth, puis s'exacerbe dans le rationalisme de Samuel Clarke ; le second, sensiblement plus tardif, réagit aux doctrines du sens moral, non sans composer avec elles, et est représenté par Price et les philosophes du sens commun (notamment par Thomas Reid).

Cudworth : l'invention de la conscience morale

L'importance qu'il faut accorder à Cudworth dans cette affaire est largement rétrospective, car sa grande œuvre publiée, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), ouvrage conçu pour traiter de la liberté et de la nécessité, se développe en une gigantesque réfutation de l'athéisme où sont mobilisées toutes les ressources de l'histoire de la philosophie, mais où on ne trouve guère d'éléments proprement moraux. C'est dans un texte posthume *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (1731) [TEIM], qui est peut-être la trace de l'ouvrage que Cudworth s'était proposé d'écrire et qu'il abandonna quand son ami Henry More publia lui-même son *Enchiridion Ethicum* (1664), qu'on peut chercher une telle doctrine morale. Encore ce dernier ouvrage est-il principalement occupé par la réfutation des philosophes (Hobbes, mais aussi bien un Ockham) qui prétendent que les distinctions éternelles et essentielles du Bien et du Mal sont dépendantes de la volonté arbitraire soit des hommes soit de Dieu. Dans ce texte, Cudworth ne remplit que partiellement le programme qu'il annonce : démontrer l'immutabilité des notions éthiques et définir ce qu'est cette justice naturelle, éternelle et immuable. Il faut donc chercher dans les manuscrits, et notamment dans le remarquable petit texte *On the Nature of Liberium arbitrium* [MS], les linéaments d'une doctrine morale enfin exposée positivement.

Cette façon de Cudworth d'en rester aux prolégomènes métaphysiques, épistémologiques et psychologiques de la doctrine morale n'est peut-être pas due seulement aux circonstances ou au style philosophique de l'auteur. Il faut y voir également les difficultés fécondes de l'intuitionnisme.

Le volontarisme affirme que les choses moralement bonnes ou mauvaises ne le sont pas en elles-mêmes antérieurement au commandement d'un législateur ou d'un souverain et que la moralité réside tout entière dans l'obligation créée par la volonté des hommes ou de Dieu. Or une telle thèse, qui nie que les choses soient ce qu'elles sont par nature, puisqu'elle suppose que par un commandement la volonté puisse ajouter un prédicat moral à la nature de la chose considérée, repose, dit Cudworth, à la fois sur une métaphysique de la mobilité universelle et sur un sensualisme relativiste dont la figure exemplaire est celle de Protagoras. Il faut donc agir sur deux fronts : d'une part, combattre sur le plan physique la thèse de la mobilité par les enseignements de l'atomisme déjà connu de Protagoras et renouvelé dans les théories corpusculaires du XVII[e] s., et de façon concomitante libérer l'évidence (pour un esprit non prévenu par le matérialisme) que l'intellect saisit par lui-même des objets immuables et éternels ; d'autre part, opposer au primat de la sensation, réputée être alors une connaissance relative et phénoménale, sinon fantastique, une analyse des différents pouvoirs de connaître qui se trouvent dans la nature humaine, par où l'on verra que la connaissance au sens strict (intellectuelle) ne doit pas être pensée sur le modèle de la sensation. Car le sensualisme repose sur une conception qui rend passive toute espèce de connaissance. Or, même dans le cas de la perception sensible, il y a une activité de l'esprit qui l'affranchit du nécessitarisme physique et qui s'exprime, ne serait-ce que par la faculté de représentation de ce qui est reçu sensiblement. *A fortiori* faut-il accorder que « la connaissance est une énergie intérieure active de l'esprit lui-même et la manifestation de sa puissance interne, qui vient de son propre fond et par laquelle il conquiert, maîtrise et commande ses objets et engendre ainsi à l'intérieur de lui-même un sens clair, victorieux et assuré » (TEIM, IV, 1, 1).

Il faut donc tenir ensemble deux thèses, et c'est là l'originalité propre de Cudworth : d'une part, les choses étant ce qu'elles sont, les prédicats moraux leur sont attachés par fait d'essence. Ni notre pensée, ni notre volonté ne leur ajoutent. L'obligation ne peut venir de la volonté ou d'une loi instituée ; même dans le cas d'un commandement, l'obligation qui accompagne la représentation ou la loi procède d'une manière dérivée de la nature des choses. Une chose qui est indifférente le restera. Il faut donc dire qu'il y a des choses qui sont naturellement bonnes ou mauvaises. D'autre part, dans la connaissance, et en particulier, dans les jugements moraux, l'esprit est actif et n'est point l'image passive des prédicats de la chose. Pour concilier ces deux thèses, il faut développer une doctrine de la connaissance et de la volonté qui débouche sur la notion de conscience (et de conscience morale), notion que Cudworth, même s'il est l'héritier d'une

longue tradition, est le premier à décrire en termes définitivement modernes.

Affirmer qu'il y a des essences immuables et invariables, que les prédicats moraux sont éternellement attachés à la nature des choses, n'est pas poser l'existence d'un monde intelligible où, hors de l'esprit, résideraient ces essences : « Ces idées intelligibles des essences des choses, à partir desquelles nous comprenons toutes les autres choses, n'existent nulle part ailleurs que dans l'esprit lui-même » (TEIM, IV, 4, 4). L'extériorité est le propre de la matérialité. Et l'immutabilité ne requiert pas l'extériorité. Ces essences intelligibles ou *rationes* sont des *noemata*, des notions objectives identiques qui ne peuvent exister seules indépendamment d'une connaissance actuelle qui les comprend et dont elles sont les modifications. C'est pourquoi, dire qu'elles sont immuablement et nécessairement, et dire qu'il y a un Esprit éternel, infini et tout-puissant qui les pense, c'est dire la même chose. Les essences, en tant que modifications de l'intellect, sont beaucoup plus réelles que ne peuvent l'être les modifications de la matière. Et comme elles sont pensées par Dieu, elles sont pourvues d'une réalité intellectuelle et intelligible où elles se conservent identiquement et invariablement. Et c'est cette identité et invariabilité qui est le fondement de nos devoirs. « Il y a des choses à quoi la nature intellectuelle oblige par elle-même, et cela directement, absolument et perpétuellement ; et ces choses sont dites naturellement bonnes ou mauvaises » (TEIM, I, 2, 4).

Cette réalité intellectuelle des essences et des prédicats ne s'impose point de manière extérieure, puisqu'elle est le corrélat de l'intellect divin qui les pense à partir de lui-même. On a affaire à un mode de connaissance où la spontanéité de l'acte intellectuel va de pair avec l'invariabilité des noèmes ou des essences connues. Or il en va de même pour notre propre connaissance par l'intellect : notre propre esprit possède sur un mode dérivé l'activité de l'intellect divin. Même si nous tenons cette connaissance de la pensée divine, notre âme ne reçoit pas les essences comme si elle était une *tabula rasa* ; mais c'est en se rapportant à elle-même qu'elle peut se rapporter à elles. Il faut qu'il y ait une analogie intérieure, une correspondance naturelle entre les choses morales et la détermination de l'âme à la moralité, qui n'est donc point imprimée comme sur de la cire. Une telle empreinte aurait un caractère d'arbitraire et la moralité n'aurait aucun sens pour l'âme. Les êtres pourvus d'intellect ont en eux une détermination interne à faire certaines choses et à en éviter d'autres ; ils ont proprement en eux, de par leur propre principe d'être, une conscience morale.

Dans le manuscrit sur la liberté de la volonté, Cudworth explicite de manière originale la nature de cette conscience, quand il analyse les différents principes actifs qui meuvent l'âme. Il y a d'abord les appétits et les passions qui répondent aux sollicitations du monde extérieur et qui n'ont pas le pouvoir de se contrôler eux-mêmes. Encore ces déterminations ne sont-elles pas des effets simplement mécaniques, malgré la nécessité qui s'y trouve : celui qui les ressent les vit, se les représente et se porte vers certains objets. Il y a ensuite d'autres passions qui naissent de l'âme elle-même telles que l'ambition, le désir, etc., inclinations qui procèdent de la source bouillonnante de notre vie animale et qui nous viennent donc, il est vrai sur le mode de la nécessité, de notre nature intérieure. Il y a encore la volonté libre qui est le pouvoir de se déterminer soi-même et d'exercer une maîtrise sur ses propres pensées et ses propres actions. Quant à la connaissance, prise comme intellection et donc distinguée de la perception qui répond aux sensations du corps, elle est elle-même un pouvoir intérieur et propre de l'esprit, lequel connaît activement et comprend l'objet à l'intérieur de lui-même ; en sorte que ces formes intelligibles par lesquelles les choses sont comprises et connues, loin d'être des impressions, sont des idées vers lesquelles l'esprit tend de lui-même par son acte propre. Au point de vue du jugement pratique, on distinguera symétriquement entre une raison inférieure ou un entendement naturel qui représente les principes d'action (l'utilité) liés à notre vie dans le monde et donc asservis aux nécessités du monde, et une raison supérieure qui d'elle-même, par son acte propre, se représente les principes du bien et du mal moral et se porte vers ces principes.

Or, tous ces pouvoirs intellectuels ou pratiques convergent en un point de l'âme où ils se lient étroitement, à savoir la conscience qui a connaissance de leurs actes respectifs. La conscience n'est pas elle-même un pouvoir supplémentaire ; mais, s'affirmant par un redoublement sur elle-même, elle est consciente d'elle-même, elle comprend dans sa propre unité tout ce qui se passe en elle et elle est capable de se tenir et de se diriger volontairement. C'est pourquoi elle ne fait qu'un avec le moi et la volonté. C'est elle qui est le principe fondamental de tous les êtres dont on dit qu'ils sont conscients et libres. Ce principe, à la fois par son caractère de réflexivité et sa fonction unificatrice, se distingue de l'entendement naturel (sinon dans nos actions nous serions déterminés par la connaissance que nous avons du monde) et également de la raison supérieure (sinon nous ferions toujours le Bien et serions déterminés par lui en même temps que nous nous porterions toujours vers lui).

En ce sens la conscience morale, étant conscience et volonté, étant l'âme elle-même comme moi, se distingue de la connaissance morale : on lui conservera cet espace de délibération et de volonté libre qui marque à la fois sa perfection et son imperfection (en Dieu, la volonté et la connaissance du Bien ne font qu'un). Non pas qu'il faille en faire quelque chose de séparé et occupé de soi ; car la volonté qui est le moi se déterminant est une seule et même chose que le

jugement pratique qui connaît l'objet de la détermination pratique ; mais comme notre jugement peut s'écarter, quand nous faisons le Mal, de la connaissance que nous avons du Bien, comme souvent nous devons décider et agir alors même que notre connaissance n'est pas complète, c'est au moi lui-même se redoublant dans sa propre actualité qu'il faut attribuer le jugement. Car le jugement pratique va toujours au-delà de la connaissance et de la sorte engage la responsabilité du moi. En sorte que, touchant l'obligation, la raison supérieure (la connaissance morale) qui nous instruit des prédicats moraux nous représente ce que c'est que le Bien comme Bien, dans sa dimension proprement morale ; mais le Bien n'oblige que dans le jugement pratique, c'est-à-dire que pour une conscience morale qui pose sa propre identité et qui est susceptible de se déterminer librement ; sans mettre pour autant en regard d'un côté le Bien représenté et connu et de l'autre côté une liberté ou une conscience qui serait d'indifférence ; on reviendrait alors à un rapport d'extériorité tel qu'il faudrait dire que la conscience est soit déterminée par la connaissance du Bien, soit s'y porte ou s'en écarte arbitrairement. Entre la conscience morale et le Bien il y a une communauté d'essence qui fait que se portant vers le Bien l'âme ne devient pas étrangère à elle-même et que, déterminée par la connaissance du Bien, elle se détermine elle-même. Il est vrai que cette communauté d'essence n'est pas telle que notre volonté soit essentiellement juste et droite, comme il en va pour Dieu.

Pour être plus précis : la volonté, n'étant point indifférente, se porte toujours vers quelque bien dont l'âme est instruite par l'entendement naturel (les biens qui plaisent ou qui sont utiles) ou par la raison supérieure (le bien moral, « l'honnêteté »). Dans le premier cas elle est déterminée par cette nécessité qui caractérise tous les rapports avec le monde ; dans le second cas il y a congruité entre son acte et le Bien représenté comme devoir. Par ailleurs, une même action peut être à la fois agréable, utile et morale, ou au contraire être morale sans qu'il y ait pour l'agent satisfaction de son intérêt : il est alors du pouvoir et de la responsabilité de la conscience morale de décider, de composer et d'arbitrer les différences selon les mille et une modalités de la vie morale concrète. Car elle a le pouvoir sur soi de peser les différentes raisons et de se porter vers le bien le plus élevé : « C'est le propre d'un être qui a pouvoir sur soi de pouvoir devenir meilleur ou pire que lui-même » (MS, p. 10).

Cette conception remarquable de la conscience morale est exemplaire par les équilibres fins qu'elle met en place entre les différentes composantes tant psychologiques que pratiques de la vie morale. On peut la dire intuitionniste, puisqu'elle s'oppose à tout nominalisme pratique (ce à quoi mène le volontarisme), mais aussi au scepticisme d'un Hume pour qui la détermination morale procède d'un *sens* moral, en définitive aveugle, et non point d'une *conscience* morale. Elle n'est pas indifférente aux conséquences, mais propose une synthèse pratique de l'utile et du bien. L'essentiel est d'allier liberté et conscience morale, de distinguer cette dernière de la connaissance morale, et de n'introduire aucune passivité dans la détermination morale, ce qui serait la rendre incompréhensible.

Le rationalisme de Clarke

Clarke, dans son second *Discours portant sur les obligations invariables de la religion naturelle et la vérité ainsi que la certitude de la religion chrétienne* (1706), n'a pas les mêmes finesses que Cudworth. L'adversaire est le même : le volontarisme qui fait dépendre les distinctions morales du commandement d'un souverain, sur le fond d'un nécessitarisme strict qui enchaîne le cœur des hommes à leurs appétits et leurs passions. La thèse initiale est la même : les différences entre les choses, leurs relations déterminées, leurs proportions sont marquées de manière éternelle et immuable ; et la connaissance que nous en avons est aussi nécessaire et invariable que la connaissance des vérités mathématiques. Du rapport entre les choses naissent des convenances et des disconvenances, des accords et des désaccords, qui s'imposent immédiatement à l'esprit qui les saisit. Par exemple, le devoir d'obéissance filiale se tire immédiatement du rapport entre les enfants et les parents au sein de l'espace familial : la désobéissance est proprement incongrue avec une telle relation entre des personnes ainsi qualifiées. Certaines choses sont dans leur propre nature bonnes et méritent d'être faites, d'autres sont tout aussi naturellement mauvaises, et certaines enfin sont indifférentes. Et d'une façon générale, il faut dire que l'obligation a pour premier fondement l'évidence intellectuelle de ces rapports entre les choses. Les lois morales ont statut de vérités éternelles. Agir immoralement, c'est agir contre la raison.

Ces vérités ne sont pas proprement un objet de démonstration, puisque c'est par intuition que l'on saisit convenance et disconvenance. Tout homme raisonnable, au jugement sain, les connaît évidemment ; et il faut soit une stupidité d'esprit soit plutôt de la malignité pour qu'elles ne s'imposent pas telles. Si donc l'on est conduit à en donner les preuves, ce n'est point parce qu'elles ne seraient pas immédiates, mais parce qu'il faut combattre la mauvaise foi et la corruption. Dieu a mis dans l'âme de ses créatures intelligentes le même rapport entre la volonté et l'entendement qui se trouve dans son propre esprit : en Lui, l'entendement qui connaît le Bien détermine la volonté qui fait le Bien. Mais il n'y a cette différence dans les créatures que si leur entendement est étroitement déterminé par la nécessité des vérités qu'il connaît, il n'en va pas de même quant à l'action : leur volonté, par le libre arbitre qui lui est attaché,

peut vouloir que les choses ne soient pas ce qu'elles sont. En quelque manière, l'égarement de la volonté vient corrompre l'entendement. De cette faute qui suscite l'erreur, la philosophie de Hobbes est le modèle achevé.

La doctrine de Clarke a le mérite de la simplicité (elle ressasse à l'envi cet argument fondamental duquel elle prétend déduire les devoirs essentiels de la moralité et de la religion naturelle). Elle a l'avantage de fournir une sorte d'apologétique morale à caractère rationnel qui rétablit les droits d'une évidence intellectuelle, à détailler dans les diverses lois naturelles. Mais elle a, à un point de vue philosophique, la faiblesse majeure de répéter un geste bien familier aux *divines* de l'époque, et à un point de vue religieux de donner à ce geste un sens rationaliste qui en concurrence le sens religieux. L'influence de Clarke fut limitée, étant immédiatement combattue par Hutcheson et Hume qui nièrent, au profit d'un sens moral, que la raison fût le fondement de la moralité. Et lorsque les philosophies du sens moral furent à leur tour combattues, il fallut en revenir à un intuitionnisme délivré de ce rationalisme ambigu.

Les redites de Price

Dans son ouvrage *Review of the Principal Questions of Morals* (1757), Richard Price combat Hutcheson (et derrière Hutcheson, l'ombre de Hume), lequel Hutcheson avait combattu la thèse de Clarke. À cinquante ans de distance, le principe de l'argumentation (si tant est qu'il y ait une argumentation) demeure : on a peine, répétera-t-on, à comprendre que des auteurs aillent placer le fondement de la moralité ailleurs que dans l'entendement ou la raison ; en effet, c'est un fait indiscutable que tous les hommes, qui sont des agents rationnels, perçoivent immédiatement la différence entre une action bonne et une action mauvaise, et donnent leur approbation ou leur blâme ; cette perception ne saurait naître d'un sens moral, comme le veut Hutcheson, parce qu'un tel sens ne serait qu'un instinct aveugle et parce que nous ne percevons sensiblement que les affections produites en nous par les choses ; il faut donc reconnaître que cette perception appartient à l'entendement et que nous percevons par une intuition rationnelle immédiate la liaison nécessaire des prédicats moraux, qui sont des idées simples, et des actions qui sont jugées ; les actions comme toute autre chose ont une nature ou une essence et le Bien et le Mal en font partie.

L'originalité relative de Price réside dans la distinction qu'il présente d'emblée entre d'une part ces idées du Bien et du Mal qui sont des qualités réelles objectives rationnellement saisies, d'autre part les idées de la beauté et de la laideur morale qui font la partie subjective de la moralité et qu'on ne peut ignorer puisque tout objet, quel qu'il soit, cause une affection dans l'âme (en sorte que les analyses de Hutcheson ne sont fausses que lorsqu'elles prétendent que ce qu'elles décrivent est le fondement de la moralité), et enfin la perception du mérite ou du démérite de l'agent moral lui-même, que nous sanctionnons éventuellement en le distinguant du caractère moral de l'action, puisque nous pouvons juger, dans certains cas, l'action mauvaise et l'agent innocent, s'il n'avait pas l'intention de mal faire (cette dernière perception, quoique distincte, dérive assurément de l'intuition immédiate que nous avons du Bien et du Mal). L'ouvrage développe chacun de ces points et mène à une description plus complète de la moralité qui n'est pas pour autant plus complexe.

Reid : moralité et sens commun

Le discours de l'intuitionnisme est toujours simple dans son principe : nous sommes des êtres moraux ; ce fait signifie que nous avons une connaissance immédiate du Bien et du Mal, d'où il résulte avec évidence que, puisque cette connaissance est celle de la nécessité morale, les prédicats moraux sont attachés objectivement à la nature même des actions. S'il faut écrire des ouvrages de philosophie morale (qui seront donc essentiellement réfutatifs, dans la critique, et rhétoriques, dans la présentation de l'évidence), c'est parce qu'il y a des philosophes qui ont nié l'évidence. On ne saurait donc s'étonner que l'intuitionnisme trouve une expression de choix dans les philosophies du sens commun, et notamment dans celle de Reid.

Dans ses *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788), Reid procède à une analyse des puissances actives de l'âme, analyse qui peut être essentiellement descriptive, puisque chaque être rationnel ne laisse pas de s'en apercevoir dès lors qu'il réfléchit sur lui-même, sans prévention. Ces principes d'action sont originellement attachés à la constitution de notre nature telle qu'elle a été voulue par le Créateur. On distingue (le discours de Reid rappelle celui de Cudworth) d'une part les impulsions irrationnelles qui ont chacune une sphère d'opération légitime, mais qui ont besoin d'être réglées (à savoir les instincts mécaniques et les principes animaux, eux-mêmes divisés en appétits, désirs, et passions), d'autre part les déterminations rationnelles à l'action qui sont de deux ordres : la considération du bien propre pris *on the whole*, comme le tout de mon bonheur et de ma perfection, qui incite à chercher le bien et à éviter le mal par un désir naturel et qui suscite le système de l'utilité ; et par ailleurs la faculté morale proprement dite ou conscience, puissance à la fois de juger de la conformité des actions au devoir et de déterminer la volonté conformément au Bien. Ces deux facultés ne sont pas opposées, car elles sont également rationnelles, l'une se rapportant à un bien relatif et l'autre au Bien absolu ; et elles doivent s'harmoniser puisqu'elles mettent en branle ce par quoi l'esprit humain est capable de causalité, à savoir la volonté.

Reid n'hésite pas à traiter la conscience morale comme un sens moral analogue aux différents

sens. Mais c'est parce qu'il a déjà largement intellectualisé les cinq sens, y trouvant une puissance de jugement, de croyance et de vérité. De même que les cinq sens, en répondant aux sollicitations du monde extérieur, témoignent dans la perception de la vérité des choses, et notamment des vérités fondamentales qui touchent notre présence au monde et qui constituent autant de principes premiers du sens commun, de même la conscience morale témoigne immédiatement des vérités pratiques fondamentales lorsqu'elle prend sous son regard les actions. En sorte que les prédicats moraux attachés à ces actions le sont par le jugement ou la perception morale, mais qu'ils le sont de manière intuitive sur la simple considération des actions. La moralité consiste donc en une vérité pratique perçue, reconnue, posée, voulue par l'agent moral. Et l'on dira qu'elle est à la fois une propriété subjective et une propriété objective, sens pertinent pour l'agent moral, mais aussi qualité de l'objet, l'unité des deux aspects étant garantie par le caractère d'immédiateté intuitive de la conscience morale. Le devoir est une idée simple qui oblige et par lequel l'agent moral s'oblige : c'est un décret de notre raison, mais il procède des choses mêmes jugées. Les principes pratiques sont autant de vérités premières, qui constituent un véritable sens commun pratique, qui est avoué de tout être pourvu de raison et à partir duquel on peut dériver, comme en tout corps de vérités, le détail des devoirs et des situations morales particulières. L'unique moyen de démêler et délier la face subjective et la face objective serait de mettre en cause la véracité de notre nature rationnelle et par là même la sagesse de Dieu.

Reid, peut-on dire, accuse les traits majeurs de l'intuitionnisme moral. D'une part, l'analyse descriptive des facultés pratiques est menée avec beaucoup d'ajustement et de raffinement, de même que celle des différents constituants de la moralité. Mais, d'autre part, et parce que l'intuitionnisme n'a d'autre outil que la description à appliquer à ce qui est réputé être objet d'évidence, les grandes structures argumentatives de la moralité, qu'il s'agisse de la nature des prédicats pratiques, de l'obligation, du rapport entre le jugement et l'action, de la synthèse des différents principes d'action dans la volonté, sont réduites, en quelque sorte gommées dans l'évidence de la conscience morale qui est universellement partagée par tous les hommes et dont il suffit de relever la nature pour qu'elle se fasse de nouveau entendre, si d'aventure elle s'est trouvée obscurcie. Reid a bien l'intention de faire la science de la moralité ; mais la philosophie dit sur un mode abstrait ce que le sens commun dit spontanément dans l'esprit de chacun.

● CLARKE S., *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (1706), Londres, repr. Friedrich Fromman, 1964. — CUDWORTH R., *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* (1731), Londres, repr. Garland Publ. Inc., 1976 (trad. fr. J.-L. Breteau, *Traité de morale et Traité du libre arbitre*, Paris, PUF, 1995) ; *On the Nature of Liberium Arbitrium*, (parmi les Additional Manuscripts [British Museum], n° 4979, 4980, 4981, 4982). — PRICE R., *A Review of the Principal Questions in Morals* (1758), Londres, éd. rév. 1769, 1787, repr. Burt Franklin Reprints, 1974. — REID T., *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788), in *The Works of Thomas Reid*, 8e éd., Édimbourg, 1895 ; repr. Gorg Olms, 1983 (à paraître en trad. fr., Paris, PUF, 1998).

▶ BAILLIE J., *Hume on morality*, London/New York, Routledge, 2000. — BRETEAU J.-L., « La conscience de soi chez les Platoniciens de Cambridge », *in* ELLRODT R. éd., *Genèse de la conscience moderne*, Paris, PUF, 1983. — CRAGG G. R., *The Cambridge Platonists*, Oxford Univ. Press, 1968. — DARWALL S., *The British Moralists and the Internal « Ought », 1640-1740*, Cambridge Univ. Press, 1995. — FERGUSON J. P., *The Philosophy of Dr Samuel Clarke and its Critics*, New York, Vantage Press, 1974. — FOOT P., *Virtues and vices and other essays in moral philosophie*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 2002. — HUDSON W. D., *Reason and Right : A Critical Examination of Richard Price's Moral Philosophy*, Londres, Macmillan, 1970. — LEHRER K., *Thomas Reid*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985. — MORE H., *Enchiridion Ethicum* (1666), Londres, repr. Garland Publ. Inc., 1976. — PASSMORE J. A., *Ralph Cudworth : An Interpretation*, Cambridge, Univ. Press, 1951. — SCHNEEWIND J.-B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1998. — SIDGWICK H., *The Methods of Ethics* (1874), Londres, Macmillan, 2e éd. 1877, repr. Hackett Publ. Co., 1981 ; *Outlines of the History of Ethics* (1886), Londres, Macmillan, repr. Hackett Publ. Co., 1988. — Coll. : *Archives de philosophie*, numéro spécial sur les Platoniciens de Cambridge, 58, 1995.

Michel MALHERBE

→ *Butler ; Épistémologie ; Hume ; Objectivisme ; Sens moral ; Sidgwick ; Théorie.*

INTUITIONNISME CONTEMPORAIN → Dilemmes moraux ; Moore

ISLAM

La philosophie morale de l'Islam

Soucieux d'identifier la contribution de Leo Strauss à l'histoire de la philosophie, Shlomo Pines a ainsi défini sa perspective intellectuelle : « Dans ses écrits sur les philosophes médiévaux, Leo Strauss essaie de montrer que, chez ces auteurs, la philosophie politique est première et l'éthique seconde ou encore que l'homme a d'abord et surtout besoin de l'autorité » (« On Leo Strauss », 170). Cette appréciation conduit Pines à soupçonner Strauss d'avoir voulu trouver une *philosophia perennis* chez tous les auteurs qu'il étudiait – une philosophie caractérisée

par « la négation d'un Dieu personnel et la négation de l'immortalité ». Ces caractéristiques-là, dit Pines, sont ce que Strauss appelait les signes de la « sobriété » d'un penseur. Il ajoute que Strauss « a gardé, peut-être... cette sobriété ».

Savoir comment Strauss lisait ou interprétait les philosophes de la tradition islamique médiévale nous offre un excellent moyen d'aborder le sujet de la philosophie morale de l'Islam. Le rôle secondaire que les philosophes musulmans médiévaux auraient accordé à l'éthique les opposerait aux théologiens et aux juristes de la tradition islamique, et donc à des auteurs comme al-Ghazâlî (1058-1111) ou encore Ibn Ḥazm (385/994-456/1064).

Mais la place respective de l'éthique et de la politique ne suffit pas à distinguer les philosophes des théologiens et des juristes. Comme le note Michael Marmura, al-Ghazâlî, en tant que penseur religieux, offre un enseignement moral qui reflète surtout la piété islamique traditionnelle fondée sur le Coran et sur les récits relatifs aux dictons et actes de Mahomet et de ses compagnons. Al-Ghazâlî s'allie donc aux théologiens et aux juristes pour développer une morale puisée dans les sources religieuses et non dans la raison. C'est le même jugement que portent George F. Hourani (1985, 19-21) et Majid Fakhry (1994, 6-8) sur les théologiens et les juristes par opposition aux philosophes. Avant eux, et cette fois surtout par rapport à Averroès (Ibn-Rushd, 520/1126-595/1198), Léon Gauthier avait proposé cette distinction (*Ibn Rochd*, p. 266-270 ; 1908, réimpr. 1983, p. 177-182).

Sans nier l'importance de la religion et de ses sources révélées, il faut tenir compte de la différence qui existe entre la quête philosophique (une recherche fondée uniquement sur les données de la raison humaine) et le but de la théologie (la défense d'une religion particulière). De plus, dans la mesure où, dans la tradition islamique médiévale, les philosophes ne cachent pas leur admiration pour la sagesse des anciens, sans renoncer pour autant à leur religion, il ne suffit pas d'indiquer leurs emprunts à Platon ou à Aristote, mais il faut en outre chercher à comprendre comment ils s'approprient ces auteurs. Seul l'exposé de l'histoire de la philosophie médiévale islamique, surtout dans son aspect politique, permettra de répondre à ces exigences. Il montrera aussi la genèse de la philosophie morale de l'Islam, dont le développement, marqué par des faux départs et des reculs, et même, plus d'une fois, par la tentative d'emprunter un chemin tout à fait contraire, se révèle à merveille dans la façon dont al-Kindî (800 - ~ 866), al-Fârâbî (257/ ~ 870-339/950), Avicenne (Ibn Sînâ 370/980 ?-428/1037) et Averroès ont exposé leurs pensées.

Ayant vécu tantôt au début tantôt au moment du plein épanouissement de l'âge d'or de la civilisation arabe, tantôt en son centre géographique tantôt dans sa périphérie nord-africaine, ces auteurs sont aussi parmi les plus grands philosophes. D'autres noms, bien sûr, viennent à l'esprit : Ibn Bâjja (Avempace, 478/1085 - 533/1139), par exemple, ou Ibn Ṭufayl (504/1110-581/1185), aussi bien que Miskawayh (320/932-421/1030) ou al-Tûsî (598/1201-672/1274). Pourtant, la tentative de dégager un enseignement moral du *Régime du solitaire (Tadbîr al-mutawaḥḥid)* d'Ibn Bâjja ou du roman philosophique *Hayy Ibn Yaqẓân* d'Ibn Ṭufayl soulève trop de difficultés pour un article comme celui-ci. Quant à Miskawayh et à al-Ṭûsî, non seulement on a déjà suffisamment écrit sur leur enseignement moral et un nouvel examen n'apporterait rien de nouveau, mais leurs propres démarches et explications les rapprochent plus des théologiens et des juristes que des philosophes. Se libérer de la présence oppressante d'une loi révélée, sans pour autant lui nuire ; se munir de la sagesse des anciens Grecs tout en restant fidèle aux exigences nouvelles de cette loi, voilà la tâche à laquelle ces quatre philosophes furent confrontés. Aussi difficile qu'il soit d'expliquer pourquoi la philosophie s'est manifestée de cette manière précisément à cette époque, sa vigoureuse émergence est due de toute évidence à al-Fârâbî. Al-Kindî n'a fait que préparer l'entrée en scène de la philosophie, tandis qu'Averroès s'est efforcé de rétablir l'influence qu'elle devait exercer après les attaques acharnées d'al-Ghazâlî qu'avaient provoquées les « erreurs » d'Avicenne. La séquence chronologique est : al-Kindî, al-Fârâbî, Avicenne, al-Ghazâlî, Averroès.

Le prophète comme médecin spirituel

La différence entre la démarche d'al-Ghazâlî et celle des philosophes apparaît de toute évidence dans la façon dont ils caractérisent chacun le rôle du prophète. Peu avant la fin de sa fameuse autobiographie intellectuelle, *al-Munqidh min al-Ḍalâl (Le Délivreur de l'erreur)*, al-Ghazâlî déclare : « En somme, les prophètes sont les médecins des maladies des cœurs. L'utilité de l'intellect et sa fonction sont seulement de nous faire connaître ce fait, de témoigner de la véracité de la prophétie comme de sa propre incapacité d'apercevoir ce que l'on aperçoit par l'œil de la prophétie, et de nous prendre par la main pour nous livrer à celle-ci comme les aveugles sont livrés aux guides et comme les malades égarés le sont aux médecins compatissants. C'est en ce point que s'arrêtent le cours et le progrès de l'intellect ; il est empêché d'aller au-delà, sauf pour comprendre ce que le médecin lui indique » (*al-Munqidh*, p. 186 ; trad. Jabre, p. 109).

Cette comparaison, abstraction faite de sa beauté, laisse entendre que l'homme doit se plier complaisamment à ce que le prophète lui demande. Incapable de se fier à son entendement, l'homme ne peut même pas comprendre pourquoi il doit se soumettre aux prescriptions du prophète. Al-Ghazâlî parvient à cette conclusion après avoir noté comment les médicaments destinés au corps parvien-

nent à donner la santé en vertu d'une propriété spécifique, propriété qu'aucun homme – en dépit de la qualité de son intelligence – n'arrive à saisir au moyen de son intellect. La seule manière d'apercevoir cette propriété est de se soumettre, ou de s'attacher, à des médecins qui ont obtenu cette connaissance des prophètes.

Pour al-Ghazâlî, seuls les prophètes sont capables de connaître les traits spécifiques des choses, et cela, en raison d'une propriété particulière de la prophétie. Sans expliquer comment il aurait pu lui-même discerner l'étendue de cette propriété prophétique qui échappe à tous les autres hommes, al-Ghazâlî fait de nouveau état de l'incapacité intellectuelle qui nous empêche de saisir la propriété spécifique des médicaments destinés au corps pour montrer que la même incapacité s'applique aux médicaments apportés par les prophètes – ou médicaments dévotionnels. Puisqu'il nous est impossible de savoir comment agissent ces derniers – qu'on les emploie de son propre chef ou conformément aux prescriptions et quantités précises ordonnées par les prophètes – il nous faut tout simplement nous conformer à ce que disent les prophètes qui ont saisi le sens de toutes ces choses-là « par la lumière de la prophétie et non pas par les ressources de l'intellect » (*al-Munqidh,* p. 185 ; trad. Jabre, p. 109). Autrement dit, le prophète nous prescrit la dévotion, à savoir les actes de soumission qui témoignent de notre décision de ne plus nous laisser guider par ce que nous indiquent l'intellect ou la raison. L'homme le plus vertueux est celui qui suit le plus fidèlement les prescriptions prophétiques.

Le politique comme médecin spirituel

Cette attaque contre l'intellect est dirigée en partie contre al-Fârâbî, c'est-à-dire Abû Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭarkân ibn Awzalag al-Fârâbî. Connu comme « le deuxième maître », Aristote étant le premier, il est aussi désigné comme le fondateur de la philosophie politique dans la tradition islamique. Né dans le village de Farab dans le Turkestan, il a vécu à Bukhara, Marv, Harran, Constantinople, Bagdad, Alep, au Caire, et à Damas, où il est mort. Ses écrits, de lecture agréable grâce à la simplicité de leur langage et à leurs phrases directes, ont une allure trompeuse. La plupart du temps, ils se présentent sous forme de « récits » rapportant la manière dont les choses se passent – qu'il s'agisse de choses naturelles ou de réalités conventionnelles –, récits qui ne soulèvent aucune objection. Emporté par l'intérêt de ces « récits », le lecteur finit pourtant par constater qu'al-Fârâbî lui a donné une nouvelle perspective sur l'ordre naturel, le régime politique, la prophétie, la vertu morale, l'ordre civique, l'ordre des sciences, et même sur les recherches politiques de Platon et d'Aristote – bref, sur tous les sujets qui ont un intérêt pour les êtres humains. Un bon exemple de cette démarche est le traité resté peu connu jusqu'à présent, *Fuṣûl muntaza'a (Aphorismes choisis).*

Dans ce traité, al-Fârâbî a recours à une comparaison entre la santé du corps et celle de l'âme. Mais il l'utilise pour arriver à des conclusions bien différentes de celles d'al-Ghazâlî. Pour commencer, il ose, sans aucune hésitation, définir la santé du corps et celle de l'âme. Ensuite, il explique comment acquérir la santé de l'âme, la plus importante des deux, et repousser sa maladie. Le premier mot des *Aphorismes choisis* est tout simplement l'équivalent d' « âme», le dernier, celui de « vertu ». Les quatre-vingt-quatorze aphorismes compris entre ces deux mots développent, après un examen détaillé de l'âme, une justification du régime bien ordonné dont elle a besoin pour atteindre la perfection. Jamais dans ce traité al-Fârâbî ne parle de la prophétie, du prophète ou du législateur. Il reste également silencieux sur le philosophe et ne mentionne la philosophie que deux fois, dans le dernier aphorisme (aph. 94). En revanche, il parle constamment d'homme d'État ou d'homme politique *(madanî)* et de roi.

Avant le premier aphorisme, en guise de préface, on trouve une explication du contenu du traité – dont on ne peut savoir si elle est de la main d'al-Fârâbî ou de celle d'un copiste : « Aphorismes choisis, comprenant plusieurs principes, tirés des dictons des anciens et relatifs à ce par quoi les cités doivent être gérées et rendues prospères, les vies de leurs habitants améliorées, et ceux-ci dirigés vers le bonheur. » Les anciens en question ne sont autres que Platon et Aristote. Al-Fârâbî fait appel à eux dans ce traité pour définir la politique qui permettra de rendre les hommes heureux. L'individu qui réussit à comprendre comment une communauté politique peut être bien ordonnée – qu'il soit homme d'État ou qu'il soit roi – fera pour les citoyens ce que le médecin fait pour les individus et il accomplira pour les citoyens qui suivent ses règles ce qu'accomplit le prophète pour ceux qui suivent les siennes. Parvenir à une telle compréhension suppose de connaître l'âme aussi bien que la politique. Plus précisément, le régime politique vertueux est celui dans lequel les âmes de tous les habitants sont aussi saines que possible : « Celui qui guérit les âmes est l'homme d'État ; et il est aussi appelé roi » (aph. 4).

C'est pourquoi ce traité plutôt politique contient deux longs exposés consacrés à l'âme – l'un, dont le contenu est très proche de celui de *L'Éthique à Nicomaque,* traite de toutes les facultés de l'âme à l'exception de la partie théorique de la faculté rationnelle (aph. 6-21) ; l'autre, qui analyse cette partie théorique en traitant des vertus intellectuelles (aph. 33-56) – et une enquête sur les opinions, saines et erronées, relatives aux principes de l'être et du bonheur (aph. 68-87). Ces trois groupes d'aphorismes constituent un peu moins des deux tiers du traité. Dépourvu de structure ou de divisions formelles, ce traité se déroule de façon que

chaque discussion morale soit précédée et suivie par d'autres groupes d'aphorismes qui approfondissent son enseignement politique. Ainsi, l'exposé consacré à l'âme en général est précédé par une série d'analogies entre l'âme et le corps, et entre l'âme et le corps politique (aph. 1-5) ; il est suivi, d'abord, par une discussion consacrée à l'économie politique domestique (aph. 22-29), ensuite, par une enquête sur le véritable roi (aph. 30-32). La deuxième discussion relative à l'âme, précédée par les trois aphorismes, est suivie par une enquête sur la cité vertueuse (aph. 57-67). Elle précède à son tour l'enquête sur les opinions, elle-même suivie par une exposition du régime vertueux (aph. 88-96). Après chaque digression morale, le ton du discours semble s'élever, au point que l'enseignement moral paraît être le moteur de l'enseignement politique du traité ou lui fournir son orientation.

Dans le cours des analogies qui ouvrent le traité, al-Fârâbî non seulement compare le corps à l'âme, mais il fait comme si l'âme était mieux connue que le corps. La santé de l'âme consiste à présenter des dispositions telles qu'elle puisse toujours faire ce qui est bon et beau et aussi accomplir des actions nobles, tandis que sa maladie est d'avoir des dispositions telles qu'elle fait toujours ce qui est mauvais et méchant et qu'elle accomplit aussi des actions viles. Les définitions de la santé et de la maladie du corps se présentent à peu près de la même façon, mais avec une différence importante : le corps ne fait rien sans être d'abord activé par l'âme. Après une dernière précision indiquant que les bonnes dispositions de l'âme sont des vertus et les mauvaises dispositions des vices, cette analogie entre l'âme et le corps individuels est abandonnée (aph. 1).

L'analogie nouvelle entre le médecin conçu comme guérisseur des corps et l'homme d'État ou le roi conçu comme guérisseur des âmes oblige al-Fârâbî à quitter le niveau de l'individu. La santé du corps, définie comme équilibre de son tempérament, est alors opposée à celle de la cité, définie comme équilibre des habitudes morales des habitants. Mais tandis que le but de la santé du corps est le corps individuel et que le médecin s'occupe des individus en tant que tels, c'est au rétablissement de l'équilibre de la cité que vise l'homme d'État – c'est dire qu'il s'intéresse à la totalité ou du moins au plus grand nombre des habitants, et non à chaque habitant individuel. Si l'homme d'État ne peut parvenir à ses fins qu'en rétablissant l'équilibre des habitudes morales de tous les habitants, cela certes vaut mieux pour eux. Mais al-Fârâbî ne parle plus explicitement des individus. Désormais il parle plutôt de la communauté, de la cité, et il a recours à l'image de l'âme individuelle seulement pour faciliter la discussion. Tout cela atteste qu'une plus grande importance est attachée à l'homme d'État et à son art qu'au médecin et au sien. Après tout, c'est l'homme d'État ou le roi qui détermine de quelle façon le corps sain sera employé dans la cité. La tâche de prescrire au citoyen en bonne santé, dans son corps comme dans son âme, les actions qu'il doit accomplir revient non au médecin mais à l'homme d'État et au roi. C'est pour cela que le rapport entre « l'art royal et l'art civique vis-à-vis des autres arts dans les cités est comme le rapport entre le maître bâtisseur vis-à-vis des autres bâtisseurs ». « Les autres arts dans les cités fonctionnent et s'exercent uniquement afin que, par leur moyen, le but de l'art civique et de l'art royal soit atteint » (aph. 4).

Cette façon d'amorcer la discussion de la morale permet à al-Fârâbî non seulement d'associer celle-ci à la politique mais aussi de subordonner la partie morale de l'âme à la partie intellectuelle – en effet, c'est au moyen de cette partie intellectuelle que l'homme d'État ou le roi discerne comment il va légiférer pour la cité (aph. 32, 34-39, 41-45, et 52-53) – ; elle lui permet ensuite d'établir une hiérarchie entre les habitudes morales elles-mêmes. Celles-ci appartiennent à la partie appétitive de l'âme et comprennent la « modération » (l'équivalent de la *sophrosunè* grecque ; al-Fârâbî dit *'iffa*), le courage, la libéralité, et la justice (aph. 8). Mais al-Fârâbî parle peu de ces vertus, à l'exception de la justice. Toute sa discussion reste à un niveau général ou abstrait. Il explique, bien sûr, quelles sont les cinq parties de l'âme (nutritive, sensible, imaginative, appétitive, et rationnelle) et traite même en grand détail de la partie nutritive dont il va jusqu'à identifier les huit facultés ainsi que leurs fonctions, mais il ne parle qu'assez succinctement de la partie rationnelle (aph. 7). Après avoir énuméré les vertus intellectuelles et morales, al-Fârâbî passe rapidement sur plusieurs thèmes aristotéliciens bien connus : que les vertus résultent de la répétition de certaines actions, que l'on peut avoir une disposition naturelle pour certaines vertus, qu'il est difficile de trouver un individu qui à lui seul les aurait toutes, que l'homme vertueux est meilleur que celui qui se contraint, et que la vertu est le juste milieu entre deux extrêmes (aph. 9-20).

Al-Fârâbî nous explique que la partie rationnelle de l'âme a quatre fonctions et qu'elle est composée de deux sous-parties. C'est au moyen de ces fonctions que nous avons une intellection, que nous délibérons, que nous acquérons les sciences et les arts et que nous distinguons entre les actions nobles et viles. Repoussant son exposé de la sous-partie théorique de l'âme au moment où il traitera des vertus intellectuelles (aph. 33-56), al-Fârâbî note que l'autre partie de l'âme – la partie pratique – peut se diviser en deux, une partie relative aux arts et aux métiers, une autre partie relative à la délibération. Montrant que cette sous-partie délibérative de la partie pratique nous permet de « distinguer les choses dont la nature est d'admettre que nous agissions sur elles et que nous les transformions d'une condition en une autre », al-

Fârâbî note que c'est ainsi que nous acquérons un art comme la médecine (aph. 7). Il ne mentionne pas ici l'art politique, mais ce même raisonnement l'obligerait à le classer dans cette sous-partie. Jamais tranchée dans ce traité, la question de savoir par quelle faculté l'homme d'État ou le roi discerne comment gouverner la cité reste pourtant fondamentale pour bien saisir l'enseignement politique d'al-Fârâbî.

Le fait de laisser cette question sous silence distingue nettement al-Fârâbî d'al-Ghazâlî. Mais il y a plus. En parlant de la difficulté de trouver un individu qui aurait toutes les vertus, al-Fârâbî note : « Quand, à un certain moment, quelqu'un existe qui est complètement disposé par la nature pour toutes les vertus et qu'elles sont ensuite établies en lui par l'habitude, cet être humain surpasse en vertu les vertus trouvées dans la plupart des gens au point de presque quitter les vertus humaines pour aller vers une classe d'humanité plus élevée. Les anciens appelaient divin cet être humain » (aph. 12). Un al-Ghâzâlî ne se serait jamais contenté d'avoir recours aux anciens pour décrire un tel être humain. Bien que le passage demande qu'on compare encore cet être divin avec les prophètes connus dans les religions révélées, une autre vision permet à al-Fârâbî de s'abstenir de le faire. Après avoir comparé cet être divin avec son opposé, l'être qui excelle dans le mal, al-Fârâbî explique : « Il est rare que ces deux extrêmes (l'homme divin et l'homme qui excelle dans le mal) existent parmi les hommes. Quand le premier existe, il est, à leurs yeux, d'un rang plus élevé que celui qu'occuperait un homme d'État qui sert les cités. Au contraire, il gouverne toutes les cités et est un roi véritable. » Autrement dit, pour al-Fârâbî la vertu est étroitement liée à la politique. Il ne suffit pas de recourir à la médecine des âmes si l'on ne cherche pas d'abord sa place dans la cité bien gouvernée, voire dans toutes les cités bien gouvernées. Ainsi, bien que les concepts religieux trouvent ici leur place, al-Fârâbî ne leur donne pas le statut de pure et simple fin. Sans rien leur enlever, il montre comment « celui qui gouverne les cités ou le roi », qui découvre ce qui est « équilibré dans les habitudes et les actions morales » (aph. 21), comprend la valeur que ces habitudes et ces actions morales ont pour le gouvernement de la cité qui sera peuplée d'âmes saines. Lorsque al-Fârâbî évoque la modération que pratique l'homme modéré, il la confronte à ce que la loi traditionnelle, la *sunna,* exige en ce qui concerne les pratiques alimentaires et sexuelles et la compare ensuite à la conduite de l'homme qui parvient seulement à se contraindre devant ces exigences (aph. 14). Dans une perspective politique, la modération, sans parler de l'ascétisme, n'est pas une fin en soi ; elle n'est même pas la plus importante des vertus morales.

De la justice

La vertu la plus importante n'est autre que la justice. Mais avant de l'identifier, al-Fârâbî examine les qualités du véritable roi et traite des vertus intellectuelles, surtout de la sagesse et de la prudence. Définie comme « la science des causes lointaines en vertu desquelles tous les autres êtres existent et de l'existence des causes prochaines pour les choses ayant une cause », la sagesse recherche ces raisons, aussi nombreuses qu'elles pourraient être, et arrive finalement « à l'être unique qui est la cause pour l'existence de ces choses éloignées et de ces choses proches qui leur sont subordonnées » (aph. 37). Cette définition n'est jamais prouvée, jamais démontrée, mais elle est présentée de telle façon que la nier revient à avouer que l'on n'est pas sage. Puisque la sagesse est simplement la compréhension des causes de tout ce qui existe (ou des raisons pour tout ce qui existe), comme elle est aussi la compréhension de leurs relations ordonnées, elle est la science de la composition du tout. Al-Fârâbî n'admet aucune explication qui ne montre l'ordre dans l'existence, surtout l'ordre qui indique une cause unique des choses. Pour refuser son explication, il faut pouvoir mettre en avant une pluralité de causes ou de raisons, et tout simplement le chaos. Cela revient à nier la possibilité de la sagesse, mais sur quelles raisons fonder une telle négation ?

Nier la sagesse, c'est voir d'une manière confuse ou troublée comme le font ceux dont les sens et l'imagination sont corrompus. Pour voir clair, il faut être moralement vertueux. « Celui qui est vertueux dans les vertus morales désire toujours et ne fait qu'aspirer aux fins qui sont des choses bonnes en vérité, et il fait d'elles son but et son intention » (aph. 41). Cet homme-là est l'homme prudent. Le fait qu'il y ait plusieurs sortes de prudence ne change rien à l'argument (aph. 42-45, 52-53).

Ces distinctions établies, al-Fârâbî examine en détail la cité vertueuse. Au cœur de cet examen se trouve la justice, et cela dans le texte aussi bien que dans la théorie : des onze aphorismes consacrés à la cité vertueuse (aph. 57-67), celui réservé à la justice est le sixième (aph. 62). La question de la justice se pose dès que l'on cherche à savoir comment lier les parties et les rangs de la cité d'une manière harmonieuse. Mais préférable à la justice, visé même par elle, se trouve l'amour. Dans la cité vertueuse, l'amour éclot pour que tous puissent partager la vertu. Dans la mesure où une telle chose suppose que les opinions et les actions soient partagées, et surtout les opinions à propos du commencement et de la fin, al-Fârâbî parle ici pour la première fois – et, à ma connaissance, la seule – de Dieu et des êtres spirituels (aph. 61). De l'amour vient la justice ; autrement dit, la justice suit l'amour.

Mais l'amour ne suffit pas. Car c'est la justice qui règle la division des biens partagés ; la justice

est donc plus solide, plus matérielle, que l'amour. Le critère pour la division des biens est le mérite personnel de chaque individu. Quand quelqu'un ne reçoit pas son dû ou reçoit plus qu'il ne mérite, il y a injustice. Sans entrer dans les détails relatifs à ce que chacun mérite ni dire comment la fausse division des biens sera corrigée, al-Fârâbî indique les principes que la discussion doit suivre pour résoudre des questions de ce type. Le reste de l'exposé porte sur la question de l'injustice et celle de savoir comment empêcher que n'apparaissent, d'abord l'injustice qui se trouve dans la cité, puis l'injustice qui naît entre deux cités et mène à la guerre. Il n'est pas fait mention de Dieu quand al-Fârâbî parle de la guerre : tout en acceptant l'idée que certaines formes de guerre peuvent être justes, il ne s'appuie pas sur l'idée de guerre sainte pour défendre ce qu'il avance.

La raison en est que ce traité tâche de lier les considérations morales et politiques. Al-Fârâbî prend les hommes, comme individus, pour les mettre dans un environnement qui leur permette de se guérir de leurs maux et éventuellement d'atteindre la perfection naturelle ou divine. Les vertus morales ont une place dans cette perfection, quoique cette place soit moindre que celle des vertus intellectuelles. Al-Fârâbî ne tâche pas de concilier l'enseignement des anciens où il puise l'essentiel de ses idées avec la religion, mais il ne cherche pas non plus à s'éloigner d'elle. La religion intervient seulement quand il faut considérer comment on peut amener les hommes à partager les vertus. Puisque la conduite vertueuse suppose d'abord une certaine volonté et que celle-ci vient de ce que l'on croit, il faut donc que les hommes aient les mêmes opinions.

De toute évidence, l'homme d'État qui pratique cette sorte de médecine ne diffère pas beaucoup du prophète. Les deux discussions consacrées au roi véritable et aux chefs qui lui succèdent quand celui-ci disparaît – discussions séparées par l'exposé des vertus intellectuelles (aph. 30-32 et 58-60) – suggèrent de nombreux parallèles avec le court règne politique du prophète de l'Islam et ceux de ses successeurs. En suggérant de tels parallèles sans les rendre explicites, al-Fârâbî parvient à replacer la révélation et la législation morale qui en dérive dans une perspective qui fait ressortir les fins que l'une et l'autre visent. Celui qui lit attentivement les *Aphorismes* choisis devient capable de voir à quoi servent les remèdes dévotionnels. Il apprend à utiliser son intellect pour soigner son âme.

Le prophète en tant que médecin et législateur

C'est Abû al-Walîd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rushd, mieux connu sous le nom d'Averroès, qui semble avoir le mieux compris l'intention d'al-Fârâbî. Né à Cordoue, fils et petit-fils de cadis renommés, son grand-père ayant servi comme le grand cadi de Cordoue et de l'Andalousie, Averroès est loué de façon hyperbolique pour son excellence intellectuelle et ses talents profonds en matière de droit islamique, médecine, poésie, philosophie, science naturelle et théologie. Il a servi comme cadi de Séville et de Cordoue, aussi bien que comme médecin personnel du sultan, mais il est surtout connu pour ses commentaires d'Aristote, dont il a commenté presque toutes les œuvres. En plus, Averroès a commenté la *République* de Platon, *Sur les fièvres* de Galien, et deux ouvrages d'al-Ghâzâlî. Il est mort à Marrakech.

Comme al-Fârâbî, Averroès subordonne la morale à la politique. De son *Commentaire sur la République de Platon,* nous apprenons surtout que le meilleur régime est celui dans lequel l'ordre naturel entre les vertus et les arts pratiques est respecté. Les arts pratiques et les vertus morales existent en vue des vertus délibératives, et – quels que soient les rapports hiérarchiques entre les arts pratiques et les vertus morales – ces trois entités existent pour être au service des vertus intellectuelles. Pour que toutes les vertus et tous les arts pratiques accomplissent leur activité correctement, il faut que cet ordre naturel soit reflété dans l'organisation et l'administration du régime politique. Autrement dit, pour acquérir la bonne pratique, il faut comprendre les principes qui soutiennent cette pratique : principes qui ont trait à l'ordre des parties de l'âme humaine et à la façon dont elles s'entraident. Dans son *Commentaire moyen sur la Rhétorique d'Aristote (Talkhîṣ Kitâb al-Khaṭâba),* Averroès arrive beaucoup plus rapidement à la même conclusion en expliquant simplement que le meilleur régime est celui dans lequel les opinions et les actions des habitants sont conformes à ce que les sciences théoriques exigent.

La philosophie morale est pour Averroès tellement liée à la philosophie politique qu'elles se trouvent l'une et l'autre formulées dans des termes fort proches. Les critiques qu'Averroès adresse aux régimes qu'il voit autour de lui se rapportent donc aux mauvaises fins que ces régimes poursuivent ou au fait qu'ils n'arrivent pas à faire respecter l'ordre naturel qui existe parmi les vertus humaines. Aussi Averroès blâme-t-il la démocratie dans la mesure où elle favorise trop la sphère privée et se montre incapable de régler les désirs des citoyens. De même, dans son *Commentaire sur la République de Platon,* il insiste sur le fait qu'il faut susciter un intérêt plus marqué pour la sphère publique et diminuer en conséquence l'attraction qu'exerce la sphère privée ; il traite ensuite du bonheur ultime de l'homme, ce qui lui permet de montrer comment il faut ordonner correctement les désirs.

Averroès exprime à plusieurs reprises l'opinion selon laquelle les sciences sont devenues parfaites, qu'il n'y a rien à leur ajouter, que le travail actuel du philosophe est de montrer comment on arrive à la compréhension de ce qu'Aristote a accompli – et, *pari passu,* à la compréhension de ce que Platon a dit. Dans son enseignement moral comme dans son

enseignement politique, Averroès reprend les vertus telles qu'elles ont été identifiées et définies par Platon et Aristote. Aussi envisage-t-il sa contribution à la recherche philosophique comme consistant à expliquer et à défendre ce que ses prédécesseurs ont découvert. C'est dans cette dernière entreprise qu'il se trouve le plus proche d'al-Fârâbî.

Cherchant, dans son *Traité décisif (Kitâb Faṣl al-Maqâl),* à défendre al-Fârâbî en particulier, mais aussi la philosophie en général, contre les attaques d'al-Ghazâlî, Averroès a recours à une comparaison entre le législateur et le médecin. Tout comme le médecin cherche à préserver la santé du peuple ou à guérir les corps des individus quand ils sont malades, ainsi le législateur poursuit-il les mêmes buts par rapport à leurs âmes. La santé qu'il cherche s'appelle la piété. Essentielle à cette comparaison est l'idée qu'il est impossible, de par la nature des choses, que tous les citoyens deviennent médecins. Ils n'ont, tout simplement, ni le temps ni la force intellectuelle d'obtenir les connaissances nécessaires. Pour renforcer cette image, Averroès caractérise ces connaissances comme démonstratives – classant, donc, la médecine parmi les sciences théoriques (*Faṣ l,* 48). L'idée serait donc la suivante : si quelques individus s'avisent de critiquer la conduite du médecin en disant que ses prescriptions admettent des interprétations ou ne sont pas bonnes pour acquérir la santé, les autres citoyens risquent de ne plus écouter ce médecin et de se mettre en péril. Le péril est d'autant plus grand lorsqu'il s'agit du législateur, et non du médecin, que la santé de l'âme dont il s'occupe est plus essentielle au bonheur ultime des citoyens.

Averroès a recours à la comparaison avec le médecin pour critiquer ceux qui, comme al-Ghazâlî, cherchent à tout expliquer aux citoyens et qui ont recours à des interprétations du Coran et aux traditions du prophète pour le faire. Pour étayer la thèse selon laquelle les interprétations ne sont à adresser qu'à ceux capables de les comprendre, Averroès cherche à distinguer les différentes capacités humaines et à montrer l'erreur de ceux qui ne tiennent pas compte d'une telle distinction. Comme al-Fârâbî avant lui, Averroès se met à la place du législateur pour essayer de comprendre comment celui-ci se conduit dans ses activités législatives. Selon Averroès, la plupart des hommes sont comme des enfants : il faut les ménager afin de les éduquer à faire ce qui est bien. Un verset très connu du Coran – « Appelle au Chemin de ton Seigneur par la Sagesse et la Belle Prédication ! Discute avec eux de la meilleure manière ! (16:125) – insiste sur la nécessité pour le prophète de s'adresser au peuple en ayant égard aux différences de capacités intellectuelles des individus qui le composent.

C'est parce que la religion, comme la politique, doit tenir compte de tous les citoyens que des formes de discours et même de conduite différentes sont justifiées. Ceux qui nient que la loi révélée fonctionne de cette manière mettent les citoyens en danger. En expliquant les questions épineuses de la foi à ceux qui ne sont pas capables de suivre les raisonnements, ces prétendus maîtres amènent les moins doués à s'égarer ou à devenir perplexes et à tomber fréquemment dans la non-croyance. Pour Averroès, en revanche, le fait d'apprécier combien les qualités de l'âme humaine sont variées et de saisir ce qui est requis pour la vie politique saine amène à découvrir l'harmonie qui existe entre les principes de l'enseignement politique et moral des anciens et les principes du prophète, qui – en tant que législateur – est aussi médecin des âmes.

Philosophie et révélation

Abû 'Alî al-Ḥusayn ibn 'Abd Allâh ibn Sînâ, ou Avicenne, adopte avec moins d'enthousiasme que ne le fait Averroès la perspective d'al-Fârâbî. Avicenne est né à Afshanah, mais sa famille alla habiter Bukhara. Élève précoce, il s'était déjà distingué dans l'étude du Coran et des sciences religieuses à l'âge de dix ans. Puis il étudia les mathématiques indiennes, le droit islamique, et la philosophie. Fasciné par la vie politique, il fut souvent au service de princes et de chefs provinciaux. Mais c'est pour ses nombreux ouvrages et surtout son célèbre *Kitâb al-Shifâ'* ou *Livre de la guérison* qu'il est connu jusqu'à nos jours.

Comme al-Fârâbî, Avicenne associe son enseignement moral à son enseignement politique. Il va plus loin qu'al-Fârâbî en faisant dépendre la morale et la politique des sciences théoriques, innovation qui devient surtout évidente dans son opus magnum. Au premier chapitre du volume qui introduit la partie logique du *Shifâ'* – la partie logique étant la première des quatre parties qui constituent cet ouvrage – Avicenne explique l'ordre général de tout l'ouvrage. Après la partie sur la logique, on trouve une section consacrée aux sciences naturelles. Elle est suivie d'une troisième partie qui traite des mathématiques, et l'ouvrage entier s'achève sur la recherche des divisions et des aspects qui appartiennent à la science divine – la métaphysique. Le lecteur pourrait être tenté de croire que le *Shifâ'* traite exclusivement de la philosophie ou de la science théorique. De fait, ce n'est qu'à la fin de sa discussion de la métaphysique qu'Avicenne examine les sciences ou les arts pratiques de la morale et de la politique. Voici comment il explique le fait que ces deux sciences sont abordées dans cette partie de l'ouvrage : ce « résumé des sciences de la morale et de la politique » est placé à cet endroit « jusqu'à ce que je compose un livre séparé et compréhensif à leur propos » (*Madkhal,* 11:12-13).

Néanmoins, si l'on considère l'enseignement d'Avicenne dans une perspective plus vaste, on voit que les sciences morales et politiques sont à classer après la science divine, pour des raisons liées à leur nature et non de façon provisoire. En

effet, ces sciences sont pour Avicenne les manifestations humaines de la science divine ; elles constituent sa preuve pratique. Elles attestent, plus clairement qu'aucune des autres sciences examinées dans le *Shifâ'*, l'existence de la providence divine pour l'humanité et la vérité de la révélation. Toutefois, dans la mesure où la rectitude de ce qu'elles enseignent peut être vérifiée aussi au moyen des modes de raisonnement empruntés à Aristote ou à la philosophie païenne, Avicenne doit encore expliquer plus clairement le rapport qu'il voit entre la philosophie païenne et la révélation accordée au prophète Mahomet.

Dans un autre ouvrage, le petit traité *Fî Aqsâm al-'lûm al-'Aqliyya (De la division des sciences intellectuelles)*, dont le titre indique clairement le sujet, Avicenne décrit le dialogue de Platon, *Les Lois*, comme étant un traité sur la prophétie. Voilà une indication bien claire du rapport étroit qui existe, selon lui, entre la philosophie et la révélation. À l'exception d'un seul cas, Avicenne présente constamment la révélation de l'Islam dans des termes qui admettent une justification rationnelle. L'exception a trait à la question du bonheur ultime. Pourtant, même en ce cas, Avicenne préserve le rôle de la philosophie dans la mesure où, ne traitant jamais avec insistance des caractères de ce bonheur, il oblige ses lecteurs à réfléchir sur ce qu'ils mettraient à sa place.

De même, l'attention que, dans la section politique du *Shifâ'* (c'est-à-dire, au livre X de sa partie métaphysique), Avicenne prête aux aspects politiques de la prophétie et de la loi divine, incite à réfléchir aux questions politiques les plus fondamentales : la nature de la loi, la fin de la communauté politique, le besoin qu'éprouvent les citoyens d'avoir une vie morale saine, l'importance qu'il y a à légiférer pour le divorce autant que pour le mariage, les conditions qui justifient la guerre, les sanctions pénales et le but de la vie humaine. Quoique Avicenne ne cherche pas à expliquer les origines de la propriété privée ni à entrer dans une discussion consacrée à l'éducation qu'il faudrait donner aux futurs successeurs du prophète-législateur afin qu'ils acquièrent les habitudes morales et les traits de caractère adaptés à une telle position, il présente toutefois les principes fondamentaux qui permettront à ses lecteurs d'approfondir ces questions eux-mêmes. En ce sens, l'enseignement moral et politique d'Avicenne est plus propédeutique que provisionnel : en offrant une introduction aux principes fondamentaux des sciences morales et politiques, Avicenne rend ses lecteurs conscients de la nécessité d'examiner la forte affinité qui existe entre la vision de la vie politique présentée par les philosophes grecs païens et l'individu exceptionnel qui dépasse la vertu philosophique en acquérant les qualités prophétiques. C'est ce dernier point qui, tout en séparant Avicenne d'al-Fârâbî et d'Averroès, le lie à al-Kindî et à al-Ghazâlî.

De la vertu dans l'absence de la sagesse

Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Isḥâq al-Kindî est né à Basra et éduqué à Bagdad. C'est dans cette ville qu'il a vécu et qu'il est mort. Détenteur du titre de « philosophe des Arabes », il est surtout connu pour son livre *Fî al-falsafat al-ûlâ (Sur la philosophie première)*. Mais pour dégager son enseignement moral, il faut aussi consulter deux autres traités qui ont été jusqu'à présent moins lus et moins étudiés.

Dans la *Risâla fî Kammiyyat Kutub Arisṭûṭâlîs wa mâ yuḥtâj ilaih fî Taḥṣîl al-Falsafa (Épître sur le nombre de livres d'Aristote et ce dont on a besoin pour acquérir la philosophie)*, al-Kindî admet qu'il ne peut donner une explication rationnelle de l'existence humaine ou de son but. Même le charmant petit traité *Risâla fî al-Ḥîla li-Daf' al-Aḥzân (Épître à propos d'un stratagème pour repousser les chagrins)*, qui contient une allégorie attirante de la condition humaine, se termine sur une aporie similaire.

L'allégorie montre d'une manière générale que toutes les possessions, et non seulement les possessions qui sont superflues, apportent du chagrin et risquent de nous faire du mal. Notre passage à travers ce monde de corruption, dit al-Kindî, ressemble à celui des gens embarqués sur un bateau et qui vont « vers un but, leur propre lieu de repos, qu'ils espèrent atteindre ». Lorsque le bateau s'arrête afin qu'ils puissent vaquer à leurs affaires, quelques-uns le font en vitesse et retournent trouver des sièges larges et commodes. D'autres, qui, eux aussi, s'acquittent vite de leurs tâches mais font une pause pour regarder les beaux paysages autour d'eux et pour se réjouir des arômes délicieux, reviennent au navire et trouvent des sièges plus étroits et moins commodes. D'autres encore, qui errent ici et là ramassant des objets, ne trouvent que des places incommodes et sont très gênés par ce qu'ils ont rapporté. D'autres, enfin, s'éloignent du bateau, tellement épris de la beauté de la nature autour d'eux et des objets à ramasser qu'ils oublient leurs affaires actuelles et même le but du voyage. Parmi ces derniers, ceux qui entendent l'appel du capitaine et reviennent avant que le bateau ne parte, trouvent des places très inconfortables. Quelques-uns s'éloignent tellement du bateau qu'ils n'entendent jamais l'appel du capitaine ; laissés derrière, ils périssent dans des conditions horribles. Quant à ceux qui sont revenus au bateau chargés d'objets, ils souffrent tant à cause de l'étroitesse de leurs places, l'odeur de leurs possessions en train de se décomposer et le mal qu'ils se donnent pour les protéger qu'ils deviennent malades, et quelques-un meurent. Seuls les deux premiers groupes arrivent à la fin du voyage sains et saufs, mais même les hommes du deuxième groupe sont néanmoins très gênés par l'étroitesse de leurs sièges.

Pour al-Kindî, ces passagers qui mettent en danger eux-mêmes et les autres à cause de leur

quête des possessions sont comme les individus injustes que nous rencontrons dans la vie quotidienne. Ceux qui sont justes, au contraire, sont ceux qui s'occupent de leurs affaires ou s'acquittent de leurs tâches rapidement sans se laisser encombrer par les acquisitions ni divertir par des plaisirs momentanés. Ces passagers se dirigent tous vers leur patrie, bien qu'al-Kindî ne dise jamais où elle se trouve. Dans un passage, il déclare qu'ils vont « au monde vrai », dans un autre que le bateau les amènera « à leurs patries véritables ». Que cela soit une destination unique ou plurielle, il n'y a aucun doute sur le fait qu'on ne peut y arriver qu'en s'habituant à renoncer aux possessions matérielles.

Dans cette allégorie, une grande attention est prêtée au voyage et à la conduite des passagers. Mais il n'y a pas moyen d'établir la moindre analogie entre le vaisseau ou son capitaine et un régime politique. Le bateau n'est ici qu'un véhicule de transport, et le capitaine ne montre aucun désir de diriger les passagers. Dans la mesure où le capitaine a le devoir d'appeler les passagers, il peut être comparé au prophète. Comme un prophète, il n'appelle qu'une fois. Ceux qui ne l'écoutent pas sont laissés à leurs peines, voire à leur perte. Mais l'appel est vide de sens : il ne fait qu'annoncer le départ imminent du bateau. Le capitaine n'a donné aucune directive quant à ce qu'il faut apporter ou laisser ; il ne fait qu'appeler.

Peut-être n'avons-nous pas besoin d'instructions plus précises. En présentant ce conte comme l'image de notre voyage terrestre, al-Kindî l'inscrit au sein d'un argument plus vaste. Cet argument donne moins d'importance à l'idée que ce que nous apprenons à propos de notre fin augmente le confort que nous aurons ici-bas. L'énumération des habitudes que nous devons acquérir pour voyager commodément paraît avoir un ton trop ascétique. Mais il faut étudier de plus près cette insensibilité aux choses extérieures et même à la beauté naturelle dans le monde : l'usage que nous faisons de la liberté totale qui nous est accordée pour nous conduire est déterminant pour savoir si nous atteindrons notre but confortablement ou si nous souffrirons durant le voyage, peut-être au point de périr. Seuls ceux qui refusent sans relâche d'être subjugués par les possessions matérielles arrivent à voyager d'une manière confortable. Même s'ils n'arrivent pas à renoncer totalement à ces possessions, au moins ne sont-ils pas préoccupés par le besoin de les protéger ni épris d'elles au point de les désirer ardemment et donc de devenir tristes ou colériques en les perdant.

Pas plus ce conte et le traité dans lequel il se trouve que le traité consacré à Aristote n'arrivent à fournir d'indication plus explicite sur le but de la vie humaine. Il est pourtant évident que le fait d'ignorer cette fin n'est pas sans rapport avec celui d'élever au premier rang les moyens qui permettent d'y accéder, c'est-à-dire la vertu, et surtout la vertu morale. Il y a plus. Pour autant que la vertu louée dans ce traité ressemble à la modération, elle est présentée de façon à se trouver placée, semble-t-il, devant le courage. En outre, ce qui est nécessaire pour accéder à la vertu politique de justice se trouve indirectement suggéré dans ce conte par la façon dont al-Kindî insiste sur l'injustice perpétrée par ceux qui amassent des possessions.

Mais l'enseignement d'al-Kindî ne va pas plus loin. La leçon fondamentale en est que des habitudes vertueuses nous réconfortent pendant notre « voyage terrestre », elles nous sauvegardent en sorte que nous puissions, pour finir, arriver « au monde vrai » et à notre « patrie », où qu'ils se trouvent. Bien que le traité indique combien nous souffrons en ignorant ce qu'est la sagesse, il ne nous dit rien à propos de cette vertu si essentielle. Al-Kindî ne prend pas non plus la peine de nous expliquer comment nous pouvons agir afin d'améliorer notre condition ou celle de ceux qui nous entourent. Il présente des stratégies qui nous permettent de nous adapter, surtout au niveau individuel, et il accepte l'environnement dans lequel nous vivons comme une donnée fixe – c'est-à-dire comme quelque chose qu'il ne vaut pas la peine d'essayer de changer. Nous apprenons à supporter ce milieu, et même à nous adapter à lui de manière à rendre notre propre vie plus aisée. Un tel conte pourrait au mieux offrir un plaidoyer implicite en faveur de l'éducation du citoyen – en lui enseignant l'importance qu'il y a à diminuer ses possessions.

Pour al-Kindî, les différences entre ce que disent les philosophes et ce que disent les législateurs qui ont reçu une inspiration divine sont plus remarquables que le but commun qui les lie. Ce but ne devient évident que quand on peut saisir le plus grand bien humain visé et par les philosophes et par les messagers législateurs ou prophètes. Autrement dit, ce que représentent les vertus morales de courage, de modération et de justice, et ce qu'est l'objet de la sagesse, rien de cela ne deviendra évident avant que ce bien humain plus grand – le but de la prophétie – ne soit saisi dans toute son étendue. Même s'il faut admettre un désaccord ultime entre la science divine et la philosophie humaine, les deux ont beaucoup en commun.

L'importance qu'al-Kindî accorde au développement personnel et son acceptation résignée du monde autour de lui témoignent de l'importance de ces questions. Il désire surtout harmoniser ce que disent les philosophes grecs païens avec ce que croient les adeptes d'une sagesse qui est nouvelle et apparemment plus à la portée des hommes. Ouvert à la sagesse et aux exemples de l'excellence humaine présentés dans les écrits des philosophes grecs aussi bien que dans la révélation si respectée dans sa propre communauté, al-Kindî a le mérite d'avoir discerné comment les deux se complètent en matière de bien-être individuel. En s'attachant ainsi à toutes ces questions d'excellence indivi-

duelle, al-Kindî indique clairement quelle est la question la plus fondamentale même s'il n'arrive pas à l'aborder directement.

Dès que le rapport entre l'enseignement moral des philosophes arabes médiévaux et leur enseignement politique est compris, on voit à quel point le soupçon qu'avait porté Shlomo Pines sur la « sobriété » de Leo Strauss est peu fondé. Car la façon dont il caractérise la philosophie de Strauss se rapproche plus de la perspective d'un al-Ghazâlî que d'un al-Fârâbî ou d'un Averroès. Le mérite de Strauss, en revanche, est d'avoir pu saisir l'importance que ces deux philosophes surtout, mais aussi Avicenne, à un moindre degré, et même al-Kindî en quelque mesure, ont attachée au but politique de la révélation. Philosophie morale, métaphysique, droit islamique, toute poursuite intellectuelle est ramenée à la politique. Après tout, ces autres arts n'existent que pour permettre à l'art politique d'atteindre son but, le bonheur ultime des citoyens.

Voir dans le prophète un législateur qui ressemble au médecin, mais un médecin qui s'occupe de la santé des âmes, n'est pas nier un Dieu personnel ni renoncer à l'immortalité de l'âme. Tout au contraire, c'est mettre ces questions épineuses dans un contexte plus large – un contexte qui tient compte de la situation humaine et du besoin qu'ont les êtres humains d'une vie en commun où ils soient sains et saufs. L'interprétation philosophique de la prophétie rend les hommes responsables de leurs croyances et de leurs actions. Elle les oblige à réfléchir sur la conduite du prophète et sur les fins de la loi qu'il leur a apportée. Avant al-Fârâbî, nous ne voyons pas les philosophes de la tradition islamique se poser de pareilles questions. Même Avicenne, après al-Fârâbî, a du mal à comprendre la prophétie de cette manière. Mais en dépit des attaques d'un al-Ghazâlî et d'autres théologiens ou juristes contre la philosophie, il y a toujours eu des philosophes qui comprirent le mérite de la démarche inaugurée par al-Fârâbî et de la perspective nouvelle qu'elle donne sur les vertus morales par rapport aux vertus intellectuelles.

C'est ainsi qu'après presque six siècles et demi d'une philosophie dite « orientale » ou « illuminative » (*falsafat al-ishrâq ou ḥikmat al-ishrâq*, voir Corbin, *Histoire*, p. 284-290) et d'un penchant pour le mysticisme, un penseur comme Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1837-1897) a secoué toute la communauté musulmane. Désireux de la faire sortir de ce qu'il caractérisait comme de la somnolence intellectuelle, il l'exhortait à se souvenir de la grandeur et de la hardiesse qui marquaient la pensée d'al-Fârâbî. Avec le puissant et vigoureux Muḥammad 'Abduh (1849-1905) à ses côtés, Jamâl al-Dîn a pu inaugurer une renaissance scientifique et politique de l'Islam dont les échos retentissent jusqu'à nos jours. Que l'on pense, ces jours-ci, au Pakistanais Fazlur Rahman, qui s'est inspiré d'Avicenne, au Marocain Mohammed Abed El Jabri, qui se réfère à Averroès, ou au Soudanais Hasan al-Turabi, qui propose un retour au Coran, les arguments fondamentaux reviennent à ceux examinés plus haut. Al-Ghazâlî semble être de nouveau à la mode, et la pensée d'al-Fârâbî ainsi que celle d'al-Kindî et d'autres philosophes arabes médiévaux sont étudiées attentivement. C'est en un sens tout à fait normal. Étant donné la nature de la controverse : comment pourvoir à la santé spirituelle et matérielle des êtres humains, il serait étonnant que ces arguments disparaissent ou se transforment à moins que la nature humaine elle-même ne disparaisse ou ne se transforme.

● AL-FÂRÂBÎ, *Fuṣul Muntaza'a*, éd. F. M. Najjar, Beyrouth, Dâr al-Mashriq, 1971. — AL-GHAZÂLÎ, *Al-Munqidh min al-Dalâl*, éd. 'A. al H. Muḥammad, Le Caire, Maktabat al-Angl' al-Miṣriyya, 1962 ; *Munqidh min Aḍalâl (Erreur et Délivrance)*, texte arabe et trad. fr., avec introd. et notes, F. Jabre, Beyrouth, UNESCO, 1959. — AL-RÂZÎ (Rhazès), « Abû Bakr Muḥammad ibn Zakarîyâ al-Râzî : The Book of the Philosophic Life », trad. Ch. E. Butterworth, *Interpretation*, 20/3, print. 1993, 227-236. — AVERROÈS, *Averroes on Plato's « Republic »*, trad. R. Lerner, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1974 ; *Averroès, Traité décisif (Façl al-Maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'appendice (Dham'ma)*, trad. L. Gauthier, Alger, Carbonel, 1942 (*Decisive Treatise [Kitâb Faṣl al-Maqâl]*, trad. Ch. E. Butterworth, *in* LERNER R. & MAHDI M. éd., *Medieval Political Philosophy : A Sourcebook*, Glencoe, Free Press, sous presse) ; *Talkhîṣ Kitâb al-Khaṭâba*, éd. A. Badawî, Le Caire, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1960. — AVICENNE, *La Métaphysique du Shifâ'*, trad. G. Anawati, Paris, Vrin, livres I-V, 1978 et livres VI-X, 1985) ; *Fî Aqsâm al-'Ulûm al-'Aqliyyah*, in *Tis' Rasâ'il*, Le Caire, 1908 ; « Les divisions des sciences intellectuelles », trad. G. Anawati, *Mélanges de l'Institut dominicain d'Études orientales*, 13, 1977, p. 323-335. — AL-KINDÎ, *Cinq épîtres*, Paris, Centre d'Histoire des Sciences et des Doctrines, 1976. — MISKAWAYH, *Tahdhîb al-Akhlâq (The Refinement of Character)*, éd. C. K. Zurayk, Beyrouth, American Univ. of Beirut, 1967 (*The Refinement of Character : A Translation from the Arabic of Aḥmad ibn-Muḥammad Miskawayh's Tahdhîb al-Akhlâq*, trad. C. K. Zurayk, Beyrouth, American Univ. of Beirut, 1968) ; *Miskawayh (320/21-420) : Traité d'Éthique (Tahdhîb al-Akhlâq wa Taṭhvr al-'Avrvq*, trad. fr. avec introd. et notes M. Arkoun, Damas, 1969.

► BAYMAN H., *The secret of Islam : Love and law in the religion of ethics*, Berkeley, Calif., North Atlantic Books, 2003. — BUTTERWORTH Ch. E., « Medieval Islamic Philosophy and the Virtue of Ethics », *Arabica*, 34, 1987, p. 222-250 ; « Al-Kindî and the Beginnings of Islamic Political Philosophy », *in* BUTTERWORTH Ch. E. éd., *The Political Aspects of Islamic Philosophy, Essays in Honor of Mushin S. Mahdi*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1992, 11-60. — COOK H., *Forbidding wrong in Islam : An introduction*, New York, Cambridge Univ. Press, 2003. — CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964. — DRUART T.-A., « Al-Kindi's Ethics », *Review of Metaphysics*, 47, déc. 1993, 329-357. — ERNST C. W., *Following Muhammad : Rethinking Islam in the contemporary world*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 2003. — FAKHRY M., *Ethical Theories in Islam*, Leyde, Brill, 2e éd., 1994. —

GAUTHIER L., *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Vrin, 1908 (réimpr., 1983) ; « Scolastique musulmane et scolastique chrétienne », *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 2, 1928, 221-253, 333-365. — HOURANI G. F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, Univ. Press, 1985. — LAZAR L., « L'éducation politique selon Ibn Rochd (Averroès) », *Studia Islamica*, 52, 1980, 135-166. — PINES Sh., « On Leo Strauss », *Independent Journal of Philosophy*, 5/6, 1988, p. 169-171 (trad. A. L. Motzkin de l'article publié d'abord en hébreu dans *Molad*, n. s. 7, 30 [37-38], 1976, 247-248).

Charles BUTTERWORTH

→ *Aristote ; Direction de conscience ; Ghazâlî ; Maïmonide ; Moyen Âge ; Platon ; Strauss.*

J

JALOUSIE → Envie

JAMES William → Pragmatisme

JANKÉLÉVITCH Vladimir, 1903-1985

Vladimir Jankélévitch est le deuxième des trois enfants du Dr Samuel Jankélévitch, médecin originaire d'Odessa, installé à Bourges en 1895, et qui passait ses heures de loisirs à lire et à traduire du russe, de l'anglais, de l'italien et de l'allemand. On lui doit, entre autres, les traductions longtemps uniques d'ouvrages de Croce, Berdiaev, Schelling, Hegel et Freud. Vladimir Jankélévitch est né à Bourges le 31 août 1903. Normalien en 1922, il fait paraître en 1925 un long article, « Georg Simmel, philosophe de la vie », dans la *Revue de métaphysique et de morale.* Agrégé en 1926, il enseigne à l'Institut français de Prague de 1927 à 1932. C'est en 1931 que paraît son *Bergson,* précédé d'une lettre-préface de Bergson lui-même, avec qui il entretient d'ailleurs une correspondance suivie. Il soutient en 1933 ses deux thèses de doctorat, la principale sur la dernière philosophie de Schelling, et la complémentaire sur la « mauvaise conscience ». De 1932 à 1939, il enseigne successivement aux lycées de Caen et de Lyon, puis aux facultés de Besançon, de Toulouse et de Lille, laissant déjà à ses élèves de ce temps-là le souvenir d'un philosophe passionné, éblouissant de verve et d'improvisation étayées d'une profonde connaissance de la langue et de la littérature grecques. 1936 voit la publication de *L'Ironie,* et en 1938 paraît *Gabriel Fauré et ses mélodies.* S'ouvrent alors, déjà largement, les trois domaines de réflexion qu'il parcourera désormais inlassablement : la philosophie première, la philosophie morale et la musique.

Mobilisé en septembre 1939, blessé en juin 1940, il apprend à l'hôpital de Marmande sa révocation de l'Enseignement public, « pour n'avoir pas possédé la nationalité française à titre originaire ». Bientôt, le statut des juifs promulgué par Vichy achèvera de le pousser dans la clandestinité. Réfugié à Toulouse, il participe activement à la Résistance. Sa vie entière sera indiciblement marquée par l'horreur nazie, dont il ne cessera de porter la mémoire. À la Libération, il est nommé directeur des émissions musicales de la Radiodiffusion nationale, centrée alors à Toulouse. En 1949 il publie le *Traité des vertus,* et se voit nommé en 1951 professeur à la Sorbonne, où il enseignera plus de vingt-cinq ans. D'autres ouvrages fondamentaux se succèdent régulièrement alors, dont *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* (1957), *La Musique et l'Ineffable* (1961), *La Mort* (1966), *Pardonner ?* (1971), *L'Irréversible et la Nostalgie* (1974), *Le Paradoxe de la Morale* (1981). Sa personnalité unique influence des générations d'étudiants, sans qu'aucun système ne leur soit cependant transmis, mais plutôt une certaine façon « paradoxologique » de penser les infinies manières d'être, et un primat moral indéfectiblement affirmé du « faire » sur le « dire ».

Vladimir Jankélévitch est mort à Paris, quai aux Fleurs, le 6 juin 1985.

Vie et tragédie de la culture

Le mouvement de la pensée morale de Vladimir Jankélévitch semble avoir été initialement orienté à partir de deux impressions puissantes et premières : la « vie » telle que Bergson la présente, et la « tragédie de la culture » par où Georg Simmel entend prolonger, mais aussi transformer et même bouleverser l'intuition bergsonienne. De même que la conscience existe tout entière dans la durée, de même la conscience morale ne peut que faire l'épreuve de cette temporalité ; or celle-ci implique deux aspects indissociables : l'épaisseur d'une continuation qui attache l'homme à son passé, et aux raisons antécédentes, et puis la pointe d'un moment créatif qui l'en libère, où chacun peut faire ce qu'il y a à faire. La préoccupation essentiellement morale de Jankélévitch l'amène alors à

s'approcher au plus près de ce moment créatif, jusqu'à n'y rechercher que l'instant fugitif de l'intention bonne et de l'acte sincère. Là, la création ne se donne plus comme « évolution » créatrice, mais bien mystérieusement comme création *ex nihilo*, dans le vide de toute préexistence et le presque-rien de l'effectuation, un presque-rien où cependant se joue un sens ultime, et même absolument toute la moralité de la vie morale. La philosophie morale de Jankélévitch est entièrement tendue de cette philosophie première, laquelle fera dire d'elle : « Jankélévitch, c'est Bergson plus zéro, un zéro qui change tout » (Jean Wahl).

Mais de là, c'est vers la condition tragique de la conscience que cette réflexion oriente ses analyses. Le jeune Jankélévitch avait été très frappé par ce principe de la pensée simmelienne que le « drame de la culture spirituelle » consiste précisément en ceci que la négation de la vie est inhérente à la vie même. Jankélévitch nommera « Alternative » cette fatalité dialectique à l'œuvre dans l'expérience morale, sorte de malédiction d'une conscience portée si facilement à la confusion, à la bonne conscience, à l'équivoque, aux délicieux embrouillages, mais aussi aux pâteuses complaisances où s'enlise trop vite un esprit parfois pur, mais pur fugitivement. L'aspiration à bien faire respire dans l'élément de ce drame, parmi les imminences de la mauvaise volonté et de la mauvaise foi, au seuil d'une tentation bavarde et intérieure à laquelle cependant l'innocence saura ne pas prêter l'oreille, transformant ainsi – comme surnaturellement – les tragédies complexes de l'Alternative en existence simplement sérieuse. Reste que cette ambiguïté constitutionnelle appelle à une méthode « paradoxologique » d'examen. Car l'aspiration aux vertus ne cesse d'avoir pour organes ses propres obstacles ; et c'est l'insuffisance même de la condition humaine qui la rend métempiriquement capable de moralité, quand tiraillé entre les extrêmes, creusé de lacunes, de possibles, empêtré dans les rapports ambigus de son être et de sa vocation, un homme peut finalement faire ce qu'il veut.

Bien et amour

Mais que vouloir ? La réponse des moralistes est claire et confuse : c'est le Bien qu'on doit vouloir, et qu'il faut faire. Jankélévitch nomme « quodditative » cette effectivité claire du cogito moral, dont la quiddité – le contenu, l'essence – semble cependant poser problème. Car quelle est donc la nature de ce Bien que je dois faire, comme tout le monde, et même séance tenante ? Se demander cela peut paraître intelligent, et pourtant il suffit de rencontrer quelqu'un de « bienfaisant » pour reconnaître dans ses actes ce je-ne-sais-quoi qui rend notre embarras tout bonnement déplacé. Faire le bien n'est pas la solution d'un problème, mais l'évidence pure et simple, manifeste quand on le fait : en éthique, matière et manière ne sont qu'un.

Cette unité de l'acte et du sens, dont s'inspire l'intention bienveillante, c'est l'amour qui la commence et la commande indéfectiblement. À l'instar du « désintéressement » chez Fénelon, ou de la « pureté du cœur » suivant Kierkegaard, Jankélévitch montre ainsi l'amour conduire le sujet à substituer sans défaillance l'action à la question, à renoncer sans problème à lui-même, quand l'autre qu'il aime, l'autre en personne évacue de sa présence unique tout doute quant au contenu du Bien, toute interrogation subitement oiseuse : quand, où, dans quelle mesure... Ces questions d'apparence déterminante – et dont se parent maints prétendants à l'absolutisme vertueux – trahissent le plus souvent les intentions confusionnistes et permissives. Ainsi, contre l'horreur nazie – Jankélévitch ne cessa, sa vie durant, d'en garder la mémoire – résister devait aller de soi, sauf pour les complices et leurs intellectuels qui couvrent, par d'interminables ratiocinations, l'ignominie et les lâches démissions. De sorte que plus généralement, s'il leur manque l'amour, qui fait la vertu des vertus, celles-ci deviennent facilement les masques de l'hypocrisie : alors la vérité ne montre que sécheresse ou bien indifférence, tandis que la justice sans charité n'est plus que radotage. Refusant tout cela, face aux intentions malveillantes ou haineuses qui font tout le « Mal », s'insurge la volonté simple et bonne et nouvellement innocente : comme dans un état de grâce, la pneumatique sincérité sait faire que se dissolvent en un instant les contradictions distendues par l'Alternative, et exacerbées par la méchanceté.

La philosophie morale de Vladimir Jankélévitch s'approche inlassablement vers, et s'efface à tout propos devant ce geste mystérieux qui fait le bien, qui sait chaque fois le faire, sans toutefois expliquer tout à fait pourquoi.

● Œuvres de V. Jankélévitch : *Henri Bergson*, Paris, PUF, 2ᵉ éd., 1959. — *La Mauvaise Conscience*, Paris, PUF, 2ᵉ éd., 1951. — *L'Ironie*, Paris, Flammarion, 2ᵉ éd., 1964. — *L'Alternative*, Paris, Alcan, 1938. — *Philosophie première*, Paris, PUF, 1954. — *L'Austérité et la Vie morale*, Paris, Flammarion, 1956. — *Le Pur et l'Impur*, Paris, Flammarion, 1960. — *L'Aventure, l'Ennui et le Sérieux*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963. — *La Mort*, Paris, Flammarion, 1966. — *Le Pardon*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967. — *Traité des vertus*, éd. entièrement remaniée, Paris, Bordas/Mouton, 2ᵉ éd., 1968-1972. — *L'Irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974. — *Quelque part dans l'inachevé* (en coll. avec B. Berlowitz), Paris, Gallimard, 1978. — *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Paris, Le Seuil, 2ᵉ éd., 1980. — *Sources*, Paris, Le Seuil, 1984. — *Le Paradoxe de la morale*, Paris, Le Seuil, 1981. — *L'Imprescriptible*, Paris, Le Seuil, 2ᵉ éd., 1986. — *Premières et dernières pages*, Paris, Le Seuil, 1994.

► BARTHÉLEMY M., « Le Traité des vertus de V. Jankélévitch », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1951. — JERPHAGNON L., *Jankélévitch ou De l'effectivité*, Paris, Seghers, 1969. — MONTMOLLIN I. DE, *La Philosophie de Vladimir Jankélévitch : sources, sens, enjeux*, Paris, PUF, 2000. — VIZZARDELLI S., *Battere il tempo : estetica e*

metafisica in Vladimir Jankélévitch, Macerata, Quodlibet, 2003. — WAHL J., « La philosophie première de V. Jankélévitch », *Revue de métaphysique et de morale*, 1955. — Coll. : *Écrits pour Vladimir Jankélévitch*, Paris, Flammarion, 1978. — « Vladimir Jankélévitch », *Critique*, 500-501, Paris, Minuit, 1978.

Pierre-Michel KLEIN

→ *Amour ; Bergson ; Respect.*

JANSÉNISME

Pierre Nicole et le jansénisme français

Les hasards de l'histoire des idées et de la réception des œuvres ont fait de Pierre Nicole (1625-1695) un des représentants les plus en vue de la morale « janséniste ». Son célèbre *Traité de la comédie* (1667) est présenté par un éditeur moderne comme « un comprimé de la morale janséniste [...] l'initiation la plus aisée et la plus directe à la connaissance de l'esprit janséniste » (éd. G. Couton, 1961, 10). Or celui en qui nous nous plaisons ainsi aujourd'hui à voir un esprit symptomatique de Port-Royal est, par beaucoup d'aspects, un déviant. On trouve dans son œuvre morale les thèmes et les accents habituels du rigorisme, mais sa pensée vaut tout autant par la mise en cause, plus ou moins assumée, de la stricte orthodoxie de son camp. Peut-être est-ce une caractéristique de ce groupe hétérogène et à la douteuse identité qu'est Port-Royal, qu'aucun de ses membres avérés, quand on le considère pour lui-même, n'illustre une satisfaisante orthodoxie : Port-Royal est un groupe d'individus dont aucun n'exprime vraiment les idées et les valeurs de Port-Royal.

La complexité et la richesse des positions de Nicole sont bien résumées par le titre d'une des rares études synthétiques qui lui aient été consacrées, *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist* (James, 1972) : les deux qualités de janséniste et d'humaniste sont dans un rapport de tension, qui confine souvent à l'incompatibilité. La considération des œuvres morales de Nicole offre ainsi un double bénéfice : sous une forme particulièrement accessible (la succession de brefs traités qui composent les *Essais de morale*), elles présentent dans des développements concrets et très variés une doctrine morale significative de Port-Royal ; elles témoignent en même temps avec une grande honnêteté des difficultés, voire des apories, que le jansénisme français devait fatalement affronter sur le plan de la morale.

Les risques moraux de la grâce efficace

Pierre Nicole, quelles que soient l'ampleur et la diversité des tâches intellectuelles qu'il ait assumées au sein de Port-Royal, peut être tenu fondamentalement pour un moraliste. Poussé par les circonstances à intervenir dans une polémique qui lui est étrangère, il travaille à établir – sur la question de la grâce – des positions théologiques qui en définitive l'embarrassent. Ses sympathies, tant humaines que religieuses, le font appartenir à un camp dont il ne partage pas la pugnacité, ni même toujours la sensibilité. Il n'est que de remarquer la fermeté de ses positions antimystiques, en face d'une communauté religieuse qui témoigne à l'égard de la mystique d'une réserve parfois moindre (l'affaire du chapelet secret de la mère Agnès en donne une preuve, antérieure certes à sa période d'activité, mais symptomatique). Quand, avec la Paix de l'Église (1668-1679), le répit laissé à Port-Royal rend à Nicole, comme aux autres solitaires, la liberté de donner cours à ses propres préoccupations, c'est tout naturellement vers la morale qu'il se tourne. On perçoit alors nettement son souci dominant, qui est de diriger aussi fermement et concrètement que possible des consciences, d'orienter des *comportements*, s'opposant avec constance à tout ce qui pourrait contribuer à une passivité spirituelle. Dans cette hostilité essentielle, dans ce volontarisme pragmatique, réside peut-être la raison profonde des diverses controverses qu'il a soutenues, jusque dans des domaines en apparence étrangers au champ moral : sa lutte contre la mystique de l'anéantissement et tous ses avatars spirituels ; le débat sur la grâce générale, qui l'oppose dans ses dernières années à Arnauld et à la plupart des jansénistes.

À le caractériser schématiquement, le point central de l'augustinisme au XVIIe s. réside dans l'insistance sur le péché originel, c'est-à-dire sur l'existence en l'homme d'un *figmentum malum* (Pascal, *Pensées*, 244, éd. Sellier), d'une conformation mauvaise, qui conditionne non seulement les actes, mais la conscience que l'on en a, la volonté elle-même et les sentiments en général. Emblématique, pour le moraliste augustinien, est la longue lutte entre l'évêque d'Hippone et le moine Pélage, qui minimisait les suites du péché originel et niait en l'homme la nécessité de la grâce. Face à l'optimisme néo-stoïcien de ceux qui font confiance à l'homme pour mettre ses actes en conformité avec des valeurs librement adoptées, les disciples de saint Augustin observent les pesanteurs, la mauvaise foi, la compulsion perverse (et devenue naturelle) qui poussent chacun à s'opposer à son propre bonheur. Il en résulte une tonalité noire, aisément reconnaissable, des textes classiques imprégnés d'augustinisme, une présentation volontiers pessimiste des rapports entre les hommes.

Mais au sein de ce vaste massif augustinien, les jansénistes se distinguent par une implacable rigueur, et la systématicité des conséquences théologiques qu'ils tirent de l'anthropologie commune. L'homme, selon eux, ne saurait échapper à sa déchéance structurelle sans une grâce efficace, c'est-à-dire une puissance qui détermine infailliblement à agir la volonté (sans pourtant violenter le libre arbitre). La contradiction n'est qu'apparente :

dans un état où la volonté est mauvaise et l'homme intimement soumis à cette volonté, toute conversion miraculeuse du désir a fatalement pour conséquence de modifier le comportement. L'homme déchu poursuit ce qui exerce sur lui une délectation, et la délectation la plus forte (la *delectatio victrix*) ne peut que l'entraîner. Dans ces conditions, la grâce, en substituant à la délectation pour le péché une délectation pour la volonté divine, sans exercer aucune contrainte, est assurée de son effet. L'homme étant ce qu'il est, la grâce ne peut être qu'efficace. Cette conception de la grâce et de son action sur l'homme caractérise une certaine forme d'augustinisme au XVII[e] s., celui des jansénistes. Il reste qu'on peut être fervent augustinien, comme le père Senault de l'Oratoire, et ne croire qu'en une grâce suffisante qui, par elle-même, donne tout pouvoir d'échapper aux conséquences du péché, mais est mise en œuvre (si elle l'est) par l'homme, selon son libre arbitre.

Nicole moraliste discerne avec une particulière acuité les effets pervers, sur le plan de la morale, d'une théologie de la grâce efficace faite d'augustinisme strict. Si la grâce divine est totalement efficace et que rien en dehors d'elle n'a d'efficacité, s'il est vrai que « l'on peut tout avec Dieu et l'on ne peut rien sans Dieu » (*Des diverses manières dont on tente Dieu*, 3), la conséquence logique n'est-elle pas de congédier tout effort humain ? Pourquoi lutter, se mettre en disposition de vivre chrétiennement, si l'intervention divine est péremptoire, en quelque condition qu'elle se fasse ? Le rigorisme janséniste se voit ainsi paradoxalement accusé d'être une école de vice. Le paradoxe se décompose d'ailleurs en deux arguments, constamment opposés à Port-Royal. Les exigences morales (et religieuses) des jansénistes seraient tellement outrées, qu'elles passent les capacités humaines et découragent au bout du compte les efforts même élémentaires. Les véritables menaces de relâchement moral ne viendraient donc pas de la prédication jésuite, soucieuse de s'adapter aux fidèles, mais de ceux qui ne tiennent pas compte des possibilités humaines. Certes, ils renvoient l'homme à la grâce, mais – et c'est le deuxième pan de l'attaque – à une grâce dont ils donnent une définition telle, que cela revient à la raréfier, et à la mettre hors d'atteinte de la grande majorité. Derrière une façade de sévérité intraitable, les préceptes jansénistes n'aboutiraient qu'à démoraliser et déresponsabiliser.

Un des objectifs majeurs de Nicole sera donc de détruire cette impression de discordance et d'arracher l'homme à la paresse et au désespoir auxquels une interprétation sommaire de la théologie de Port-Royal semble le vouer inéluctablement. Les considérations, tant pratiques que psychologiques, sur la civilité et le lien social, sur l'universel et légitime besoin de paix, sur l'incapacité de chacun à connaître la valeur de ses actes, qui sont autant de thèmes majeurs de Nicole, ont pour but ultime de légitimer et de fonder un discours moral en théologie janséniste. L'homme est certes absolument dépendant de l'aide divine (et d'une aide qu'il ne lui appartient aucunement d'obtenir), mais il ne doit pas mettre Dieu en demeure de se manifester, d'intervenir par un coup de force dans l'ordre du quotidien – ce serait, selon la terminologie nicolienne, « tenter Dieu ». La conscience de la grâce divine lui fait donc nécessairement défaut, quand bien même il en bénéficierait. Cette grâce efficace, qui seule peut rendre un acte moral, est aussi indispensable qu'imperceptible : on ne saurait en faire l'expérience. L'existence doit donc se dérouler dans une ignorance insoluble de ce qui en constitue l'authentique valeur. Nicole se trouve alors fondé à préconiser un comportement que justifieraient des bénéfices relatifs et temporaires : l'harmonie sociale, la paix intérieure – une morale pour ainsi dire laïque, puisqu'aucune valeur religieuse ne la garantit, mais qui rejoint précisément, par une coïncidence que les *Essais de morale* ne se lassent pas d'admirer, les préceptes de l'Évangile.

La société et le salut

Antoine Le Maistre, brillant avocat, s'était retiré du monde de façon retentissante en 1637, pour manifester sa conviction que les exigences chrétiennes ne peuvent être pleinement respectées au sein de la société. À son exemple, Nicole, « solitaire » de Port-Royal, exalte le modèle monastique, dont il tend à faire un idéal universel ou au moins un point de référence moral pour orienter la vie quotidienne. L'acte authentiquement moral n'est envisageable que dans la retraite. La solitude et le silence du monastère écartent dans une certaine mesure la confusion entre l'amour-propre et la charité, qui ailleurs jette le doute sur toutes les actions, quelle que soit leur apparence de vertu. Le religieux soumis à une règle se trouve en outre dans les conditions les meilleures pour échapper à la tyrannie de sa fantaisie, pour mener « une vie égale et uniforme », placé dans l'incapacité d'agir « par cupidité », ni de « se conduire par sa volonté et par son caprice ». « L'obéissance des religieux est plutôt une facilité que les saints ont trouvée pour observer la loi de Dieu, qu'une nouvelle sévérité qu'ils aient ajoutée à l'Évangile » (*De la soumission à la volonté de Dieu*, I, 8). Chacun gagnerait donc à se mettre fictivement dans la situation de retraite et d'obéissance, dans la distance au monde qui est celle d'un monastère. La vie dans le siècle est un pis-aller, lourd de menaces, auquel il faut bien se résigner, puisque la retraite religieuse ne peut être le lot universel, que « tout le monde ne peut pas jouir de ce bien » (*De la connaissance de soi-même*, II,10). À l'inverse de Montaigne que sa religion conduit à exalter une jouissance chrétienne du monde, l'idéal au regard duquel Nicole évalue la moralité des actes est bien un idéal de détachement : « Moins nous avons de part aux choses, et

plus nous avons sujet de croire que c'est Dieu que nous suivons en les faisant » (*De la soumission,* I, 8).

En cela, Nicole se fait le fidèle interprète des valeurs semi-monastiques respectées et célébrées dans le « désert » de Port-Royal. L'originalité des *Essais de morale*, qui ne va pas d'ailleurs sans une certaine difficulté de cohérence, tient à l'importance qu'ils accordent cependant à la dimension sociale de l'homme. Ce n'est pas que Nicole propose de la vie en société une image très édifiante et *a priori* bien distincte du fond de pessimisme qui a cours dans son milieu. Il reprend les critiques et les moqueries pascaliennes sur l'organisation politique, sur la hiérarchie sociale, marquées par la méconnaissance des mérites et par l'arbitraire. La soumission à une autorité infondée, à une organisation injuste, n'est cependant pas mise en cause, mais exigée au contraire comme une punition, justement imposée par Dieu après la chute. L'ordre social est un ordre pénal, légitimé en tant que tel.

L'homme se trouve au demeurant dans une situation de dépendance affective à l'égard de ses congénères. Non seulement « on n'aime à être haï de personne » (*De la connaissance de soi-même*, I, 5), mais on éprouve le besoin existentiel d'être soutenu, dans l'image favorable que l'on construit de soi-même, par le portrait de complaisance que notre prochain accepte de nous renvoyer. « C'est le fondement de la civilité humaine, qui n'est qu'une espèce de commerce d'amour-propre, dans lequel on tâche d'attirer l'amour des autres, en leur témoignant soi-même de l'affection. Ces témoignages d'affection sont d'ordinaire faux et excessifs » (*De la civilité chrétienne*, 1). La dépendance affective est bien entendu doublée d'une solidarité matérielle, que Nicole ne sous-estime aucunement. « Les hommes sont liés entre eux par une infinité de besoins, qui les obligent par nécessité de vivre en société » (*Des moyens de conserver la paix avec les hommes*, I, 15). Quand il quitte le terrain des abstractions morales et considère la réalité de l'existence humaine, Nicole n'envisage à aucun moment qu'on puisse faire de la retraite dans le « désert » autre chose qu'un modèle spirituel. Même si cette légitimation du lien social manque de noblesse, elle constitue dans un premier temps une résignation réaliste qui tranche déjà sur la condamnation des jansénistes les plus intransigeants.

Si le lien social repose structurellement et à l'origine sur une rencontre d'intérêts égoïstes, un « commerce d'amour-propre », il est aussi utilisable à des fins de progression morale. Les contraintes de la civilité, auxquelles Nicole est très sensible, ont été portées au cours du XVIIe s. à des raffinements inouïs de subtilité, jusqu'à devenir cet idéal social, quasi inaccessible, de l'*honnêteté,* que les théoriciens classiques se sont plu à prôner. L'honnête homme a compris qu'il gagnait égoïstement à un comportement altruiste et que, dans le succès social qu'il remportait, il trouvait un bénéfice bien supérieur aux sacrifices qu'il avait dû consentir. Le désir de satisfaire l'autre, d'obtenir son amour par la dissimulation systématique de ses propres pulsions égocentriques, demande une ascèse individuelle qui s'apparente aux exigences chrétiennes. Là où Pascal avait tendance à voir essentiellement une imposture, séduisante certes, et admirable, mais moralement dépourvue de toute valeur, Nicole voit d'abord un exercice spirituel, un moyen de progresser vers un idéal de véritable charité, une intervention pédagogique de la miséricorde divine. « La charité est faible dans certaines âmes, et dans cet état de faiblesse elle serait facilement éteinte par les tentations violentes, si Dieu ne permettait que ces tentations fussent affaiblies et comme contrepesées par de certains motifs humains qui en arrêtent l'effort, et qui donnent moyen à l'âme de suivre l'instinct de la grâce » (*De la charité et de l'amour-propre*, 13). La civilité rencontre l'idéal chrétien et permet, quoique dans un but différent et moralement contestable, de soutenir les efforts vers la charité. Nous parlerions aujourd'hui d'une alliance objective.

Il ne faudrait que déplacer légèrement l'intention de nos actes pour que, sans changer pour ainsi dire de comportement, nous en fassions une parfaite manifestation de l'idéal évangélique. C'est ce que Nicole entend par la notion de « civilité chrétienne ». Il procède en deux temps : il christianise d'abord un comportement social en en transposant la fonction initiale (rechercher la civilité non plus pour des motifs de rentabilité sociale, mais par souci charitable). Mais c'est pour constater aussitôt que ce déplacement a un effet supplémentaire inespéré. « Ces mêmes offices de civilité pratiqués [...] par des vues de charité peuvent devenir un exercice continuel de vertu, et ils produisent même plus certainement par ce moyen cet effet temporel que l'on y recherche ordinairement, qui est de gagner l'affection de ceux à qui on les rend » (*Traité de l'éducation d'un prince,* 25). Autrement dit, devenue chrétienne, la civilité remplit de façon plus satisfaisante sa fonction d'origine, purement mondaine. Nicole touche ici à une loi générale, qui est sa conclusion essentielle, et une des marques les plus notables de son optimisme humaniste : l'existence d'une convergence entre les exigences laïques (mondaines) et les préceptes du christianisme. « Les lois de Dieu sont si justes et si saintes, qu'il n'y a point de voie plus propre pour attirer l'admiration des hommes, que de pratiquer la vertu chrétienne d'une manière haute et héroïque ; et que les qualités et les actions qui déplaisent davantage à Dieu, comme l'insolence, l'orgueil, l'injustice, l'emportement, sont aussi celles qui attirent le plus le mépris et l'aversion des hommes » (*ibid.*, I, 26).

L'attention à la loi de Dieu se traduit donc par une meilleure sociabilité. Conscient de la perversion de sa volonté, soucieux de lutter contre son

amour-propre, un vrai chrétien, pour Nicole, est amené logiquement à manifester les qualités d'un honnête homme : il cherche dans la conversation à contribuer au divertissement de la compagnie, il souffre les importunités, évite de choquer inutilement. Contrairement aux accusations d'un Léonard de Marandé, qui dénonce le caractère « asocial » du jansénisme (*Inconvénients d'État procédant du jansénisme*, 1654), Nicole soutient que le christianisme, sous la forme rigoriste que lui donne Port-Royal, non seulement est compatible avec la civilité, mais même qu'il n'est pas pensable sans la civilité.

Poussée jusqu'à ses dernières conséquences, cette convergence objective entre l'Évangile et les valeurs du monde aboutit à un plein paradoxe, dont Nicole développe sans réticence les troublantes implications. Les seules actions d'un véritable honnête homme ne permettent pas de le distinguer d'un chrétien. C'est qu'en réalité, l'amour-propre et la charité, malgré leur opposition essentielle, sont parfaitement identiques dans leurs manifestations. Si au lieu de cet amour-propre sommaire, cet égoïsme spontané et inconséquent, on parvenait à convaincre le monde d'obéir aux préceptes d'un amour-propre éclairé, on constaterait qu'en l'absence même de tout idéal religieux, la société ressemblerait extérieurement à une « république de saints ». Dans le *Traité de la charité et de l'amour-propre*, Nicole énumère ainsi tous les comportements socialement vertueux auxquels le souci exclusif de son intérêt propre doit conduire chacun : patience dans les injures, bienfaisance, discrétion dans les bienfaits rendus, reconnaissance, fidélité... Il n'est aucune qualité morale que l'amour-propre ne gagne pas finalement à adopter. Sans en avoir pleinement conscience, Nicole, qui veut à la fois établir la puissance civilisatrice du christianisme et prôner un certain idéal de vie communautaire, jette les bases d'une approche délibérément amorale et technique du fonctionnement social, laquelle se développera ultérieurement sous le nom d'utilitarisme.

L'impossible connaissance de soi

La coïncidence entre l'amour-propre éclairé et la charité donne au moraliste une prise particulièrement efficace pour éduquer les hommes et civiliser la société. Le Prince lui-même, qui n'est pas nécessairement très réceptif au discours chrétien, entend les arguments de son propre intérêt et peut au moins être amené à contrefaire un monarque chrétien, à se damner certes, mais en honnête homme, pour reprendre la moqueuse appréciation de Pascal. Il reste cependant que « c'est toujours une grande folie que de se damner » comme le rappelle Pascal en conclusion de ses trois *Discours sur la condition des grands* – incorporés par Nicole à son deuxième volume des *Essais de morale*. Le souci ultime d'un moraliste d'ailleurs, au XVIIe s., n'est pas technique, mais de prendre parti sur la valeur morale intrinsèque d'un acte. Et sur ce point, la satisfaction initiale laisse place à l'inquiétude. Comment évaluer un acte, si de sources aussi diamétralement opposées que la charité fraternelle et l'intérêt égoïste peuvent jaillir des comportements identiques ? Nicole rejoint là le grand courant antihumaniste, largement illustré à son siècle, notamment par La Rochefoucauld dans ses *Maximes*, ou, dans une perspective plus explicitement religieuse, par Jacques Esprit (*La Fausseté des vertus humaines*, 1677-1678). Un acte en lui-même, quelle que soit son apparence vertueuse et le bien qui l'a suivi, est insolublement ambigu ; il dépend, quant à sa valeur morale, d'une intention profonde, que nul juge extérieur – sinon le Juge, Dieu lui-même – n'est en mesure de discerner. L'argument, appuyé sur l'autorité de saint Augustin, a pour effet marginal de jeter le doute sur la vertu des païens, dont les hauts faits, accomplis sans la grâce de Jésus-Christ, perdent ainsi une bonne part de leur prestige.

L'amour-propre, qui est en l'homme déchu le principe essentiel de la plupart des actions, obéit selon Nicole à trois motifs principaux : la crainte, l'intérêt, la recherche de l'amour. S'ils donnent tous trois naissance à des actions qui peuvent passer pour charitables, on a généralement conscience soi-même de ce que l'on fait par crainte ou par intérêt. Ce sont des motivations suffisamment grossières pour que celui qui leur obéit ne l'ignore pas. Mais la troisième cause est une « inclination subtile et étendue », qui trompe l'acteur aussi bien que les spectateurs : elle est presque impossible à différencier de la charité. L'ambiguïté morale s'étend ainsi à celui qui dispose théoriquement de la meilleure connaissance des motivations profondes, au sujet lui-même. « Nous avons si peu de lumière pour pénétrer le fond de notre cœur, que nous ne distinguons point avec certitude par quel principe nous agissons, et si c'est par cupidité ou par charité. [...] On peut désirer par amour-propre d'être délivré de l'amour-propre, comme l'on peut souhaiter l'humilité par orgueil. Il se fait un cercle infini de retours sur retours, de réflexions sur réflexions dans ces actions de l'âme, et il y a toujours en nous un certain fond, et une certaine racine qui nous demeure inconnue durant toute notre vie » (*Des diverses manières dont on tente Dieu*, 5).

Cette inaptitude de l'homme à porter un jugement moral sur ses propres actes est un des éléments majeurs de la doctrine de Nicole. Elle institue comme une dépossession morale, dont Nicole s'emploie en permanence à faire éprouver l'angoissante sensation. Chaque homme porte en soi une part qui lui échappe – humiliante incompétence, qui le force à s'en remettre à Dieu, qui n'est pas cependant sans produire aussi quelque soulagement. L'inconscience rend tolérable le péché, ce *figmentum malum* dont nous ne pourrions supporter le sentiment ; elle écarte le désespoir et permet plus aisément de croire en la miséricorde de Dieu.

Le juste quant à lui, s'il se savait tel, courrait le risque de s'enorgueillir, de trouver dans sa droiture un motif égoïste de jouissance et d'en perdre ainsi le bénéfice moral. L'homme est trop faible pour faire face à une exacte et pleine conscience de soi. Il est donc finalement bénéfique, quoique pénible, qu'il en soit incapable. Le théologien vient à la rescousse du moraliste, dont il relativise la défaite et l'impuissance : il sait faire de nécessité vertu.

Toujours est-il que la lucidité est un but chimérique. Il s'agira dorénavant pour le moraliste non pas d'éclairer l'homme sur ses motivations intimes, mais de lui faire prendre concrètement la mesure de son ignorance, de l'introduire à une nouvelle perception de soi. Nicole tente de le faire en mettant en évidence certains phénomènes psychologiques, des mécanismes avant lui inaperçus, dont la découverte ébauche une élémentaire théorie de l'inconscient. Par une reconstruction intellectuelle naïve, nous croyons pouvoir justifier nos décisions. Mais le travail réel de délibération se fait à un niveau très intime de notre être, le choix d'agir de telle ou telle façon dépend de ce que Nicole baptise du nom de « pensées imperceptibles », arguments d'autant plus puissants que nous n'en avons pas conscience. Le mécanisme par lequel notre amour-propre est conduit à adopter les gestes de la charité fraternelle nous demeure ainsi le plus souvent opaque ; il ne prend pas le tour d'une pensée distincte, mais relève d'une stratégie inconsciente, de quelques pulsions élémentaires de l'ordre du réflexe. Rien d'étonnant à ce que nous soyons surpris de la pessimiste reconstruction du moraliste : nous ne percevons pas les calculs subtils par lesquels nous adaptons exactement notre comportement à l'attente d'autrui, dans le seul but d'en tirer les avantages prévisibles. L'analyse préalable qui dégrade moralement notre acte – tout en lui assurant son efficacité – nous reste, dans ses grandes lignes, secrète. Il en va de même pour les dangers de la comédie et du roman. Nicole attaque le théâtre avec une vigueur qui peut sembler excessive : quel risque moral la simple représentation d'une passion condamnable ferait-elle courir à une âme forte et ferme dans ses convictions ? Aussi n'est-ce pas si brutalement que se manifestent les effets pervers de la comédie, mais à travers des images latentes, dont on s'imprègne à son insu et qui modifient de façon subreptice nos penchants. Nouvel exemple de cette vie spirituelle imperceptible, de cette officine secrète où s'élaborent les véritables causes de nos actes.

L'emprise de ce que nous appellerions aujourd'hui « l'inconscient » n'est pas cependant évoquée par Nicole d'une manière exclusivement négative, comme le lieu d'une perte de maîtrise du sujet. Nous sont imperceptibles en effet des pulsions fondamentales, qui déterminent la volonté, mais aussi un certain savoir qui inspire notre raison, sans que nous ayons jamais eu à l'acquérir, une intuition notamment de la loi naturelle. Tout homme est ainsi mis en possession, sans en avoir conscience, d'instruments intellectuels qui le dotent d'un certain sens moral, et qui – si la volonté n'était, par la chute, prédisposée au mal – suffiraient à orienter vertueusement ses actes. « L'inconscient pour Nicole est le royaume non seulement de l'amour-propre, mais à certains égards aussi de la grâce, et particulièrement de la grâce générale » (James, 167).

La fonction du moraliste

L'auteur des *Essais de morale* se plaît à donner de la société humaine l'image d'un monde flou, où règne l'ambivalence généralisée. Aucune règle ne peut être énoncée, dont la validité serait suffisamment large et solide. Est-il question, par exemple, de déterminer les lectures utiles à la formation d'un jeune esprit ? Cet examen technique, à laquelle Nicole pédagogue se livre avec une visible complaisance, bute finalement sur l'indétermination habituelle : « Les plus utiles instructions nous peuvent être un sujet de vanité, et même d'erreur, par la fausse application que nous en pouvons faire » (*De la manière d'étudier chrétiennement*, 10). Il ne reste donc qu'à agir humblement, sans garantie aucune : à mettre en place un cadre qui semble compatible avec l'inscription de la grâce, mais sans pouvoir la susciter et sans même pouvoir la reconnaître le cas échéant.

Étant posés cette humilité et même ce défaitisme méthodologique de principe, le moraliste ne renonce pas à intervenir dans la cité. Il est frappant à cet égard que Nicole, l'un des principaux professeurs des « Petites Écoles », partage avec un grand nombre d'hommes de Port-Royal le souci de la pédagogie – à une époque, qui plus est, où de telles préoccupations ne passaient pas toujours pour essentielles. Le *Traité de l'éducation d'un prince*, qui est le germe de l'ensemble des *Essais de morale*, élargit le propos indiqué par le titre pour aborder des questions générales : quelles doivent être les qualités intellectuelles d'un précepteur, en quoi consiste le jugement et de quelle manière on l'éduque, comment structurer l'esprit d'un enfant en le dotant de « moules » grâce auxquels sa pensée pourra prendre forme. Le sentiment qu'éprouve visiblement Nicole de pouvoir peser sur l'éducation d'un être et orienter son sens moral n'est pas en absolue conformité avec l'anthropologie qu'il développe par ailleurs. Mais la nouvelle psychologie qu'entrevoient les *Essais de morale*, si elle rend très illusoire un idéal de maîtrise de soi, ouvre au pédagogue un champ immense de responsabilités : il lui appartient en effet de répandre les « semences » qui, de façon imperceptible, constitueront une déterminante prédisposition.

Le moraliste de Port-Royal ruse ainsi perpétuellement et parvient toujours à restituer au sujet dépossédé la perspective d'un progrès moral, si limité soit-il. Il insiste à de multiples reprises sur

l'utilité que chacun peut tirer de la société qui l'entoure, dans l'effort impossible de se connaître. L'observation attentive du commerce des hommes nous met en présence de comportements contradictoires, d'incohérentes justifications, qui ne trompent personne si ce n'est celui qui en fait montre. Par un principe de similitude, ou de communauté, facile à admettre, nous pouvons aisément réaliser combien la perception que nous avons de nous-mêmes doit être lacunaire et illusoire. Le résultat de cette hygiène morale n'est pas tant de nous faire progresser vers une inaccessible lucidité, mais de faire passer dans notre sentiment intime l'enseignement du moraliste, de nous pénétrer de notre propre mystère.

Si les thèmes et les objets de Nicole, ses *thèses*, sont parfois archaïques et peu aptes à mobiliser un esprit du XXe s., ses *instruments*, empruntés à l'arsenal des néo-augustiniens, font souvent l'intérêt et la séduction des *Essais de morale*. Le rejet moralisateur de la comédie et du roman s'accompagne ainsi de considérations autrement fécondes et dégage des problèmes majeurs : quels sont les mécanismes psychologiques de l'accoutumance ; en quoi dans toute *mimesis* il y a une puissance spécifique de la représentation qui n'est pas modifiée par le cadre idéologique qui entoure cette représentation (représenter un amour illégitime dans un esprit de condamnation n'est pas radicalement différent d'une représentation favorable).

Embarrassée, la pensée de Nicole correspond somme toute à celle d'un moraliste strictement chrétien du XVIIe s., d'un *dévot*, avec toutes les outrances, les limites et les difficultés inhérentes à cet état. Les philosophes du XVIIIe s. (Diderot, Voltaire) ont ressenti un certain attrait pour ses analyses, pour l'humanisme laïque qu'ils y décelaient, pour l'affirmation d'une vertu civilisatrice de l'amour-propre. Cette dimension existe, certes, mais de façon seulement sous-jacente, et Nicole eût sans doute été le premier horrifié qu'on en fît l'aboutissement de sa doctrine. Plus essentiel est le souci qu'il manifeste en permanence de préserver la société, son attention à ce que les principes moraux qu'il prône ne conduisent pas à distendre le lien social. Il combine « un pessimisme considérable en ce qui concerne la nature humaine avec un sentiment fort des vertus naturelles qui contribuent à l'ordre social » (E. D. James, 138). Autant que la marque de Port-Royal, on perçoit des accents salésiens dans la morale de Nicole. Il s'écarte de la spiritualité de Port-Royal par la conviction non seulement qu'il est possible de se sanctifier sans quitter le monde, mais que la vie en société est un terrain idéal de réalisation des valeurs évangéliques. S'il est vrai, comme le soutient Jean Lafond, que « toute morale de l'intention [et l'augustinisme de Nicole en fait indéniablement un moraliste de l'intention] rencontre sa limite lorsque se pose le problème de l'insertion individuelle dans une pratique sociale » (1992, XXIII), Nicole est, des moralistes classiques français, celui qui s'est le plus délibérément employé à franchir cette limite.

● Les *Essais de morale*, dont sont tirées la plupart des citations et des analyses de cet article, sont parus à partir de 1670 ; on peut les consulter notamment dans une réimpression de l'édition de 1733 (Genève, Slatkine, 1971). Les références sont données par le titre particulier de chaque essai, suivi du numéro du chapitre. — *Essais de morale.* Choix d'essais introduits, édités et annotés par L. Thirouin, Paris, PUF « Philosophie morale », 1999. Le lecteur soucieux de se référer à l'intégralité du texte pourra recourir à la reproduction des 25 volumes de l'édition Desprez (1733-1771) procurée par Slatkine (Genève, Slatkine reprints, 1971, 4 vol.). — *Traité de la comédie* (1667), éd. G. Couton, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

► BERGER G., « Les origines du libéralisme. Pierre Nicole », *Commentaires*, n° 14, été 1981, 275-284. — CARRAUD V., *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992. — CHÉDOZEAU B., « Nicole », *Dictionnaire de spiritualité*, XI, 309-318 (avec ample bibliogr.). — COUTON G. éd., *Pierre Nicole. Traité de la comédie*, Paris, Les Belles Lettres, 1961. — FORCE P. & MORGAN D., *De la morale à l'économie politique*, Presses Universitaires de Pau, n° 6, printemps 1996. — GOUHIER H., *L'Anti-humanisme du XVIIe s.*, Paris, Vrin, 1987. — JAMES E. D., *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist. A Study of his Thought*, La Haye, Nijhoff, 1972. — LAFOND J. dir., *Moralistes du XVIIe s. De Pibrac à Dufresny*, Paris, Robert Laffont, 1992. — LE BRETON GRANDMAISON, *Pierre Nicole ou la civilité chrétienne*, Paris, Albin Michel, 1945. — MCKENNA A., *De Pascal à Voltaire*, 2 t., Voltaire Foundation, 1990 (chap. 6, 2e partie, riche prés. de l'œuvre et de la pensée de Nicole, dans ses rapports avec Pascal). — NEALE J. M., *Port-Royal : The rise and fall of so-called Jansenism in France*, Roseville (CA), Dry Bones Press, 2000. — PIEMME J.-M., « Le théâtre en face de la critique religieuse : un exemple, Pierre Nicole », *XVIIe s.*, n° 88, juil.-sept. 1970, p. 49-59. — RAYMOND M., « Du jansénisme à la morale de l'intérêt », *Mercure de France*, juin 1957, 238-255. — RICHARDT A., *Le jansénisme : de Jansénius à la mort de Louis XIV*, Paris, Guibert, 2002. — RODIS-LEWIS G., *Le Problème de l'inconscient dans le cartésianisme*, Paris, PUF, 1950, 200 *sq.* — THIROUIN L. éd., *Pierre Nicole, Traité de la comédie et autres pièces d'un procès du théâtre*, Paris, Champion, 1998. — VAN KLEY D., « Pierre Nicole, Jansenism and the morality of Enlightened self-interest », *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1987. — Coll. : *Chroniques de Port-Royal*, actes du colloque, Chartres, sept. 1995, 45 (diffusion Vrin, 1996).

Laurent THIROUIN

→ *Amour de soi ; Augustinisme ; Christianisme ; Descartes ; Genres littéraires ; Grâce ; Jésus ; Malebranche ; Moralistes français des XVIIe et XVIIIe s. ; Pascal.*

JASPERS Karl, 1883-1969

La philosophie morale de Jaspers et l'existentialisme moderne

Invité à donner en 1937 trois conférences à Francfort sur « la Philosophie de l'existence » *(Existenz-*

philosophie), Jaspers présente son sujet en ces termes : « Ce qu'on appelle ainsi n'est en fait qu'une forme actuelle de la philosophie de toujours. Ce n'est pourtant pas par hasard qu'on la caractérise aujourd'hui en recourant à "l'existence". Ce terme rappelle quelle fut la tâche de la philosophie, qu'on a presque oubliée pendant un certain temps : percevoir la réalité à son origine, et la saisir par la pensée dans la manière dont j'agis intérieurement sur moi-même... *Existence* est l'un des noms de la réalité, avec l'accent que lui a donné Kierkegaard : tout ce qui est essentiellement réel pour moi ne l'est que parce que je suis moi-même. Nous ne sommes pas seulement là en fait, mais notre vie nous est confiée comme lieu et comme corps pour que nous y réalisions notre liberté originelle. »

C'est de là qu'il nous faut partir pour comprendre qu'on ait pu rattacher à l'existentialisme des penseurs aussi différents ou même opposés que Husserl et d'autres phénoménologues, un penseur catholique comme Gabriel Marcel, un philosophe-poète « ponctualiste » comme Jean Wahl, un nostalgique de néant et de révolution fasciné par Marx comme Sartre – alors qu'en fait c'est Kierkegaard, hanté par l'impossibilité d'être chrétien, qui le premier a fait un sort au terme « existentialiste ». Il semble bien difficile, sinon impossible, de donner des caractéristiques valables pour des penseurs aussi hétérogènes. Peut-être faut-il s'accrocher, comme l'a fait Heidegger, au préfixe du terme « *Ex*istenz » : *ex*. Le mot « existence » signifierait avant tout un arrachement, la rupture par laquelle une réalité s'exclurait d'un tout auquel elle a appartenu. Et en effet : dans ce sens un sujet accède à l'existence lorsqu'il s'extrait de l'unité d'être dont il faisait partie, et se « fragilise » ainsi en une présence autonome dans le temps.

Aucune œuvre de Karl Jaspers ne pourrait s'intituler « philosophie morale ». Toutes, pourtant, s'efforcent d'élucider les conditions dans lesquelles les hommes inventent et assument leurs comportements moraux et leur exigence d'absolu. Il est évidemment un penseur kantien.

Karl Jaspers naît le 23 février 1883 à Oldenburg, non loin des côtes de la mer du Nord. Après quelques semestres d'études de droit, il passe à la Faculté de médecine et se spécialise en psychiatrie. Assistant à la clinique de Heidelberg, il soutient après plusieurs années une thèse dans cette spécialité. Puis il publie un livre sur *La Psychologie des conceptions du monde,* et passe à l'enseignement de la philosophie dans la Faculté de lettres. Cette chaire lui est retirée en 1937 par le gouvernement national-socialiste, et rendue en 1945 avec l'agrément des autorités américaines d'occupation. A partir de 1948, il enseigne à l'université de Bâle, bien au-delà de l'âge de la retraite – bien qu'il ait été mis en garde, dès son adolescence, par les médecins lui prédisant une mort précoce. Il meurt à Bâle à quatre-vingt-six ans, et il aimait citer le proverbe chinois : « Il faut être malade pour devenir vieux. » À vingt-quatre ans, il avait épousé Gertrud Jaspers, qui fut, comme il l'a écrit, la compagne de chaque jour et de chaque pensée, et qui sut être, « par son sérieux inexorable, source inépuisable de courage et de sérénité ».

Bouleversante fut pour lui l'expérience de la patrie allemande devenue nazie et criminelle. Mais dès 1933, sa rupture avec le Reich est radicale. Marié à une Juive, il vit ces années sous la menace constante de la déportation et de la mort. En 1933, il est exclu de l'administration de l'Université ; en 1937, de l'enseignement ; en 1938, du droit de publier. En occupant Heidelberg le 1er avril 1945, les Américains les sauvent tous les deux, dans sa propre patrie. Son premier cours, en 1945, a pour thème *la culpabilité* (allemande). La réflexion politique devient à ses yeux une sorte de pierre de touche pour la philosophie elle-même.

Jaspers avait été élevé hors de toute religion institutionalisée. Il s'est ancré dans ce qu'il appelle « la foi philosophique », qui n'est nullement un recours au « Dieu des philosophes plutôt qu'à celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». La foi philosophique, dit-il, est une exigence inouïe. Aucune communauté ne s'en réclame, aucune force sociale ne la soutient. Elle vit à travers une tradition philosophique faite de divergences et de contestations où chacun reste livré à sa solitude et sa précarité, avec pour seul soutien la clarté de son intime conviction et l'échange avec les grands philosophes du passé. La seule « patrie » religieuse de Jaspers, c'est la grande tradition philosophique, non seulement de l'Occident, mais du monde entier. Il admirait les grands du passé et aimait les admirer. Ils lui donnaient la mesure de ce qu'un homme peut être.

Son œuvre publiée est considérable, mais les livres posthumes montrent que ce n'était qu'un fragment de ce qu'il avait conçu : un fragment où se lit, dans l'échec même, la visée de l'absolu.

L'œuvre psychiatrique de Jaspers, que nous ne pouvons qu'effleurer ici, révèle certains caractères essentiels de sa méthode et de ses intentions, que nous retrouverons dans sa « philosophie de l'existence ». Les théories psychologiques, souligne-t-il, se sont construites par analogie avec celles des sciences physiques, mais elles n'ont jamais pu conquérir le même statut. Il ne peut être question ici d'un progrès continu, de véritable recherche en commun procédant par vérification et réfutation, et d'expériences cruciales. On ne peut qu'évaluer dans chaque théorie les chances partielles qu'elle offre à la vérité scientifique de se manifester, embrasser du regard l'ensemble des « images » possibles sans se laisser enfermer par aucune. Chacune s'efforce d'atteindre l'homme dans sa totalité, mais jamais l'unité visée n'est objectivement saisie. L'homme reste « inachevable », que ce soit comme objet de recherche ou en tant que conscience de soi. Il faut donc, en psychopathologie, soumettre la connaissance à un examen critique, clarifier la situation, faire apparaître la diversité de

ce que l'on appelle « faits », et ainsi apprendre à penser. Le médecin ne doit jamais perdre de vue l'infinité virtuelle de chaque être humain et le respect qui lui est dû, même s'il est psychiquement malade. On n'établit jamais « le bilan scientifique définitif » d'un homme, toujours inépuisable et qui garde son mystère, ce qui justifie jusqu'au plus fragile espoir. D'où la passion et la ténacité avec lesquelles Jaspers s'est opposé aux explications souvent réductrices de la psychanalyse. Certes, nombre de psychothérapeutes qui recourent à des méthodes psychanalytiques ne sont pas dupes et ne réduisent pas à une technique ce qui doit rester « communication historiquement située » entre êtres humains. Mais un facteur de crédulité ne cesse de se renforcer. La principale source d'erreur consiste à confondre la compréhension du sens et l'explication causale *(verstehende und erklärende Psychologie). La causalité* est étrangère au sens ; on la saisit du dehors, à distance, comme étrangère à soi. Elle permet une intervention extérieure, une efficacité technique. *La compréhension* ne se veut pas techniquement efficace, elle fait appel à *la liberté.* La confusion entre les deux constitue une faute de lèse-liberté : on objective, on réifie, on humilie la liberté. Et on néglige souvent des chances causales réelles, à force de vouloir en saisir celles qui n'en sont pas.

L'autre (le malade) n'est pas pour le médecin un objet de recherche scientifique, mais une personne face à une personne, elle-même en devenir. Ce n'est pas là à l'égard du médecin une exigence contradictoire, au contraire : l'esprit scientifique du médecin cesse de mériter la confiance lorsque sa personnalité perd fermeté et présence.

Philosophie

L'ouvrage fondamental où Jaspers expose sa *doctrine de l'existence* s'intitule simplement *Philosophie. L'œuvre de Karl Jaspers est une méditation rationnelle aux confins de la condition humaine.* « Méditation » et non « réflexion », ou « exploration », ou « recherche », parce que les opérations accomplies aux confins par la pensée ne concernent pas ces confins seuls, mais bien l'existence de celui qui pense, sa manière d'être un sujet pensant, sa possible présence au monde, aux autres hommes, à l'histoire, à sa possible liberté, et à la transcendance. « Méditation rationnelle » parce qu'elle n'a recours ni à des expériences d'ordre affectif (émotions, sentiments, aspirations), ni à une Révélation divine, mais aux claires démarches de la raison. Il est vrai que cette « raison » *(Vernunft)* apparaît vivante, inlassablement tendue vers une vérité qui est toujours au-delà de ses pouvoirs. « Confins » parce que, quel que soit le domaine où la pensée s'exerce, elle va jusqu'aux limites où les conditions de son exercice s'abolissent et où son échec l'accule à un bond, soit sous la forme d'un retour à son origine, l'existence même du sujet, soit au-delà des limites de sa propre clarté, vers la transcendance. « Condition humaine » parce que la pensée ici ne se permet pas un instant d'oublier qu'elle n'est pas pensée absolue d'un sujet absolu, mais bien pensée d'un être humain *situé* dans l'espace et le temps, et donc historiquement conditionné et engagé. Elle se découvre ainsi *à la fois* essentiellement *liée* à la relativité de son univers, et *vouée* à l'absolu par son origine et sa visée.

Cette conscience qui se découvre ainsi située trouve partout autour d'elle une réalité déjà donnée qui constitue pour elle « le monde », plein à perte de vue de données et de faits que les autres constatent en même temps qu'elle, et qui sont « ce qui est », « l'être ». Ce monde, elle s'efforce de l'explorer, de le connaître tel qu'il est, dans son objectivité. Tout ce qui n'est qu'une particularité liée à sa propre particularité, à sa connaissance, à son point de vue, à sa situation, à ses intérêts, elle s'efforce de l'éliminer. Le monde *est* pour elle justement dans la mesure où il ne dépend pas d'elle, où il s'impose à elle comme aux autres. L'objectivité est alors bien plus qu'une exigence scientifique : elle est le signe de l'être, elle a un caractère ontologique.

Mais pour la même raison, l'homme qui croit trouver l'être dans l'abondance du monde a besoin d'y découvrir *une totalité,* embrassant tous les êtres particuliers qui s'y trouvent, y compris lui-même. Il n'échappe pourtant pas à une situation fondamentale : il se trouve, lui sujet pensant, *en face* de la réalité-objet, et n'est donc pas lui-même *dans* cette totalité. En outre, selon la méthode qu'il emploie pour interroger le monde, il y suscite des discontinuités insurmontables qui le séparent encore de l'unité-totalité. Ainsi la pensée humaine ne peut ni atteindre l'unité-totalité, ni y renoncer ; la scission sujet-objet reste irrémédiable, « le monde en soi » – l'être – reste inaccessible. La pensée assume dès lors la tâche d'élucider *sa propre situation,* les limites auxquelles se heurte sa recherche de la totalité – qui serait l'être, appelé aussi par Jaspers « l'englobant ». Il s'agit de clarifier *l'échec d'une ontologie* et le sens de cet échec.

Le monde déchiré renvoie le sujet à lui-même, en tant qu'unique concret, afin qu'*il éclaire sa propre existence.*

Existence

Le terme d' « existence » n'a pas le même sens pour tous les philosophes qu'on a coutume de classer – souvent malgré eux – dans le mouvement de pensée dit « existentialiste » ou « philosophie de l'existence ». Il en est résulté bien des malentendus. Voyons ce qu'il en est chez Jaspers.

D'abord, l'existence n'est pas de l'ordre du fait, mais de l'ordre de *la liberté.* C'est pourquoi Jaspers préfère parler d' « existence possible ». « Éclairer l'existence », ce n'est pas acquérir un savoir, mais susciter la liberté, accroître ses chances, l'appeler à une actualisation authentique. C'est soumettre à une critique limitative les dog-

matismes de tout genre qui prétendent l'imposer par l'apodicticité, l'universalité, l'exclusivisme et l'univocité de leurs évidences ou de leurs certitudes. C'est aussi rappeler l'existence à sa vraie nature, son sens, sa visée, l'empêcher de prétendre à une universalité impersonnelle ou de consentir aux caprices de l'arbitraire. Mais il serait tout à fait faux de croire, par contraste avec ce qui précède, que l'existence se rattache à une morale ponctuelle ou laxiste de l'instant, à la merci d'un pointillisme psychologique. Si l'éclairement de l'existence s'arrache à l'objectivation des phénomènes mentaux en tant qu'ils s'altèrent sous l'influence de la durée, il se rattache au contraire à l'absolu enraciné au-delà du temps.

La pensée qui veut éclairer l'existence ne peut être qu'« existentielle », donc profondément différente de celle qui, cherchant à s'orienter dans le monde, rationalise l'expérience par les lois et les théories. Elle ne donne pas prise à l'évidence rationnelle. Ce qu'elle affirme ne peut pas être impersonnellement évident, puisqu'elle parle de ce qui n'est pas objet. Elle ne saurait donc le « montrer » à autrui. Elle est même capable de susciter le sens de ce qu'elle dit dans une pensée qui ne connaît pas « par expérience » ce dont elle parle. Pour quiconque nie la possibilité de l'existence, ce qu'elle dit n'a simplement aucun sens. Jaspers dit « éclairer » l'existence pour bien marquer qu'il n'est pas question de la « connaître ». Les méthodes, ici, sont indirectes, puisqu'il s'agit de susciter la liberté, non de la contraindre. La pensée opère avec des pseudo-objets, des prétextes, qui s'effacent lorsqu'ils livrent leur sens. Elle multiplie les approches, les méthodes, afin qu'aucune ne s'impose. Elle recherche les voies négatives, qui sont comme des exercices favorables à la liberté. Elle provoque des expériences d'échec. À la fin, on ne « possède » rien de plus par le « savoir ».

Le temporel et l'éternel. Transcendance et situations limites

Nous voici devant le rapport, chez Jaspers, *entre le temporel et l'éternel.* L'éternel n'est pas la totalité du temps, et il n'est pas non plus séparé du temps. Il est atteint par *une percée dans le temps* qui donne à *l'instant* son *poids d'absolu.* C'est là surtout qu'on peut constater la présence de Kierkegaard dans la pensée de Jaspers. L'éternel n'est ni un au-delà, ni une durée, et il n'est pas étranger à l'histoire. Il est dans le temps ce qui transcende le temps. Jaspers l'appelle en général *transcendance.* Parfois, surtout plus tard, Dieu.

L'existence, selon Jaspers, n'est possible que face à la transcendance. La transcendance n'a de sens que pour l'existence. L'absolu se joue dans le temps, par l'acte libre historiquement situé, au sein des réalités empiriques et des circonstances. Mais cet acte, et son enjeu, sont ailleurs. La liberté vit de sa dépendance à l'égard de l'absolu, qui la libère des nécessités relatives. Selon Sartre, si Dieu est, la liberté humaine n'est pas. Pour Jaspers, c'est le contraire : sans lien avec la transcendance, pas de liberté. Si l'homme pouvait *savoir* ce qu'est le sujet comme il connaît les réalités objectives, il saurait du même coup ce que sont vérité et évidence. Mais vérité et évidence perdraient leur sens de valeurs, de convictions existentielles, faute de liberté. L'existence se trouve d'une part face à l'absolu de la transcendance, d'autre part enracinée dans une situation singulière, *hic et nunc.* Une liberté existentielle qui se prétendrait totale, commencement absolu au milieu de la malléabilité du néant, se tromperait sur ses conditions et sa nature. Elle est irrémédiablement captive de conditions non choisies, que Jaspers appelle des *« situations limites ».*

« Communication »

Il n'a été question, jusqu'ici que de l'être humain isolé, situé dans un monde dont la totalité lui échappe, et où ce sont les situations limites qui rendent possibles à la fois l'existence et l'au-delà de la transcendance. Or selon Jaspers, l'existence est essentiellement communication avec l'autre existence.

Jaspers distingue d'abord deux sortes d'échanges de paroles. Le premier est celui qui permet aux hommes de coordonner leur action dans le monde où se déroule leur commune expérience, où ils se nourrissent et qu'ils aménagent en luttant pour leur survie, au niveau pratique de la réalité quotidienne. La clarté des paroles échangées tient ici à l'univocité des données objectives auxquelles on se réfère. Le terrain commun à la pluralité des sujets, c'est la réalité empirique telle qu'elle est ordinairement perçue. On se comprend d'autant mieux que les particularités individuelles – historiques, existentielles – sont davantage mises hors jeu et que les interlocuteurs s'identifient davantage à un sujet quelconque, anonyme. On retrouve un genre de communication analogue dans la science. Là aussi, on se situe sur un terrain commun à tous ceux qui se parlent, mais ce terrain est différent : c'est celui de la conscience en général *(Bewusstsein überhaupt).* L'universalité, l'apodicticité, l'évidence, dans les sciences, ont une *validité générale,* et non une *valeur absolue.* Jaspers oppose la validité générale *(Allgemeingültigkeit)* à l'absolu *(das Unbedingte).* La validité des énoncés scientifiques s'impose en principe à tous les esprits normaux, mais sans impératif absolu. Au contraire : cette validité est toujours *relative* à un point de vue, un découpage du réel, une approche méthodologique, des postulats implicites ou antérieurement choisis.

Ni dans les échanges « pratiques » de la vie quotidienne, ni dans ceux de la science, les sujets ne sont engagés dans leur être propre. Ils ne se communiquent pas ce qu'ils sont en eux-mêmes, mais des données objectives, valables en dehors d'eux. Il s'agit de *transmettre* une information plutôt que de *communiquer* réellement (*Mitteilung* plutôt que *Kommunikation*). La vraie communica-

tion, c'est autre chose. La *communication existentielle,* c'est celle d'une existence cherchant à communiquer avec une autre. L'enjeu n'est plus une réalité empirique ni une validité générale, mais l'existence même, sa fidélité, sa vérité, son absolu. Même si le discours existentiel recourt à des données objectives, celles-ci servent de moyens à une existence pour en mettre une autre à l'épreuve en même temps qu'elle-même.

Combat par amour

C'est bien un combat, puisqu'il s'agit de communication d'existence à existence, donc de relation efficace, agissante, *entre deux absolus.* Et c'est un combat « par amour » parce que ce que cherche l'existence, ce n'est nullement sa victoire sur l'autre en le contraignant à s'avouer vaincu ; elle tente au contraire de le faire exister par ce qui la fait vivre, et d'exister elle-même par ce qui fait vivre l'autre. Seulement, comme chaque existence n'est elle-même que par l'absolu qui lui est propre, sa résistance à l'autre est aussi absolue que son ouverture à lui. Elle est elle-même l'enjeu du combat.

Il ne s'agit donc pas de ce qu'on a coutume d'appeler « tolérance ». L' « ouverture » de l'existence n'est pas « ouverture d'esprit », l'existence ne s'ouvre pas à des « idées » qu'elle va paisiblement juxtaposer aux sciences. Elle s'ouvre à l'autre existence, à l'absolu qui la fait vivre, et elle fait plus que s'ouvrir : elle essaye, elle mime, elle combat, car c'est son absolu à elle qui est en cause lorsqu'elle rencontre l'absolu de l'autre. C'est pourquoi la « communication » existentielle est un combat sans réserve mentale, sans restriction et sans égard, précisément parce qu'il est livré « par amour », ayant pour enjeu l'existence de l'autre, qui actualise la sienne. Dans ce combat, c'est pourtant bien de *la vérité* qu'il s'agit, de la vérité dans la transcendance, face à laquelle et vers laquelle se déroule le combat. C'est cette vérité, existentielle et transcendante, qui porte et nourrit la puissance contraignante de la science, devant laquelle pourtant elle apparaît si démunie et précaire. C'est la vérité existentielle qui entretient chez le chercheur scientifique l'exigence d'une vérification impersonnelle et l'ascèse antisubjective. C'est le sens et le besoin d'une vérité absolue qui soutient et valorise la conquête progressive des vérités partielles et relatives des sciences.

La communication existentielle ne livre aucun *savoir*, ni de l'existence, ni de la transcendance, qui ne sont pas des réalités objectives. C'est pourquoi Jaspers parle d' « éclairer l'existence » *(Existenzerhellung).* Cet « éclairement » ne comporte aucune réduction à l'objectivité, au contraire : il en révèle l'irréductible impossibilité, comme un rayon de lumière fait apparaître la profondeur inconnue d'un puits. De même, l'homme peut faire l'objet de recherches diverses, et ces recherches peuvent accumuler des connaissances. Mais l'homme est toujours davantage et autre chose que ce qu'on peut savoir de lui, davantage que ce qu'il croit savoir de lui-même. Il reste irréductible à la somme des disciplines qui le prennent comme objet – de même que « le monde » reste irréductible à la somme des sciences discontinues de la nature. À cause de cette irréductibilité, Jaspers considère que l'homme, comme le monde, est « un englobant *(ein Umgreifendes).*

Transcendance accessible et inaccessible

Le monde, la nature, l'être humain, l'espace étoilé, l'histoire, mais aussi les évidences de la rationalité, une pensée, tout cela n'est pas simplement « là » – tout cela est sur le point de « signifier ». La transcendance affleure, pour Jaspers, dirait-on. Mais ce n'est là qu'un des pôles de sa pensée. Une transcendance trop aisément médiatisée tend à s'identifier à ce qui la médiatise. Trop accessible elle risque de perdre son lien à l'existence et de se rapprocher d'une idée abstraite. Le contraste des deux termes peut être lui-même un chiffre efficace. Simone Weil disait qu'on ne pense Dieu que si on le pense *à la fois* comme personnel *et* impersonnel. Jaspers écrit (*Philosophie,* III, p. 167) : « Il est dur de réduire le Dieu personnel à son être de chiffre. Dieu comme transcendance reste lointain. Lorsqu'il devient pour moi ce chiffre que je crée moi-même dans un langage humain à la deuxième puissance, il me devient plus proche pour un instant. Mais l'abîme de la transcendance est trop profond. Ce chiffre ne résout pas la tension. Il apporte à la fois plénitude et perplexité, il est et il n'est pas. L'amour que je porte à la divinité en tant que personne ne peut s'appeler amour que par métaphore. Il ne s'actualise que dans le monde en tant qu'amour pour un être humain singulier et en tant qu'enthousiasme pour la beauté de la vie. Un amour hors du monde est un amour sans objet, une béatitude sans cause. L'amour pour la transcendance n'est réel que s'il illumine le monde. »

Jaspers ne cesse de traquer la perversion qui consiste à prendre le chiffre, ou sa signification, son expression, pour la transcendance elle-même. Il lutte sur tous les fronts, contre toutes les formes d'idolâtrie et de superstition. « Afin que l'homme puisse être ce qu'il a à être, il faut qu'il laisse la transcendance à son secret, son lointain et son étrangeté. » Nous sommes donc *voués* au monde, non seulement en fait, mais aussi par nécessité métaphysique, parce qu'il est le lieu où la lecture des chiffres trouve son efficacité par l'action. Mais il ne se trouve rien dans le monde qui ne soit périssable. Jaspers, dans la dernière partie de sa *Philosophie (Metaphysik),* montre que cette évanescence est elle-même le chiffre par excellence de la transcendance : *le chiffre de l'échec.*

Le chiffre de l'échec et l'instant

Les modes de l'échec sont multiples. Le caractère périssable de tout ce que le monde contient

est loin d'être le seul. Ainsi *la pensée logique* paraît d'abord opérer parmi les parfaites cohérences éternelles. Mais lorsqu'on la pousse jusqu'à ses limites, on la découvre acculée à des antinomies irréductibles qui contredisent son principe essentiel : celui de non-contradiction – au-delà duquel surgit alors l'englobant de la vérité qui n'est plus rationnelle. Kant a bien montré que le monde ne se constitue pas en une totalité devant les progrès du savoir. Et le savoir lui-même ne s'achève pas en une totalité.

Dans une autre perspective, si nous tentons d'éclairer l'existence, nous rencontrons cette autre limite irréductible : là où l'existence est le plus elle-même, elle n'est plus elle-même seulement. Et nous avons vu la transcendance, dans sa vérité, se dérober au-delà des chiffres dont la lecture tend à la révéler. La pensée se trouve comme cernée par l'échec. Elle se heurte à lui au bout de tous ses chemins. Il importe, dès lors, de « déchiffrer » l'échec lui-même : il est pour l'existence *le chiffre nécessaire de la transcendance.* Jaspers le démontre ainsi (*op. cit.,* p. 227) : « Si nous étions capables de penser sans contradiction la vérité de l'être, l'identité régnerait à travers la durée comme l'être même de la mort, auquel nous ne pouvons pas croire. La vérité de l'être ne peut se manifester à moi, même en restant inconnaissable, que si justement la cohérence logique se brise en antinomies. »

« Si la vérité de l'être, c'était la permanence sans fin à travers le temps, il n'y aurait à nouveau qu'une durée morte, dans la monotonie toujours identique à elle-même où le temps serait en fait aboli. Que l'être soit, et il prend nécessairement, dans la condition temporelle, *la figure d'un mouvement vers l'échec.* Chaque fois que nous croyons apercevoir dans la réalité empirique, un sommet par lequel l'être se rend manifeste, ce sommet se réduit aussitôt à un point qui va disparaître. C'est cette évanescence qui sauve la vérité de l'être, vérité qui, en tant que subsistante, se perdrait... L'impossibilité de durer fait que toute plénitude, tout accomplissement échappe à l'existence, qui tourne autour de ce point évanescent. L'instant comme tel est tout, et pourtant il n'est que l'instant. La vérité au niveau du réel vécu ne réside pas dans l'isolement de ce sommet ponctuel, mais dans son déploiement vers l'avant et l'après. »

Cet *instant,* c'est le nerf vif du sens, contre l'ennui sans fin qu'engendrerait sans lui la permanence inerte d'une validité se perpétuant à travers la durée. *L'être comme liberté* ne peut donc jamais s'actualiser comme consistance et permanence. Il existe au fil de sa conquête et s'éteint quand il veut durer dans son achèvement.

Nature et liberté

Dans la condition qui est celle de l'être humain s'impose selon Jaspers un chiffre redoutable : l'être humain est à la fois *nature et liberté.* Or ce ne sont pas là seulement deux puissances en lutte. Il est tout aussi certain que la liberté n'est possible que *par la nature.* Il ne suffit pas qu'en l'homme la liberté dompte la nature, ce fond obscur en lui qui peut, sous la forme d'une maladie mentale, submerger et détruire son humanité. Même domptée, la nature doit persister et conserver en lui sa force active. Les écarts qu'elle est capable d'engendrer (et que l'existence condamne comme des fautes ou assume comme des tâches) proviennent encore du même fond que l'existence. Péché et liberté naissent ensemble et on ne peut les séparer. Aussi la transcendance ne réside- t-elle pas dans la seule liberté, mais à travers celle-ci, dans la nature aussi, cet « autre » de l'existence, ce « chiffre » qui désigne le fond dont je tiens moi aussi mon être, mais non pas moi seul. Le monde réel qui m'entoure m'apparaît d'abord comme un simple matériau pour ma liberté. Mais ensuite, je reconnais aussi autre chose en lui : l'annonce d'un être propre, indépendant, celui de la nature, auquel je me trouve moi-même soumis. *La nature n'est pas l'être en soi, mais l'existence n'est pas tout.* Une philosophie de l'existence qui se fermerait sur elle-même serait incapable de percevoir l' « autre » de l'existence, qui n'est ni elle, ni par elle.

Quand l'existence, se resserrant sur soi, va jusqu'à réduire la nature à un simple matériau de sa liberté, la nature se révolte au fond de l'existence même. Et pourtant ce chemin est inévitable. L'existence utilise la nature comme un matériau, qu'elle viole.

L'antinomie

Telle est *l'antinomie de la liberté* : s'unissant à la nature, la liberté s'anéantit comme liberté ; violant la nature, elle échoue au niveau du réel.

L'existence, dans son exigence absolue, voudrait transgresser la finitude du réel, où coexistent une foule d'êtres se disputant le possible et l'espace. D'où la nécessité d'un recours à l'organisation, à la mesure, aux limitations et aux concessions, au compromis, pour assurer une certaine stabilité. Mais l'existence dérange tout cela, *l'absolu ignore la mesure.* L'absolu de l'existence devient sa faute, qui doit être expiée : le réel tend à le détruire, afin de durer. D'où, de par le monde, *deux sortes d'éthique.* L'une, qui se veut générale, cultive le sens de la mesure et du relatif, l'attitude prudente et raisonnable, excluant le sens de l'échec. L'autre, saisie par l'absolu de la liberté, croit que tout est possible et se livre au chiffre de l'échec. *Toutes deux s'exigent et se limitent l'une l'autre.* L'éthique de la mesure a une validité relative en tant qu'elle assure dans la règle durée et stabilité, permettant ainsi au niveau empirique la présence et l'exercice de la liberté ; l'éthique de l'absolu consent à s'insérer dans un réel relatif où elle occupe une place d' « exception », mais son origine « autre » ne se manifeste avec éclat que lorsqu'elle s'anéantit.

Absolue, l'existence est vouée à l'impossible. Réalité finie, elle doit reconnaître les autres, et

l'autre de la nature. Sa mesure la plus haute n'a plus de mesure. D'où son échec inévitable, qui devient chiffre de la transcendance pour l'existence d'autrui. Mais, dit Jaspers, tout cela est dit trop vite, trop facilement, pour qui veut garder un regard vrai et refuser les illusions. Le néant ne cesse de remettre en question ce que la philosophie essaye de regagner et de sauver. La menace extrême, c'est celle de ce néant auquel l'échec, cessant d'être chiffre, refuse toute espèce de sens.

Jaspers refuse à l'existence la capacité d'abolir le temps grâce à une prétendue contemplation métaphysique qui dispense de *passer réellement par l'échec.* Seule, à ses yeux, l'expérience authentique de l'échec « éteint le temps » *(tilgt die Zeit),* et encore, sans concéder aucune possession du monde. On ne peut qu'« éprouver » sa raison d'être dans l'échec, mais non la *dire.* Il ne reste, face au silence du monde, que le silence. Le silence dira : « C'est », ou : « L'être est. » L'énoncé reste vide, il correspond à la simple conscience de l'être.

Vivre dans le temps. La vérité ?

Jaspers cherche l'origine du sentiment que nous avons de savoir immédiatement ce que « vrai » veut dire, alors que nous vivons *dans le temps,* et non immédiatement *dans l'être.* La vérité ne peut être que notre chemin. Elle ne concerne pas seulement les processus de connaissance, la recherche, l'intelligence. Quand nous agissons, quand nous saisissons un fondement, quand nous aimons, c'est toujours d'elle que vient le sens, c'est parce que nous le cherchons que doute et certitude, désespoir et espérance ne cessent de s'engendrer réciproquement. Pourtant le sens de la vérité n'est pas une donnée vitale immédiate. Il dépend d'une tradition, à transmettre à chaque génération. Sa source est plus profonde que l'entendement. Il n'est pas donné par le sentiment. Il met en jeu l'homme entier. La vérité naît justement de l'emmêlement de la pensée et de la vie. S'ils se séparent, il ne reste que, d'une part, le vide de l'entendement, et, d'autre part, l'aveugle impulsion vitale. L'homme est sur le chemin de la vérité lorsqu'il resserre sa propre cohérence, ici et maintenant, dans l'histoire, et non dans l'intemporalité.

La pensée philosophique ne saurait à elle seule produire la vérité dans sa plénitude substantielle. Mais elle peut *en éclairer la nature.* Tel est le sens de la logique philosophique. Grâce à un savoir réflexif, ma conscience *« s'assure »* de la vérité.

Raison et existence

D'où l'importance, dans cet ouvrage, de la notion de « l'englobant » *(das Umgreifende),* que Jaspers examine selon trois perspectives : *1)* vers le sujet ; *2)* vers l'objet ; *3)* vers le Tout : le lieu de tous les modes de l'englobant en nous. Puis ces perspectives se divisent encore. Les subdivisions et entrecroisements qui en découlent reflètent l'expérience intérieure, opérative, de la rencontre des limites, et des diverses manières dont l'être s'actualise et devient présent pour nous. Et pourtant, c'est l'origine unique que nous cherchons, et qui nous conduit, par un saut, à « la raison » *(Vernunft),* exigence d'unité, et *condition de sens.* C'est l'existence vivante *qui croit* au sens et met ainsi la raison en mouvement. Jaspers se donne ainsi les instruments lui permettant d'expliciter *la dialectique de l'existence et de la raison.* L'unité exigée par la raison est *condition de sens,* mais c'est l'existence vivante qui croit au sens et met la raison en mouvement.

Si le monde dans sa totalité s'organisait pour nous en un ensemble cohérent, fermé, connaissable, sans contradiction ni rupture, en processus soumis à la causalité orientée vers une fin, le monde serait l'être même, il serait Dieu. Ce genre de vision ne cesse de nous tenter. Mais la réflexion critique intervient. Elle dénonce l'illusion qui consiste à ériger un absolu des connaissances particulières liées à des catégories déterminées et à *un seul* des modes de l'englobant. Ce pas de la réflexion philosophique une fois franchi, tout l'être en tant qu'objectif, donc connaissable, se trouve désormais « en suspens » *(in der Schwebe).* Il faut avoir perdu pied devant l'être du monde pour saisir ce que peut être la connaissance du monde dans sa vérité. Mais en même temps la clarté vraie de toute connaissance particulière, liée à cette expérience de l'être insondable du monde, désigne l'englobant qui porte en lui tous les phénomènes. Alors notre liberté se révèle à nous. Nous devenons libres pour le monde, pour nous-mêmes dans le monde, et face à la transcendance. Et aussi, libres pour la science véritable. L'englobant, par sa présence actuelle, modifie les modes de notre savoir.

Politique

Jaspers n'en est pas moins vigilant à l'extrême devant ce que notre époque comporte d'unique, de « sans précédent ». Il avertissait que l'humanité ne se sauverait pas à bon compte de sa propre aventure, qu'il y faudrait « une conversion ». Conversion sans recette, sans doctrine, sans confession religieuse, sans système politique ou social. Si sa critique du présent était impitoyable, sa liberté devant les options offertes était totale.

À plusieurs reprises il est intervenu explicitement dans des conflits politiques. Avant l'avènement du nazisme, il lance l'avertissement de son petit ouvrage, *La Situation spirituelle de notre temps (Die geistige Situation der Zeit).* Après la guerre, il publie aussitôt *La Culpabilité (allemande) (Die Schuldfrage).* Il reprend encore sa plume politique, après 1956, pour critiquer le gouvernement allemand qui, selon lui, établit une hiérarchie fausse entre l'objectif *de la réunification* (finalité nationaliste) et celui *de la liberté* (finalité transcendante). D'autre part, il examine la situation politique sans précédent créée par l'existence

de *la bombe atomique*, alors qu'il est impossible de renoncer à la valeur la plus haute, qui reste *la liberté*. Les problèmes dont il souligne les données concrètes ne sont chaque fois que des exemples, mais c'est à propos d'exemples réels, *hic et nunc*, que la conscience politique peut « faire ses preuves » *(sich bewähren)*. C'est pour Jaspers le même courage qui permet de voir les faits tels qu'ils sont et de prendre une décision qui en tienne compte, sans jamais pourtant se soumettre à eux.

Comme toute Idée partiellement incarnée, une *démocratie de fait* comporte toujours perversions et mensonges. Elle n'en est pas moins *la voie*, unique, nécessaire, infiniment difficile, vers la possible liberté des hommes. Relative empiriquement, toute démocratie ne trouve sa valeur qu'au niveau d'un engagement absolu, philosophique ou religieux. Elle perd sa cohérence au seul niveau de l'habileté, et il ne faut pas la confondre avec l'oligarchie des partis en lutte qui s'emparent de l'État au lieu de le servir. Le critère, c'est toujours la vérité, qui permet à l'esprit de vivre.

La paix par le règne du droit

Jaspers affronte dans sa réflexion la situation sans précédent créée par la présence de la bombe atomique. La menace pourrait être totale et définitive. On essaye de croire qu'en excluant le recours à la bombe par le règne du droit sur les nations on pourrait assurer la paix. Jaspers énumère donc *les sévères exigences de la paix* ; mais tous ces principes sont en fait rejetés aujourd'hui. Rien n'a été construit contre la guerre, qu'une façade d'opinions et de sentiments. Et l'armement atomique ne cesse de croître. Il nous faut *une conversion éthico-politique*. Ce qu'on a longtemps appelé « devoir », et qui ne concernait guère que la conscience individuelle, est devenu condition de survie pour l'humanité. Une conversion ne se décrète pas.

À la limite se pose une question étrange : une action humaine pouvant conduire à l'anéantissement total de l'humanité est-elle de ce fait absolument mauvaise ? Est-il de notre devoir de renoncer à la bombe atomique, inconditionnellement, tant que la paix mondiale n'est pas assurée ? Face à une menace (peut-être) totale contre la vie *ou* contre la liberté, l'unanimité face à la bombe disparaît. Aucune réponse ne peut être donnée d'avance, dans l'absolu et hors du temps, mais il faut élucider la question pour ne pas s'y trouver acculé en aveugle.

Jaspers revient à Jérémie, qui répondait à son disciple Baruch, désespéré parce que l'État, et le peuple, et même la foi en Dieu des derniers Juifs s'étaient perdus : « Ainsi parle Jahvé : En vérité, ce que j'ai construit, je le jette bas, ce que j'ai planté, je l'arrache, et toi, tu réclames pour toi-même quelque chose de grand ? Ne réclame pas !... » Jaspers interprète : Que Dieu est, c'est assez. Grâce à cet horizon ultime, l'absolu (l'impératif catégorique) n'est jamais aboli et ne peut jamais l'être. C'est la transhistoire qui donne à l'histoire son historicité, et à l'unicité de chaque présent, *hic et nunc*, son poids d'absolu.

Le mouvement fondamental, c'est celui du sujet existentiel cherchant l'unité totale de l'être et ne l'atteignant jamais, ce qu'illustrent, par exemple, les divers modes articulant l'examen de conscience, radical et discontinu, auquel Jaspers s'est livré, en 1945, au sujet de la culpabilité du peuple allemand *(Die Schuldfrage)*. De cette radicalité et de cette discontinuité résultent à la fois l'omniprésence de *l'englobant* ainsi que celle du chiffre de l'échec, multiplié et refusé dans chacune des perspectives. Il en résulte *une dépossession* de la vérité totale, chaque fois renouvelée. Ici encore la philosophie de Jaspers est une *philosophia negativa*, au sens de la *theologia negativa* médiévale. C'est en tant que philosophie négative, je crois, qu'elle est essentiellement *une philosophie morale*. La dépossession de l'être donne à l'exigence morale sa portée absolue, permettant et exigeant que la communication soit à la fois *combat* et *vérité*.

● *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Aerzte und Psychologen*, Berlin, 1913 ; diverses éd. remaniées ; Berlin / Heidelberg / New York, Springer, 9ᵉ éd., 1973 (trad. fr. A. Kastler & J. Lendousse, *Psychopathologie générale*, Alcan, 1928). — *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, 1919 ; Berlin / Heidelberg / New York, Springer, 6ᵉ éd., 1971. — *Strindberg und Van Gogh. Versuch einer pathologischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*, Berne, 1922, 4ᵉ éd., Munich, 1977 (trad. fr. *Strindberg et Van Gogh*, Paris, Minuit, 1953). — *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 1931 (Sammlung Göschen) ; 13ᵉ éd., 1971 (trad. fr. J. Ladrière & N. Biemel, *La Situation spirituelle de notre époque*, Paris, Desclée de Brouwer, 1951). — *Philosophie*, 3 vol., Berlin, 1932, Berlin / Heidelberg / New York, Springer, 4ᵉ éd., 1973 (trad. fr. J. Hersch *et al.*, *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclairement de l'existence. Métaphysique*, 1 vol., Paris / Berlin / Heidelberg / New York / Tokyo, Springer, 1986). — *Vernunft und Existenz, Cinq conférences*, Groningen, 1935, 5ᵉ éd., Munich, 1973. — *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, 1936, 4ᵉ éd., 1974 (trad. fr. A. Niel, *Nietzsche, Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950). — *Descartes und die Philosophie*, Berlin, 1937 ; 4ᵉ éd. 1966 (trad. fr. H. Pollnow, *Descartes et la philosophie*, Paris, Alcan, 1938). — *Existenzphilosophie. Trois conférences*, Berlin, 1938, 4ᵉ éd., 1974. — *Die Schuldfrage*, Munich, 1945 (trad. fr. J. Hersch, *La Culpabilité allemande*, Paris, Minuit, 1948). — *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, 1ᵉʳ vol., Munich, 1947 ; 2ᵉ éd., 1958. — *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurich / Munich, 1949 ; 4ᵉ éd., 1963 (trad. fr. H. Naef, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954). — *Einführung in die Philosophie. 12 causeries à la radio*, Munich, 1953 ; 18ᵉ éd., 1977 (trad. fr. J. Hersch, *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 1951). — *Schelling. Größe und Verhängnis*, Munich, 1955. — *Die großen Philosophen*, Munich, 1957 (trad. fr. J. Hersch *et al.*, *Les Grands Philosophes*, PARIS, Plon, 1963). — *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit*, Munich, 1958 ; 5ᵉ éd., 1962 (trad. fr. E. Saget, *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme. Cons-*

cience politique de notre temps, Paris, Buchet-Chastel, 1963). — *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Munich, 1962 ; 2e éd., Munich, 1963 (trad. fr. J. Hersch & H. Naef, *La Foi philosophique*, Paris, Plon, 1953). — *Nikolaus Cusanus*, Munich, 1964 (nouv. éd., 1968). — *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945-1965*, Munich, 1965. — *Wohin treibt die Bundesrepublik ? Tatsachen, Gefahren, Chancen*, Munich, 1966 ; 8e éd., 1967. — *Aneinung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Munich, 1968. — *Philosophische Autobiographie*, Munich, 1977 (nouv. éd. avec chap. sur M. Heidegger). — *Notizen zu Martin Heidegger*, éd. H. Saner, Munich / Zurich, 1978.

► BAECHLER E., *Situation fondamentale et situations limites dans la philosophie de Karl Jaspers*, Neuchâtel, 1952 (thèse théol.). — CARACCIOLO A., *Studi Jaspersiani*, Milan, 1958. — DUFRENNE M. & RICŒUR P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, 1947. — EHRLICH L. H., *Karl Jaspers : Philosophy as Faith*, Amherst, 1975. — FUCHS F. J., *Seinsverhältnis. Karl Jaspers' Existenzphilosophie*, I : *Existenz und Kommunikation*, Francfort / Main / Berne / New York / Nancy, 1984. — GENS J.-Cl., *Karl Jaspers : biographie*, Paris, Bayard, 2003. — GERLACH H. M., *Existenzphilosophie und Politik. Kritische Auseinandersetzung mit Karl Jaspers*, Berlin (RDA), 1974. — GILLI F., *Trascendenza e cifra in Karl Jaspers*, Torino, Trauben, 2003. — HERSCH J., *Karl Jaspers*, Lausanne, 1978. — HERSCH J. *et al.*, *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, Politischer Denker*, Munich / Zurich, 1986. — HOMMEL C. U., *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jasper*, Zurich, 1968. — KNAUSS G., *Gegenstand und Umgreifendes*, Bâle, 1954. — KOTERSKI J. W. & LANGLEY R. J. éd., *Karl Jaspers on philosophy of history and history of philosophy*, Amherst (NY), Humanity Books, 2003. — PAREYSON L., *La filosofia dell' esistenza e Carlo Jaspers*, Naples, 1940. — PAUMEN J., *Raison et existence chez Karl Jaspers*, Bruxelles, 1958. — PENZO G., *Dialettica e fede in Karl Jaspers*, Bologne, 1981. — PRESAS M. A., *Situación de la filosofía de Karl Jaspers. Con especial consideración de su base kantiana*, Buenos Aires, 1978. — RABER T., *Das Dasein in der « Philosophie » von Karl Jaspers*, Berne, 1955. — RICHLI U., *Transzendentale Reflexion und sittliche Entscheidung. Zum Problem der Selbsterkenntnis der Metaphysik bei Kant und Jaspers*, Bonn, 1967. — RICŒUR P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, 1947. — SALAMUN K., *Karl Jaspers*, Munich, 1985. — SANER H., *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, 1970 ; éd., *Karl Jaspers in der Diskussion*, Munich, 1973. — SCHILPP P. A. éd., *Karl Jaspers*, Stuttgart, 1957. — SCHNEIDERS W., *Karl Jaspers in der Kritik*, Bonn, 1965. — SINDONI P. R., *I confini del conoscere. Jaspers dalla psichiatria alla filosofia*, Messine, 1980. — TILLIETTE X., *Karl Jaspers. Théorie de la vérité, métaphysique des chiffres, foi philosophique*, Paris, 1960. — TONQUÉDEC J. DE, *Une philosophie existentielle. L'existence d'après Karl Jaspers*, Paris, 1945. — WAHL J., *La Pensée de l'existence*, Paris, 1951. — WALLRAFF C. F., *Karl Jaspers. An Introduction to his Philosophy*, Princeton (NJ), 1970.

Jeanne HERSCH

→ *Arendt ; Culpabilité ; Guerre et paix ; Phénoménologie ; Relations internationales.*

JÉSUS

Jésus et les Évangiles

L'enseignement de Jésus n'est pas d'abord un enseignement moral ; le message des Évangiles n'est pas d'abord un message moral. La bonne nouvelle (*euaggélion* / εὐαγγέλιον, évangile) est révélation du salut (vie éternelle, accession de l'homme à la condition divine) résultant de l'incarnation de Dieu en Jésus Messie. De la part de Dieu Père, Fils et Esprit, l'incarnation de la personne du Fils ou Verbe (*Logos* / Λόγος) représente un renoncement par amour à la divinité (*kénôsis* / κένωσις, dépouillement : Ph 2, 6-7 ; le renoncement n'est ni renonciation ni suppression) qui culmine dans le sacrifice de la croix, par lequel Dieu assume le mal (le péché du monde), la souffrance et la mort. Le mystère chrétien offre une « réponse » surnaturelle à la question du sens ultime de l'existence humaine ; des conséquences morales et de nouvelles valeurs en découlent immédiatement pour quiconque adhère au Christ par un acte de foi (*fides*, confiance en Dieu) ; elles peuvent se résumer dans l'amour parfait et inconditionné (*agapè* / ἀγάπη, charité) par lequel l'homme peut devenir semblable à son créateur (Mt 5, 48). L'accomplissement ontologique de l'homme (sa participation à la perfection divine) coïncide avec son accomplissement éthique (aimer à la manière de Dieu). Sans perdre de vue son fondement religieux, le contenu proprement moral des Évangiles sera considéré ici pour lui-même. Il ne se présente nullement comme un enseignement systématique. Il se confronte de manière explicite avec la morale commune (la morale des « païens » : Mt 5, 47) ainsi qu'avec celle des Juifs et du judaïsme (la Loi ou Thora). Enfin, le message évangélique occupe une place déterminante dans la genèse d'une morale humaniste prétendant à l'universalité.

La morale évangélique récuse d'emblée tout caractère prescriptif. L'adhésion aux conséquences pratiques de son enseignement n'est nullement présentée par Jésus comme obligatoire et contraignante mais comme réponse à un appel, choix, décision qui ne va pas sans qu'en soient évaluées les conséquences pratiques (Lc 14, 28 *sq.* : *calculer la dépense*) ; les propositions de Jésus appartiennent au registre du conseil (Mt 11, 29 : *se mettre à son école*). C'est seulement à partir de la libre adhésion de la foi qu'elles prennent la forme de *commandements* (Jn 13, 34 ; 14, 15), *l'obéissance* résultant de *l'amour*. Les commandements de Jésus surenchérissent tellement par rapport à la morale courante, à la conscience morale naturelle et à la Loi juive qu'ils apparaissent impraticables aux disciples (Mt 19, 10 ; 25-26 : *pour les hommes, c'est impossible, mais pour Dieu, tout est possible*) : seule la foi au Christ rend possibles les œuvres parfaites (Jn 14, 12 : *celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais*).

La conscience morale naturelle

Jésus ne condamne pas la morale commune mais il met en évidence ses limites : *même les païens en font autant* (Mt 5, 47). Cette morale se résume ainsi : *aimer ceux qui vous aiment* (*ibid.*, 46), *saluer vos proches* (47), *donner de bonnes choses à vos enfants* (7, 11). L'équité humaine, c'est en outre la justice du talion (5, 38) : *un œil* (et non pas deux) *pour un œil* (Dt 19, 21). Pour Jésus, tout homme est naturellement capable de juger de ce qui est juste (Lc 12, 57 ; 23, 41 ; Jn 7, 24) et de mener une vie honnête : de *payer ses impôts* (Mt 22, 15 ; Lc 20, 25), de *partager un héritage* (Lc 12, 13), etc., non seulement parce que cela est légal mais moralement juste ; au-delà du légalisme de l'appréhension juridique et hétéronome de la loi morale, il dispose en effet d'un *cœur* (Mt 5, 8 ; 27 ; 6, 21 ; 15, 11 ; Lc 6, 45 ; 8, 15) ; selon l'explicitation qu'en fait Paul en grec à partir de l'hébreu (*léb*, cœur ; *rahamim*, entrailles), il a une conscience (*suneidèsis* / συνείδησις) ou jugement intérieur qui fonde l'autonomie morale (Ro 2, 14-15 : *les païens se tiennent à eux-mêmes lieu de loi*) non pas au sens où la loi morale serait arbitrairement « produite » par la conscience (interprétation moderne d'inspiration nominaliste) mais au sens où elle se trouve naturellement (*phusei* / φύσει) inscrite en elle. Aussi l'homme est-il personnellement responsable de ses actes dans la mesure où ceux-ci trouvent leur source en lui et non dans des éléments extérieurs (Mt 15, 11 ; Mc 7, 15 : *c'est ce qui sort du cœur de l'homme qui le rend impur*). L'intériorité ou le cœur sont donc la source de la vie morale : ils sont la faculté d'être affecté par autrui en tant que semblable à soi, d'où découlent : *1)* la compassion (Mt 25, 31-43) comme sentiment d'humanité ; *2)* la réciprocité positive (Mt 7, 12 ; Lc 6, 31 : *fais aux autres ce que tu voudrais que les autres fassent pour toi*) et non pas simplement négative (ne pas faire à autrui ce que l'on ne voudrait pas qu'il nous fasse) ; *3)* un principe « économique » d'accomplissement de la vocation humaine : *produire du fruit*, ne pas gaspiller ses *talents* (Mt 25, 14-30). À ceux qui viennent se faire purifier, Jean le Baptiste ne donne pas d'autres réponses que celles qui relèvent de la morale naturelle, de la conscience ou raison pratique commune à tous les hommes (Lc 3, 10-14).

Cependant, que l'homme soit capable de découvrir en soi ce qui est juste et injuste n'implique pas qu'il mette cette justice en pratique. Jésus se livre à l'inventaire de toutes les formes de non-respect de la justice qui constituent l'ordinaire du mal moral : *divorce et répudiation* (Mt 5, 31 ; 19, 3-9 ; Lc 10, 5), *conduite impitoyable* (Mt 18, 28 *sq.*), *débauche, vol, meurtre, cupidité, méchanceté, ruse, impudicité, envie, diffamation, orgueil* (Mc 7, 14-23 ; Lc 12, 45). Plus généralement, les *soucis de la vie* (Lc 21, 34), *la séduction de la richesse et toutes les autres convoitises* (Mc 4, 19), en particulier le *désir de puissance* (Mt 20, 21 ; Mc 9, 34 ; Lc 14, 7), détournent de l'attention à autrui. Avoir une vie morale simplement humaine implique la limitation des désirs à partir de la considération ou du respect d'autrui (principe de réciprocité positive), ce qui suppose la disposition à se laisser émouvoir par autrui (*compassion* : Mc 1, 41). Or Jésus *sait ce qu'il y a dans l'homme* (Jn 2, 25) : la capacité d'étouffer son propre cœur, selon Gn 4, 7 : *Si tu n'es pas bien disposé, le péché n'est-il pas à la porte, une bête tapie qui te convoite et que tu dois dominer ?* En remontant au principe (le cœur), il montre que le mal moral n'existe pas d'abord dans les actes ni dans les situations mais dans leur source : l'intention (Mt 5, 28). C'est sa nature intentionnelle qui définit la faute morale (celle-ci est, dans la Bible, qualifiée de *péché* en ce qu'elle met en cause la conscience non seulement dans son rapport à soi et à autrui mais également à Dieu). De la responsabilité personnelle découle la culpabilité objective (le fait d'être l'auteur de manquements à ce qui est juste) et subjective (la conscience de la faute comme faute) ; si l'homme doit être jugé, ce n'est jamais d'après une loi dont il aurait ignoré l'existence, mais d'après la simple loi d'humanité : compassion et réciprocité positive. Pour Jésus, celui qui agit moralement *ne fait que son devoir* (Lc 17, 10).

La Loi juive

Confronté à la Loi juive et à la conduite morale des Juifs détenteurs de la Loi, l'attitude de Jésus est complexe. Il n'hésite pas à identifier le contenu moral de la Thora (résumé dans les articles non spécifiquement religieux du Décalogue : Ex 20, 12-17 ; Dt 5, 16-21) avec la loi morale naturelle, celle-ci se révélant voulue par Dieu comme adéquate à la nature humaine : loi divine et loi naturelle ne font qu'un (à propos du principe de réciprocité : *voilà la Loi et les prophètes !* (Mt 7, 12) ; cf. également Mt 19, 4 : *Le Créateur, dès l'origine...*). Dans ce cas, Jésus renvoie les Juifs à leur propre loi (Mt 23, 1-4 : *faites ce qu'ils disent mais non ce qu'ils font* ; Mc 10, 19 : *tu connais les commandements* ; Mt 5, 18 : *pas un iota de la Loi ne passera* ; Jn 5, 45 : *votre accusateur sera Moïse* ; 7, 19 : *aucun de vous n'observe la Loi*). Mais d'autre part Jésus ne cache pas le caractère humain et imparfait de la Loi positive (non plus tant morale que juridique) comme en Dt 24, 1 cité en Mt 19, 7-8 *(Moïse vous a permis de répudier vos femmes)*, ainsi que de toutes les prescriptions rituelles contenues dans la Thora (Mc 2, 23-27 : *le shabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le shabbat* ; Mc 7, 8 : *vous mettez de côté le commandement de Dieu pour vous attacher à la tradition des hommes* ; cf. Mt 15, 3-6 : *vos* traditions). Le corpus de la Loi mêlant ce qu'un esprit moderne distingue : le moral, le légal et le religieux, les trois se présentant comme Loi positive révélée à Israël, il en résulte un mal spécifiquement

juif : s'abriter derrière la lettre de la loi pour échapper à son esprit (Mt 15, 8 citant Ex 29, 13 : *ce peuple m'honore des lèvres mais son cœur est loin de moi*). Jésus n'a de cesse de dénoncer cette hypocrisie légaliste, en l'espèce celle des scribes et des pharisiens (Mt 5, 20 ; 15, 1-9 ; 23, 1-4 ; Mc 7, 5 ; 12, 38 ; Lc 11, 39 *sq*. ; 20, 45) qui suscite chez lui colère et consternation (par la suite, les critiques qu'il adresse aux Juifs vaudront également pour les chrétiens). À la fois il affirme qu'il n'est *pas venu abolir la Loi* (Mt 5, 17) et n'objecte rien à ses disciples qui *mangent sans se laver les mains* (Mt 15, 20) et *ne jeûnent pas* quand il le faudrait (9, 14-17). C'est que l'esprit de la Loi ne se réduit pas au respect d'obligations légales ou rituelles mais s'actualise dans un sentiment moral positif : *l'amour du prochain comme de soi-même* (Lv 19, 18). Ce sentiment est la loi du cœur, de telle sorte que c'est la relation à autrui qui détermine le contenu aussi bien de la conscience que de la Loi. Cette loi devrait par conséquent être aimée (Ps 119) et l'amour reconnu comme la valeur suprême. La conscience morale juive à laquelle se réfère Jésus est donc écartelée entre la loi d'amour et son envers : l'hypocrisie. Dans la Thora, l'exigence d'amour connaît en outre des limites. Aimer son prochain signifie aimer ses proches d'abord. Cet amour s'étend aux étrangers sous certaines conditions (Dt 10, 18-19 ; Lv 19, 33-34 ; cf. Ex 22, 20 ; 23, 9) et n'interdit pas le cas échéant de les exploiter (Dt 15, 3). Si l'amour ne s'étend pas jusqu'aux ennemis, cependant la Loi (Ex 23, 5) exige de venir en aide à son ennemi dans le besoin. L'enseignement de Jésus prend toujours appui sur cette base comme sur un préalable : l'amour du prochain est le commandement moral par excellence (Mt 22, 39 ; Mc 3, 35 ; 12, 28-34 ; Lc 10, 27).

La Loi nouvelle

La morale évangélique ne supprime pas mais radicalise et fait accéder à un ordre supérieur la morale naturelle et plus explicitement encore la morale juive ; elle fait passer à l'infini et à l'illimité ce qui se présentait comme fini et limité. C'est donc en procédant à une reprise des thèmes moraux familiers aux Juifs et accessibles à la conscience commune que Jésus propose des règles de conduite nouvelles : *Vous avez appris... eh bien ! moi je vous dis...* (Mt 5, 21-22, etc.). Ce qui est premier, c'est l'intériorisation, à partir de laquelle l'intention (qui n'a rien de commun avec un quelconque subjectivisme) devient déterminante en matière de qualification morale : non seulement *ne pas tuer* mais *ne pas* même *se fâcher* (Mt 5, 21) et *se réconcilier* (24) ; ne pas même convoiter *en pensée* (27) ; non seulement *ne pas faire de faux serments* mais *ne pas jurer du tout* (*ibid.*, 33, à comparer avec Dt 6, 13 : *que votre oui soit oui et que votre non soit non*) ; non seulement ne pas être injuste mais *ne pas juger* (7, 1) ; bien plus (car jusqu'ici Jésus ne fait que rappeler l'homme à ses devoirs naturels) : ne pas chercher à être le premier mais servir, *se faire l'esclave de tous* (Mc 10, 44) ; ne pas donner un peu mais tout (Mc 12, 44 ; Lc 6, 30 ; 12, 33) et jusqu'à *sa propre vie* (Lc 17, 33) ; enfin Jésus définit la loi parfaite par *l'amour des ennemis* (Mt 5, 44) et le *pardon indéfini* des offenses (6, 14 ; 18, 21). Toutes ces nouvelles prescriptions ne sont évidemment plus des prescriptions légales ni relevant de la morale naturelle : c'est leur *esprit* qui doit régler les actions humaines de celui qui les accepte. Ainsi, dit Jésus (Mt 6, 3), *lorsque tu fais l'aumône*, non seulement que les autres ne te voient pas mais *que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite*. C'est le non-retour à soi du don qui est suggéré, l'oubli de soi au moment même où le soi donne et même se donne. Celui qui se regarde donnant a déjà sa récompense : soi-même. L'exigence morale devient infinie pour une conscience elle-même infinie. C'est la raison pour laquelle il devient impossible de juger (et de condamner) autrui (Lc 6, 37). Il n'est pas exclu de conseiller autrui, de lui faire des remontrances (Mt 18, 15 ; Lc 17, 3-4), dans une perspective de correction fraternelle : le « jugement » s'inscrit alors dans un dialogue avec l'intéressé, porte sur une conduite ou des actions déterminées, non sur la personne (Jésus à la femme adultère (Jn 7, 24-8, 11) : *Je ne te condamne pas. Va, désormais ne pèche plus*). La conscience personnelle n'est plus identifiée avec ses actes, et par conséquent, elle est reconnue comme libre et non plus prisonnière des fautes commises – qui n'en demeurent pas moins des fautes et exigent d'être reconnues comme telles.

La radicalisation de la loi d'amour détermine un renversement de la notion de prochain. Cela apparaît de manière explicite dans la parabole du bon Samaritain (les Samaritains n'entraient pas, pour beaucoup de Juifs, dans la catégorie du prochain). À la question : *qui est mon prochain ?* (Lc 10, 29) Jésus répond par une autre question : *qui s'est montré le prochain de l'homme tombé aux mains des brigands ?* Ce n'est plus « l'autre » qui est « le prochain » mais celui qui *se fait* le prochain d'autrui. Il en résulte que tout homme est désormais « le prochain ». Ce nouvel amour du prochain doit se traduire par une générosité sans restriction (Mt 5, 42) et va jusqu'à la renonciation à la légitime défense de sa personne et de ses biens (5, 39-40 ; 26, 52). Cela ne signifie pas la passivité ou l'abdication devant le mal : lorsque Jésus, durant son procès, est giflé par un garde (Jn 18, 22), il lui répond comme à un homme raisonnable : *Si j'ai mal parlé, montre où est le mal ; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ?* Jésus, de cette manière, ne rend pas seulement *témoignage à la Vérité*, il rend témoignage à l'humanité de son agresseur et continue de lui reconnaître la qualité de conscience responsable, sans l'entraîner dans aucune surenchère violente. L'adversaire, l'ennemi, l'agresseur ne cessent jamais d'être regardés comme prochains, comme frères (Mt 23, 8 ; Mc 3, 35), en

dehors de tout esprit de vengeance. Il s'ensuit l'abolition de toute rivalité : contre la *mimésis* et les convenances sociales, Jésus *mange avec les pécheurs* (Mc 2, 15-17), conseille d'inviter à sa table *les pauvres, les estropiés, les boiteux, les aveugles* et non parents et amis, *de peur qu'eux aussi à leur tour ne rendent l'invitation* (Lc 14, 12).

Et en même temps Jésus recommande de payer l'impôt (Mt 17, 24) y compris à l'occupant (Lc 20, 25 : *rendez à César...*), signale la possibilité de faire bon usage de *l'argent trompeur* (Lc 16, 9), comme d'un bien étranger dont l'homme ne serait que l'intendant et non pas le propriétaire; recommande d'exercer le pouvoir comme un service (Mt 20, 26 ; 23, 11) ; fait du mariage un exemple d'union. Les bases essentielles de la vie privée et publique, sexuelle et familiale, économique et politique, ainsi que l'ordre établi ne semblent nullement remis en cause. La conciliation d'un côté des exigences extrêmes et de l'autre du réalisme très concret de l'enseignement évangélique est à chercher dans la mise en relation entre le *souci* et le *surcroît* : il convient d'avoir *d'abord* le souci illimité de la justice au sein de l'existence concrète, en relativisant d'autant le souci de soi ; le reste est alors *donné par surcroît* (Mt 6, 33), c'est-à-dire sans jamais qu'il en soit fait un souci ou une visée (Mc 4, 19 ; 6, 8 : *ne rien prendre pour la route* ; Lc 10, 4 : *ne pas emporter de bourse* ; 12, 22-31 : *voyez les lys des champs...* ; 22, 35 : *avez-vous manqué de quelque chose ?*). S'inscrire dans le souci illimité de la justice ne signifie pas l'abandon pratique du monde mais le détachement intérieur à l'égard de tout ce qui n'est pas de l'ordre des fins (le Règne de l'amour, la parfaite justice), seulement de l'ordre des moyens périssables (Mt 6, 34 : *à chaque jour suffit sa peine*).

La jouissance, par conséquent, n'est ni niée ni condamnée : elle ne doit tout simplement pas constituer l'objet d'une visée. Comme tous les autres biens, elle ne doit qu'être reçue comme un don, non prise ni convoitée (cf. Jn 2, 10 : le vin des noces ; Lc 7, 46 : le parfum de la pécheresse ; Mt 9, 15 : les disciples sont des *invités à la noce* ; 26, 8 : l'onction à Béthanie). La morale de l'amour comme souci illimité d'autrui a pour corrélat l'oubli de soi et le bonheur n'advient que *par surcroît*. Si le bonheur est ordinairement conçu comme l'accomplissement de l'homme visé par l'amour naturel de soi, ici le nouvel amour de soi s'accomplit au contraire dans la perte de soi, d'où naît le bonheur paradoxal des *Béatitudes* (Mt 5, 1-12 ; Lc 6, 20-23) : *esprit de pauvreté, souci de la justice et de la paix, miséricorde, pureté de cœur*, même s'ils sont générateurs d'*affliction*, sont générateurs de joie spirituelle (cf. Mt 11, 30 : *mon joug est aisé et mon fardeau léger*), en raison de l'accomplissement paradoxal de soi dans la perte de soi (le don de soi comme accomplissement éthique) et finalement en raison du salut (accomplissement eschatologique) qui vient relever celui qui s'est donné et s'est perdu. La souffrance n'est ni une fin ni même un moyen mais la conséquence qui découle de la confrontation avec le mal ; plus généralement, elle est le mode selon lequel est vécue la distorsion entre la réalité naturelle finie de l'homme (Mt 26, 41 : *la chair est faible*) et l'infinité de la fin à laquelle il aspire en raison de sa nature spirituelle ; la souffrance doit être acceptée comme le corrélat de cet inachèvement et du don illimité de soi.

Le renoncement

Le renoncement (Lc 9, 23-25) porte en premier lieu sur les biens matériels (Mt 19, 21-22) mais également sur les liens réputés les plus sacrés (8, 22 : *laissez les morts enterrer les morts*), sur la sexualité (19, 10-13), les attachements humains, en particulier familiaux (Lc 14, 25 : *haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants et jusqu'à sa propre vie* ; cf. Mt 10, 37), sur le pouvoir (Mt 9, 34 ; Jn 13, 14) : sur le tout de la vie humaine (Mt 8, 34 : *à quoi bon gagner le monde entier si c'est en ruinant sa propre vie ?*). Dans le langage sémitique de Luc et de Matthieu, il n'est évidemment pas question de « haïr » ses proches mais bien plutôt de comprendre que les attachements particuliers induisent une morale particulière qui est une morale de proximité et de préférence (familiale, tribale, ethnique, nationale), laquelle représente une fermeture de la conscience à l'amour illimité auquel est appelé tout homme jusques et y compris avec ses proches.

Détachement et renoncement ne sont pas réservés à quelques-uns seulement, ceux qui prononceraient des vœux particuliers. Le renoncement est proposé sans restriction à ceux qui ont des enfants, des biens, un pouvoir, aussi bien qu'à ceux qui n'ont rien mais peuvent convoiter intérieurement. Le renoncement, comme disposition d'esprit, porte autant sur l'usage des biens que sur les biens eux-mêmes, sur les relations à l'époux ou aux enfants que sur l'existence même de tels liens, sur l'exercice d'un pouvoir que sur l'existence de ce pouvoir (cf. 1 Co 7, 29-31). C'est ainsi que la morale évangélique se concentre dans ce qu'il est convenu d'appeler les trois « conseils » : chasteté, pauvreté, obéissance. L'opinion n'y a souvent vu que les bases de la vie monastique. Or les conseils valent pour quiconque adhère à la voie du Christ. Ils correspondent aux trois dimensions fondamentales de l'existence humaine mentionnées plus haut : sexuelle et familiale, matérielle et économique, sociale et politique.

Jésus s'est placé au-dessus de la vie sexuelle et familiale en ce qu'elle dénote l'attachement de l'homme à la vie finie. *À la résurrection, on ne meurt plus* (Lc 20, 36) et par conséquent on ne se marie plus. Jésus rappelle que la sexualité et la génération sont inhérentes à la condition mortelle et ne peuvent constituer un horizon ultime. S'adressant à l'assistance, il déclare (Mc 3, 35) :

Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère ; regardant ceux qui l'écoutent, il dit (34) : *voici ma mère et mes frères.* Il indique par quelle sorte d'amour doivent être dépassés et accomplis les liens naturels et sociaux. Par suite, ce que l'on peut saisir de l'enseignement de Jésus sur le mariage comporte trois moments. *1) On mangeait, on buvait, on se mariait* (Lc 17, 27). La conservation et le souci de soi (et des siens) caractérisent la conscience naturelle. Il n'y a là aucune faute mais comme le degré zéro de la moralité. *2)* Ensuite c'est l'unité indissoluble du couple qui est rappelée (Mt 19, 6 : *ils ne sont plus deux mais une seule chair*). À partir de l'union des sexes, l'unité du couple ne constitue plus une réalité simplement naturelle ou sociale mais une décision fondée sur la reconnaissance (cf. Gn 2, 23 : *Ah ! cette fois c'est l'os de mes os et la chair de ma chair*). Seule la reconnaissance de l'autre et le don de soi peuvent faire passer de l'union naturelle à l'unité des personnes, à l'amour. L'adultère existe dans la conscience avant d'exister dans un acte (Mt 5, 27) ; divorce et répudiation s'expliquent par la *dureté du cœur* (19, 8). L'indissolubilité du mariage ne procède pas d'une loi nouvelle mais du rappel de la loi naturelle, celle qui vaut pour tous les hommes depuis le commencement (*ibid.*, 4-5 ; réf. à Gn 2, 24). L'exception que l'on a cru voir en Mt 19, 9 (*pornéion* / πορνεῖον, union illégale) ne concerne que les cas de nullité, tels donc que le contrat est invalide (cf. Dt 23, 1). Jésus se livre en matière de morale à un retour aux évidences premières, telles que les humains occupés par la convoitise les perdent de vue. *3)* Alors que les apôtres voient dans la fidélité perpétuelle une contrainte peu supportable (Mt 19, 10 : *dans ces conditions, mieux vaut ne pas se marier*), Jésus surenchérit et retourne leur objection dans un sens inattendu qui constitue la nouveauté proprement évangélique (12) : *Il y en a qui se font eunuques pour le royaume de Dieu.* L'objectif n'est pas, selon Jésus, de conserver sa liberté en ne se mariant pas, mais de renoncer radicalement (continence volontaire), non pas contre l'amour mais en vue de l'amour. De même que celui qui se marie renonce à tout autre lien sexuel en vue de l'amour (la fidélité élève l'attachement à la hauteur du don et ouvre la possibilité du don sans retour), de même est-ce en vue de l'amour (par une entière disponibilité à la manifestation dès ici-bas du règne de l'amour) que certains ne se marient pas et renoncent à toute activité sexuelle. Dans les deux cas est requise la chasteté qui ne réside pas dans la matérialité d'un acte mais dans l'intention. De même qu'elle qualifie déjà les intentions qui président intérieurement aux relations entre les personnes, la *pureté du cœur* (Mt 5, 8 ; Lc 6, 45), et non pas l'absence de lien sexuel, qualifie moralement les relations entre les sexes. Aussi la continence perpétuelle ne correspond-elle pas en soi à un plus haut degré de moralité mais, en marquant une rupture avec la condition naturelle, revêt une signification eschatologique. Elle est un témoignage en faveur de la dimension finalement surnaturelle de l'existence humaine et, par suite, en faveur de ce qui fonde et donne sens à la morale proposée par Jésus même à ceux qui se marient. Le choix d'une vie évangélique ne détermine aucun état de vie particulier mais une manière nouvelle de vivre la condition dans laquelle se trouve chacun au moment de ce choix.

Le second conseil est la pauvreté. Jésus au désert fait l'expérience du manque et la tentation lui vient de *changer les pierres en pains* (Mt 4, 3 ; Lc 4, 3). Or besoin et satisfaction demandent à être subordonnés à une fin spirituelle pour que les actes accèdent à une valeur éthique et entrent dans la sphère de la moralité. Ainsi *la faim et la soif de justice* (Mt 5, 6) doivent précéder la satisfaction par ailleurs légitime des besoins naturels. C'est cet ordre des valeurs qui détermine l'*esprit de pauvreté* (Mt 5, 1). À partir de là, les injonctions de Jésus sont claires (6, 19-34) : *ne pas amasser*, *mépriser l'argent*, lutter contre la *séduction de la richesse* (Mc 4, 19) qui est dangereuse pour la conscience (10, 25 ; Lc 18, 23) et aliénante (Lc 16, 12) ; partager avec les pauvres (Lc 3, 10), donner sans hésiter (6, 30), distribuer tous ses biens (11, 41 ; 12, 33), ne pas s'inquiéter du lendemain (12, 22 *sq.*). Dès lors que l'homme ne se considère plus que comme l'intendant des biens qu'il gère et dont il tire profit et jouissance, il lui est possible de ne pas s'identifier à son identité de possesseur. Il peut alors concevoir les biens comme faits pour être donnés. La possession des biens n'est pas illégitime ; Jésus ne met pas en question la manière dont le jeune homme riche a acquis ses biens (Mt 19, 16-26). Ce dernier est manifestement un homme juste et Jésus *se prend à l'aimer* (Mc 10, 21). Alors, parce que tout ce qui relève de la morale naturelle ou de la Thora est accompli, Jésus lui propose de *devenir parfait* en se libérant de tous ses biens et en devenant son disciple. *Le jeune homme s'en va tout triste parce qu'il possède de grands biens.* S'arracher à la possession est pour Jésus ce qui est le plus difficile à l'homme (Mt 19, 26). Les vrais biens à rechercher sont le règne de Dieu et sa justice (Lc 12, 33) ; un tel principe régulateur de l'usage des biens est le seul capable de dépasser, au nom de l'amour qui ne calcule pas, les limites de la simple justice distributive.

Le troisième conseil est d'humilité, d'obéissance, d'esprit de service. Jésus a connu la tentation du pouvoir et de la puissance (Mt 4, 5-11 ; Lc 4, 5-13), tant politiques *(les royaumes du monde)* que religieux *(le faîte du Temple).* Alors que la foule a tenté de *l'enlever pour le faire roi* (Jn 6, 15), l'obéissance de Jésus se traduit par le *lavement des pieds* (13, 5). Son enseignement se signale par l'apologie des petits (Mt 11, 25 ; Lc 18, 16). Il convient donc de *se faire petit* (Mt 18, 3-6), *d'accueillir les petits*, de *choisir les dernières places*

(Lc 14, 7), de concevoir le pouvoir comme un *service* (Mt 20, 26 ; 23, 11), de *se faire le dernier et l'esclave de tous* (Mc 9, 35 ; 10, 44), de ne pas *commander en maître* ni *faire sentir son pouvoir* (10, 42). Aucune contestation de la nécessité des pouvoirs, aucun mot d'ordre anarchisant dans les paroles et la conduite de Jésus. Au contraire, il donne des ordres, délègue ses pouvoirs (Mt 10, 1 ; 16, 19 ; Jn 21, 15), parle et enseigne *avec autorité* (Mc 1, 27), se laisse appeler *maître et seigneur* (Jn 13, 13), en même temps qu'il déclare être venu pour *servir, non pour être servi* (Mt 20, 28). Rien de l'ordre social et politique n'est donc aboli mais une nouvelle éthique du pouvoir se dessine pour ceux qui l'exercent dans ce nouvel esprit. Enfin, à l'imitation de Jésus obéissant à *Celui qui l'a envoyé*, il en est quelques-uns qui se font entièrement obéissants pour signifier l'abdication de toute volonté de puissance, dans la mesure où celle-ci est nécessairement volonté de soi et fait obstacle à l'amour.

Une morale surnaturelle

La morale évangélique, en tant qu'elle ne vise pas l'acquisition d'une sagesse personnelle par l'exercice autonome de la raison, ni ne constitue une discipline ou un mode de vie en vue du bonheur, ni ne théorise le devoir (et pas davantage l'amour), ne peut être considérée comme une philosophie morale ni Jésus comme un philosophe ou un moraliste. Les vertus évangéliques de chasteté, de pauvreté et d'humilité ne visent aucune autoréalisation ni aucun bien-vivre mais au contraire la perte de soi, le renoncement en vue d'un amour sans réserve, infiniment au-delà de tout devoir. Bonheur et salut personnels, remis à Dieu, ne régissent pas la sphère morale mais ressortissent à la sphère de la foi, sans pour autant que la sphère morale (celle de la pratique) puisse être considérée comme étrangère à la foi (la foi sans les œuvres est morte et, à l'inverse, la foi donne sens aux œuvres). Si la religion fondée par Jésus est identifiable, dans les Béatitudes, à une espérance de « bonheur » absolu par-delà malheur et détresse, la morale qui en découle, celle même des Béatitudes, peut difficilement être considérée comme une morale du bonheur mais plutôt du renoncement par amour à la quête immanente du bonheur.

Dépassant la morale naturelle du devoir, de la justice et de la mesure fondées sur la réciprocité des dons, la morale évangélique se présente comme une morale surnaturelle : Jésus homme-Dieu présente le commandement de l'amour comme un *commandement nouveau. Aimer son prochain* devient : *aimez-vous les uns les autres comme moi je vous ai aimés* (Jn 13, 34). Ainsi passe-t-on d'une morale pour un monde fini à une morale ouverte à la fois à l'infini de la conscience personnelle et du royaume de Dieu.

Le projet d'une morale universelle valable pour tout homme et pour tout l'homme est-il pensable sans la référence évangélique ? Sur cette référence repose non pas l'idée qu'à toute personne humaine appartiennent une dignité et une valeur seulement limitées et relatives (aussi grande soit-elle : cf. le stoïcisme) méritant un respect mesuré, mais une nouvelle évaluation de la dignité humaine comme infinie et inconditionnée (Mt 25, 40 : *ce que vous avez fait au plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait* : la valeur de l'homme est évaluée désormais comme divine), induisant un respect qui, en passant à l'infini, s'élève à l'illimitation de l'amour. Le renoncement à soi en vue de l'amour s'impose alors. Mais un tel renoncement n'est pas exigible comme un devoir. Aucune législation morale ne peut instituer le renoncement illimité comme norme. À la fois donc une morale universelle peut postuler la valeur infinie de la personne et à la fois elle ne peut légiférer que sur le mode fini des devoirs de justice et d'équité mais non sur le mode infini de l'amour. Une morale universelle ne peut échapper à cette antinomie, sans que la loi morale naturelle en soit pour autant invalidée. La conversion du devoir fini en amour infini ne peut que constituer une libre proposition, soit que la foi en soit la raison, soit que la conscience raisonnable, déduisant la conséquence inévitable qui suit du postulat de la dignité infinie de la personne, entreprenne de renoncer à soi en vue d'un règne des fins, tout en croyant que celui-ci ne se réalisera jamais. Dans cette hypothèse, la sainteté serait une notion qui pourrait revêtir une acception non seulement religieuse mais morale.

► AUBERT J.-M., YANNARAS C. & MEHL R., *La Loi de la liberté. Évangile et morale,* Paris, Mame, 1972. — BARCLEY W. B., *Christ in you : A study in Paul's theology and ethics*, Lanham, Md., Univ. Press of America, 1999. — BARTH K., *Ethik* I & II, Zurich, Theologischer Verlag, 1973-1978 (trad. fr., *Éthique* I & II, Paris, PUF, 1998). — BASSET L., *Moi, je ne juge personne. L'Évangile au-delà de la morale,* Paris-Genève, Albin Michel / Labor & Fides, 1998. — BONNET G., *Au nom de la Bible et de l'Évangile, quelle morale ?,* Paris, Centurion, 1978. — CAPUTO J. D., DOOLEY M. & SCANLONÉD M. J., *Questioning God*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 2001. — CONZELMANN H., *Grundgriss der Theologie des Neuen Testaments*, Munich, 1968. — DODD C. H., *Gospel and Law*, New York, 1951 (trad. fr. J.-H. Marrou, *Morale de l'Évangile*, Paris, Plon, 1958). — HÄRING B., *Das Gesetz Christi* (1954), Fribourg-en-Brisgau (trad. fr., *La Loi du Christ*, 3 vol., Tournai, Desclée, 1955-1959) ; *Libres dans le Christ*, t. 1 : *Théologie morale générale,* Paris, Le Cerf, 1998. — HÖFFE O., *Dictionnaire de morale*, Fribourg, Éd. Universitaire / Paris, Le Cerf, 1983. — LEGASSE S., *Et qui est mon prochain ? Étude sur l'objet de l'agapè dans le Nouveau Testament*, Paris, Le Cerf, 1989. — PERRIN J.-M., *Le Mystère de la charité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960. — PINCKAERS S., *L'Évangile et la morale*, Fribourg / Paris, Éd. Universitaires / Le Cerf, 1990. — SCHELKLE K. H., *Theologie des Neuen Testaments* (1968), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1976 (vol. 3 : *Ethos*) (trad. polonaise, *Teologia Nowego Testamentu*, Cracovie, 1984). — SCHLATTER A., *Die Theologie des Neuen Testaments*, 2

t., Stuttgart, 1909, 1910. — SCHNACKENBURG R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Munich (trad. fr. F. Schanen, *Le Message moral du Nouveau Testament*, Le Puy, X. Mappus, 1963) ; *The Moral Teaching of the New Testament*, New York, Seabury Press, 1965. — SCHULZ A., *Suivre et imiter le Christ d'après le Nouveau Testament*, Paris, Le Cerf, 1966. — SPICQ C., *Théologie morale du Nouveau Testament*, 2 t., Paris, Gabalda, 1965. — WENDLAND H. D., *Éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor & Fides, 1972. — Coll. : *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Éd. Paoline, 1976.

Philippe CORMIER

→ *Christianisme ; Décalogue ; Loi naturelle ; Pardon , Paul.*

JONAS Hans, 1903-1993

Hans Jonas a été l'élève de M. Heidegger et de R. Bultmann. Juif allemand, il a quitté son pays natal dès la prise du pouvoir par les nazis. Après avoir servi dans l'armée britannique pendant la Seconde Guerre mondiale, il s'est établi au Canada, puis aux États-Unis d'Amérique où il a enseigné à la New School for Social Research de New York. On distingue deux périodes dans sa pensée. Il a d'abord étudié les doctrines gnostiques des premiers siècles chrétiens, auxquelles il a consacré sa thèse de doctorat. Il a ensuite élaboré une ambitieuse philosophie de la nature ; ce travail a débouché sur la publication de son œuvre la plus connue, *Le Principe responsabilité* (1979, trad. fr., 1990). La fréquentation assidue du dualisme gnostique lui a révélé que la philosophie moderne se caractérise par une singulière perte du monde. C'est en réaction contre cette tendance contemporaine qu'il a constitué sa « biologie philosophique », dont il a ultérieurement tiré les conséquences éthiques. Le succès de son ouvrage majeur est assez surprenant ; non seulement ce livre est d'un accès difficile, mais il avance des thèses pour le moins inactuelles.

Une philosophie de la nature

Contre toutes les tentatives contemporaines d'élaboration d'une éthique « simplement » procédurale, H. Jonas prétend fonder l'éthique. Il s'agit d'abord d'élaborer une nouvelle philosophie de la nature. Selon H. Jonas, la vision ancienne d'un cosmos fini, ordonné, hiérarchisé a été ruinée par le paradigme cartésien/baconien, qui s'est imposé à partir du XVIIe s. Ce paradigme radicalise l'idée d'une créature séparée de son créateur ; il exclut que le monde sensible puisse (encore) être considéré comme l'expression nécessaire d'une divinité. Bien loin de rendre visible une grande chaîne de l'être, la nature se contente de réaliser en silence les configurations et les arrangements qu'un Dieu mathématicien a voulu qu'elle réalise (après l'Aufklärung, ce sont les versions agnostiques de cette philosophie de la nature qui sont devenues dominantes, par exemple P.-S. Laplace). H. Jonas considère qu'une philosophie de la nature ainsi conçue est incapable de rendre compte de la spécificité de l'organisme vivant. Un organisme n'est pas seulement une configuration définie de parties définies ; il instaure un processus au sein duquel s'affirme activement son identité à travers un flux continuel de parties. Avec la vie, la nature a ménagé une véritable surprise ontologique, en permettant l'émergence d'entités dont l'identité témoigne d'une réaffirmation de l'être et n'est pas seulement l'effet d'un jeu de forces extérieures.

Cette philosophie de la nature (ou « biologie philosophique » permet de remettre en cause de façon décisive la séparation dogmatique entre l'être et la valeur. Pour H. Jonas, le concept de bien est corrélatif de la perception de fins dans les choses elles-mêmes, comme faisant partie de leur nature. Or, à l'organisme, la vie est seulement prêtée : elle ne se maintient que par une reconquête qui réaffirme la valeur de l'être contre sa disparition dans le néant. Dans les organismes, la vie se dit oui à elle-même : « Avec la production de la vie, la nature manifeste au moins *une* fin déterminée, à savoir la vie elle-même » (*Le Principe responsabilité,* p. 107). B. Baertschi (*in* Müller & Simon, *Nature et Descendance,* p. 27) fait observer que H. Jonas soutient en outre une thèse hylozoïste selon laquelle tout ce qui existe possède les caractéristiques téléologiques du vivant : « La matière doit déjà abriter en elle de la fin sous une forme non subjective, ou un de ses analogues » (*op. cit.,* p. 104). Si la fin comme telle est domiciliée dans la nature, H. Jonas va jusqu'à dire que le fait de poser des fins est un bien en soi. « Le simple fait que l'être ne soit pas indifférent à l'égard de lui-même fait de sa différence avec le non-être la valeur de base de toutes les valeurs » (*ibid.,* 117) : par cette analyse, H. Jonas (de façon certainement optimiste) pense avoir montré que l'axiologie fait partie de l'ontologie.

Heuristique de la peur et responsabilité

L'éthique de H. Jonas a un contenu, nettement affirmé, ce qui va à l'encontre de toute une tradition formaliste. Avec la révolution cartésienne/baconienne, l'ancien modèle hiérarchique d'intelligibilité (comprendre l'inférieur à la lumière du supérieur) a été remplacé par un modèle nouveau, démocratique, d'intelligibilité (comprendre les ensembles complexes comme des sommes d'éléments simples). La science moderne, essentiellement analytique, considère que *comprendre* le réel, c'est réduire le composé qu'il est en fait à un ensemble d'éléments caractérisés par leur simplicité, quitte à recombiner ultérieurement ces éléments, soit à titre de construction théorique, soit à titre d'opération technique effective. Les choses sont « manipulées » par l'analyse qui les réduit à des éléments simples, avant même d'être « manipulées » technologiquement. Il est de l'essence de

la pensée moderne d'être interventionniste : en ce sens, la technique moderne (ou *technè*) est la métaphysique de la science moderne révélée au grand jour. Loin d'être une simple concession à la nécessité, elle est porteuse d'un projet de domination, d'autant qu'elle obéit à une dynamique propre qui la rend difficilement contrôlable (décrite dans « Toward a philosophy of technology », p. 34-43). Mais son triomphe même a rendu manifeste la vulnérabilité de ce sur quoi elle opère : la nature (dont l'homme fait partie, même si, à titre d'être doté de libre subjectivité, il n'est pas un vivant comme les autres). La présence de l'homme dans le monde physique peut être annulée du fait des pouvoirs inédits de la technologie moderne, laquelle est capable d'atteindre les conditions de la vie elle-même (H. Jonas pense plus à une reconstruction biotechnologique du vivant, ou à une détérioration progressive de l'environnement qu'à une catastrophe massive). Or, l'objet propre de la responsabilité c'est le périssable en tant que périssable, l'être plongé dans le devenir et menacé de périr. Au centre de l'éthique de la responsabilité se trouve donc l'obligation de maintenir la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre. H. Jonas écrit ainsi : « Agis de façon telle que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » (*Le Principe responsabilité,* 31). S'élever à la hauteur de cet impératif suppose un effort conscient pour parvenir à une crainte désintéressée. On ne saurait agir de façon responsable si l'on n'est pas capable de frémir devant certaines possibilités : tel est le sens de l'heuristique de la peur.

H. Jonas comprend la responsabilité non seulement comme la possibilité d'imputer à un individu les actes qu'il a accomplis, mais comme une exigence de limitation des pouvoirs du progrès techniques. Par là, sa philosophie morale est étroitement solidaire d'une politique qui semble remettre en cause les valeurs de la démocratie technolibérale. L'éthique de la responsabilité, en principe, n'annule pas l'éthique ordinaire : l'éthique « du prochain » continue de valoir, mais seulement pour la sphère quotidienne de l'interaction humaine. Dans un contexte technologique, l'éthique a affaire à des actes qui ne sont plus à la mesure de l'individu du fait de leur portée causale en direction de l'avenir : « le nouvel impératif s'adresse beaucoup plus à la politique publique qu'à la conduite privée » (*ibid.,* 31). Dans ces conditions, le rapprochement entre la responsabilité des parents et la responsabilité de l'homme politique peut légitimer une certaine forme de paternalisme. H. Jonas semble admettre qu'un ami de l'humanité puisse se retrouver en odieuse compagnie politique ; une tyrannie bien intentionnée et bien informée n'est pas à exclure, à titre de moindre mal. Il existe donc une tension, particulièrement sensible dans les écrits de H. Jonas sur la bioéthique, entre l'éthique de la responsabilité et l'éthique du prochain.

● *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology,* New York, Harper & Row, 1963. — *Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man,* Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1974. — *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation,* Francfort/Main, Suhrkamp, 1979 (trad. fr. J. Greisch, *Le Principe responsabilité. Essai d'une éthique pour la civilisation tehcnologique,* Paris, Le Cerf, 1990). — « Toward a Philosophy of Technology », *Hastings Center Report,* 9, 1979, nº 1, 34-43. — *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung,* Francfort/Main, Suhrkamp, 1985. — *On Faith, Reason and Responsibility,* Missoula, Scholars Press, 1985. — La trad. fr. de *Das Prinzip Verantwortung* comporte une importante bibliographie de et sur H. Jonas, établie par S. Warzeszak, revue et complétée par H. Jonas et complète jusqu'en mars 1990.

▶ FROGNEUX N., *Hans Jonas ou la vie dans le monde,* Bruxelles, De Boeck Université, 2001. — HOTTOIS G. éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt,* Paris, Vrin, 1993. — MÜLLER D. & SIMON R. éd., *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « Responsabilité »,* Genève, Labor & Fides, 1993 ; *Études phénoménologiques,* 8, 1988. — NEPI P., *Individui e persona : l'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Roma, Studium, 2000. — SÈVE B., « Sur Hans Jonas », *Esprit,* 1996.

Jean-Yves GOFFI

→ *Arendt ; Droits ; Environnement ; Nature ; Organismes génétiquement modifiés ; Population ; Précaution ; Responsabilité , Technique ; Travail ; Weber.*

JUDAÏSME MODERNE

La Bible, document fondateur du judaïsme rabbinique, c'est-à-dire de la religion biblico-talmudique, ne distingue pas nettement entre l'aspect religieux proprement dit d'une part, et l'aspect éthique ou moral d'autre part. Cette observation préliminaire est fondamentale si l'on veut comprendre la réalité des rapports entre la philosophie morale et le judaïsme.

Comment traduire le terme morale ou éthique en hébreu ? La Bible parle en Proverbes 1; 8 de *mussar* qui provient de la racine MSR et qui signifie transmettre ou offrir un legs d'ordre religieux ou spirituel. De même le traité talmudique *Avot (Traité des pères)* formule dès ses premières lignes l'injonction suivante : « Accepte, O mon fils le *mussar* (enseignement moral ou éthique) de ton père et n'abandonne pas l'enseignement *(Torat)* de ta mère. » On le voit, les mots-clés *Tora* et *mussar* sont mis sur un même pied d'égalité.

Comme les droits imprescriptibles de la conscience morale, en tant que telle, ne sont vraiment pris en compte dans le judaïsme que bien après la période talmudique – ce qui ne signifie nullement que cette dernière n'en avait pas connaissance ni ne s'en inspirait dans les faits – on note que l'arbitre suprême est demeuré la révélation et, dans son sillage, la *halakha*, c'est-à-dire la règle norma-

tive juive. C'est après la venue de Spinoza et l'apparition de la crise de la conscience européenne qu'on limitera sévèrement le champ de la révélation pour remettre entre les mains du sujet moral les clés de son autonomie : la théonomie biblico-talmudique cédera donc quelque peu devant l'autonomie du sujet moral.

Moses Mendelssohn (1729-1786) impulsera ce processus nouveau qui atteindra son apogée avec Hermann Cohen (1842-1918). Sans vouloir anticiper sur ce qui va suivre, on peut dire d'emblée que cette tendance qui fit du judaïsme un monothéisme éthique puisera sa légitimité dans les écrits des prophètes d'où elle extraira des passages significatifs (Amos 5;15 et Michée 6;8) afin de montrer que l'essence du judaïsme ne réside pas (uniquement ni exclusivement) dans la théonomie ni l'orthopraxie (accomplissement scrupuleux des commandements divins) mais principalement dans l'éthique (aimer le bien et fuir le mal). Outre que cette dernière fait appel aux catégories de l'universel et non plus, comme les préceptes divins, à la spécificité de la religion juive, elle permettait de sauvegarder par ce biais ce que les penseurs allemands du XIXe s. considéraient être le noyau insécable du judaïsme, l'explication de sa survie et sa raison d'être. Un tel courant a évidemment mis en avant l'interprétation talmudique de Lévitique 19;18 (tu aimeras ton congénère, il est comme toi) qui s'énonce comme suit en *Shabbat* 31a : Ce qui est détestable à tes yeux, ne le fais pas aux autres. Dans le commentaire qui s'ensuit il est même spécifié que c'est là la teneur de toute la Tora, donc en termes philosophiques modernes, *l'essence du judaïsme.*

Dans les développements qui suivent on exposera d'abord l'évolution des relations entre l'éthique et la religion (si ce terme a encore un sens spécifique dans ce contexte) dans l'univers biblico-talmudique. Nous passerons ensuite au judaïsme médiéval pour mettre l'accent sur les œuvres d'édification morale tant des philosophes que des kabbalistes. La transition entre cette époque et l'époque moderne s'effectuera grâce à l'œuvre du rabbin de l'Allemagne du Nord Jacob Emden (1697-1776) et Salomon Maïmon (1752-1800). C'est Moses Mendelssohn qui réévalua les rapports entre la révélation et la conscience morale (= autonomie du sujet) et qui ouvrit une perspective nouvelle dont l'aboutissement, chez Julius Guttmann (l'auteur de *Philosophies dans le judaïsme* [Munich, 1933], mort en 1950), fera du judaïsme un pur monothéisme éthique *(ethischer Monotheismus).* Avant d'en venir aux enseignements de Hermann Cohen (*Jüdische Schriften* ; *L'Éthique du judaïsme*), de Franz Rosenzweig *(L'Étoile de la Rédemption)*, de Léo Bæck (*L'Essence du judaïsme*, 1904, 1922), il conviendra de dire un mot d'un rabbin adversaire du Talmud, assez peu connu mais intéressant dans ce contexte, Samuel Holdheim (1806-1860) qui adressait à l'orthodoxie juive de son temps des critiques fondées sur l'éthique. Enfin, il sera question de l'attitude de la Science du judaïsme en général et des penseurs juifs de notre temps : Shmuel Hugo Bergmann, Martin Buber, André Neher et Emmanuel Levinas.

Le point de vue biblique

Le judaïsme moderne ou la philosophie juive en général, tant médiévale que contemporaine, serait incompréhensible sans son socle biblique : que dit la littérature biblique de cette problématique ?

Fondamentalement, on parle de la soumission de l'homme à la volonté divine, de la toute-puissance du Dieu créateur des cieux et de la terre et de sa providence qui embrasse aussi bien les espèces que les individus. Mais au cours de l'évolution de la conscience hébraïque, même au sein des textes révélés, on note une part plus grande dévolue au jugement moral de l'individu. Dieu n'est jamais perçu comme un tyran édictant des lois incompréhensibles pour les êtres humains : bien au contraire, on parle d'un peuple doté de qualités éthiques et dianoétiques (morales et intellectuelles) puisque tant l'intelligence que la conscience (au sens le plus large du terme) sont des dons divins. Par ailleurs, même les commandements divins présupposent un sujet libre de les accomplir ou de ne pas les accomplir. Or, la plupart de ces préceptes se signalent par leur motivation d'ordre moral, ce qui permet une sorte de coordination entre la loi religieuse et l'éthique. Mais il existe certaines injonctions divines, notamment du Pentateuque, où Dieu ordonne certains actes immoraux : c'est le cas de la ligature *(adéquat Itshaq).* Il convient de préciser le sens et la portée de cet acte.

Certains penseurs juifs, mus par des visées apologétiques, ont cherché à montrer que Dieu a seulement voulu sonder le patriarche Abraham ou, en d'autres termes, le mettre à l'épreuve (en hébreu, *nissayon*). Une telle explication nuit gravement à la dignité divine : elle suppose en Dieu une certaine ignorance et met à mal le dogme de l'omniscience divine auquel la Bible tient tant. D'autre part, elle prête à Dieu des traits cruels : comment mesurer la foi d'un homme en lui enjoignant de sacrifier son fils qu'il eut, de surcroît, tant de mal à engendrer ? Une telle attitude est forcément incompatible avec une nature divine éthique. On a déjà évoqué cette question par ailleurs (voir l'article Décalogue) : lorsque Abraham discute avec Dieu en Genèse XVIII de l'impossibilité de punir indistinctement les bons et les méchants il insiste sur les fondements éthiques de la loi divine. Or, ce même patriarche ne semble guère discuter en Genèse XXII lorsque Dieu lui ordonne la fameuse ligature d'Isaac (et non sacrifice puisque celui-ci ne fut jamais consumé). On assiste donc à une magnifique abnégation de la part du patriarche qui juge légitime de plaider pour les autres (Sodome et Gomorrhe) alors qu'il s'exécute sans mot dire lorsqu'il s'agit de faire de son fils unique une offrande à Dieu.

La conscience juive ultérieure s'est longuement interrogée sur le sens profond d'une telle injonction divine : on a esquissé la thèse naïve de ceux qui plaidaient pour une simple mise à l'épreuve (explication déjà fournie par la Bible elle-même : Dieu mit Abraham à l'épreuve...) et les conséquences qu'elle entraînait. La tradition rabbinique a rapidement pris la dimension véritable d'un tel dilemme et a opté pour une solution très différente : Dieu, dit-elle, a voulu infliger à Abraham des souffrances d'amour *(Issouré de-ahava) :* il arrive que Dieu, dans son insondable sagesse, accable des humains de souffrances (épreuves) imméritées à la seule fin de les aguerrir et de les purifier ; ainsi croît en leur cœur l'amour qu'ils portent à Dieu. En quelque sorte, ce serait dans l'adversité que Dieu éprouve l'attachement de ceux qui l'aiment. C'est pour cette raison que la Bible fait dire à Dieu au sujet d'Abraham : celui qui m'aime. L'amour est ici conçu comme étant plus fort que la mort, en l'occurrence celle du fils unique chéri.

La Bible hébraïque a toujours exprimé la notion d'alliance entre Dieu et un homme (Abraham, David, etc.) en recourant au vocabulaire qui sert à décrire l'union et la fidélité au sein d'un couple. Et lorsque les prophètes dénoncent les errements d'Israël ils les comparent aux incartades au sein d'un couple. Ainsi, par-delà l'exemple d'Abraham qui demeure uni à Dieu en toute circonstance, même lorsqu'on lui demande de sacrifier son propre enfant, il y a, dans la Bible hébraïque, le cas d'un prophète (Osée 3;1) auquel Dieu enjoint d'épouser une femme de mauvaise vie :

> Dieu me dit encore : Va ! Aime une femme aimée d'un ami et adultère, de même que Dieu aime les fils d'Israël, tandis qu'ils se tournent vers des dieux étrangers et aiment les gâteaux de raisins.

On peut s'interroger sur la valeur véritable d'une telle injonction ; les exégètes ont mis en avant le fait suivant : Dieu s'était uni à un peuple qui ne lui fut guère fidèle.

Mais le cas du prophète est intéressant car il pose, en fait, le vrai problème, celui de l'hétéronomie du sujet moral : si la loi divine prend le pas sur tout le reste, comment parler d'une éthique humaine ? Comment le prophète aurait-il pu réagir si Dieu n'était pas à l'origine de l'injonction reçue ? Par ailleurs, comment l'éthique en général pourrait-elle prospérer à l'ombre du légalisme juif ? Il semble que le problème a été clairement entrevu par les documents les plus tardifs de la littérature biblique : la littérature dite sapientiale avec les Proverbes, l'Ecclésiaste et le livre de Job.

Mais déjà dans la littérature prophétique, notamment dans le chapitre XVIII d'Ézéchiel, on rappelle au peuple exilé à Babylone que Dieu est juste, qu'il a une conduite éthique et que ceux des exilés qui se croyaient abandonnés par lui se trompaient. Les captifs de Babylone disaient entre eux le fameux adage : les pères ont mangé du verjus et ce sont les dents des enfants qui en furent agacées (Éz 18; 3). Ils signifiaient par là que la conduite divine à leur égard n'était pas juste : si leurs pères avaient péché et mérité l'exil et la captivité, eux-mêmes étaient, en principe, innocents. On sent se profiler derrière cette protestation une contestation de l'ancienne théologie de l'Exode (20; 5) : la version du Décalogue qui s'y trouve assure que Dieu « est un Dieu jaloux punissant la faute des pères sur les fils... » Et Ézéchiel (18; 25-29) justifie une telle révolte contre l'ancienne conception : il précise que seule l'âme pécheresse mourra par sa propre faute, qu'un fils vertueux ne saurait expier les fautes de son père et inversement qu'un père vertueux ne saurait rendre des comptes :

> Cependant vous dites : la voie de Dieu n'est pas régulière ! Écoutez donc, maison d'Israël : Est-ce ma voie qui n'est pas régulière ? Est-ce que ce ne sont pas vos voies qui ne sont pas régulières ? Si le juste revient de sa justice, commet l'iniquité et meurt, il meurt à cause de l'iniquité qu'il a commise. Et si le méchant revient de la méchanceté qu'il a pratiquée, s'il pratique le droit et la justice, il conservera sa vie. Il est revenu de toutes les transgressions qu'il a commises, il vivra assurément, il ne mourra pas.

Ézéchiel marque donc un tournant dans la théologie biblique et passe pour le père de « l'individualisme religieux » : cela signifie que les droits de l'individu en tant que tel sont absolument reconnus et non plus partiellement. Celui-ci n'est plus le fils, le père, le frère, le mari ; l'individu vaut pour ce qu'il est au niveau de sa conscience. C'est ce qu'entendait Ézéchiel par l'expression hébraïque *ha-néfésh ha-hotét*, l'âme pécheresse. Cette dernière paiera sa faute, nulle autre ne l'assumera à sa place, mais inversement, elle-même ne subira jamais les conséquences d'une mauvaise action commise par une autre âme.

C'est probablement l'exil qui a facilité l'émergence de cette conscience morale et remis en cause le mode de pensée ancien. Le Dieu de l'univers, maître de l'Histoire, devait agir avec probité. Sa conduite était caractérisée par une éthique absolue dont les hommes étaient appelés à s'inspirer. Ce trait est caractéristique de l'ensemble de la littérature prophétique qui ne fait presque jamais référence aux préceptes rituels, exception faite du *shabbat*.

Cette évolution vers l'éthique – qui fit dire aux Pères de l'Église que la nouvelle alliance était plus attachée à l'idée de justice qu'à celle de rite – se renforce davantage dans le livre des Psaumes où l'accent est mis sur la perfection morale beaucoup plus que sur l'accomplissement des pratiques extérieures. Le Psalmiste dit si souvent que la proximité à Dieu est ce qui lui tient le plus à cœur. Comment interpréter cette notion de proximité qui n'est pas de nature spatiale ? Il s'agit de l'*imitatio Dei*, du rapprochement de Dieu par le cœur et l'esprit.

Cette quête, à la fois longue et douloureuse du Dieu de l'éthique, est nettement perceptible dans

le livre de Job. Ce livre, dont l'origine n'est certainement pas hébraïque, traite en réalité de la théodicée : Dieu est-il juste ? Le débat ne porte jamais sur l'accomplissement des préceptes religieux du judaïsme ; on se contente de nous dire que Job était un homme bon, vertueux, craignant Dieu. La divinité qui l'accable de tant de maux n'est pas le Dieu législateur du Sinaï de sorte qu'on eût pu reprocher à Job une transgression rituelle quelconque. Ce détail est fondamental, notamment dans le traitement talmudique du livre de Job. Les Docteurs de la loi commencent par réfléchir sur l'origine du nom de Job lui-même : aucun autre personnage de l'Histoire juive primitive ne portait pareil nom. Quant au pays où Job vivait, son nom semble être un nom significatif, Outs ; la racine de ce terme hébraïque signifie réfléchir, méditer, penser. Autant d'indices, soulignent les Sages, qui nous incitent à n'y voir qu'une simple allégorie de la théodicée.

On ne retracera pas ici, faute de place, le « conflit » opposant Job à Dieu ; il faut savoir, en revanche, que lorsque Job (10;1-12) interpelle le Seigneur ce dernier se contente de lui rappeler qu'il est le créateur de toute chose :

> Mon âme est dégoûtée de ma vie ! J'exhalerai sur moi ma plainte, je parlerai de l'amertume de mon âme ! Je dirai à Dieu : Ne me condamne pas ! Fais-moi voir à propos de quoi tu me querelles ! Est-ce un bien pour toi d'être violent, de mépriser les œuvres de tes mains pour que tu recherches ma faute et que de mon péché tu t'enquières, bien que tu saches que je ne suis pas coupable...
>
> Tes mains m'ont façonné et fabriqué et ensuite tu me détruiras complètement. Souviens-toi donc que tu m'as fait comme avec de l'argile... Ne m'as-tu pas versé comme du lait ? Et comme le fromage ne m'as-tu point caillé... Et puis de la vie tu m'accordas la grâce...

À ce lyrisme triste et douloureux de Job Dieu répond que sa raison transcende celle de l'homme qui souffre : « Ceins donc tes reins comme un homme, je te questionnerai et tu m'instruiras » (38; 2) :

> Où étais-tu quand je fondai la terre ? Indique-le, si tu sais la vérité. Qui a fixé ses mesures si tu le sais, ou qui a tendu sur elle un cordeau ? En quoi ses socles furent-ils enfoncés, ou qui posa sa pierre angulaire ?... Es-tu arrivé jusqu'aux sources de la mer et au fond de l'abîme t'es-tu promené ? – La pluie a-t-elle un père ?... Qui a mis dans l'ibis la sagesse ou qui a donné au coq l'intelligence ?

Le Dieu de l'intelligence et du bien est-il aussi le Dieu du mal ? Les Lamentations avaient répondu à cette question de manière équivoque : on peut lire, en effet, de deux façons le verset (3; 38) : « N'est-ce pas de la bouche du Très-Haut que sortent les maux et le bien ? » Mais on peut aussi supprimer le point d'interrogation et nier que Dieu décide du bien et du mal. Mais Job inclinait, dès le chapitre 34 (verset 10) vers une théodicée plus stricte : « Mais, hommes de cœur, écoutez-moi ! Loin de Dieu la méchanceté et de Shaddaï l'injustice. »

En guise de conclusion, et peu avant que Dieu ne le comble de nouveaux bienfaits, Job reconnaît (42; 3-5) « qu'il ne savait pas, qu'il n'avait entendu parler de Dieu que par ouï-dire, mais qu'à présent son œil l'avait vu... ». Dieu reste donc un Dieu de justice et d'équité, même si l'homme ne perçoit pas toujours ses voies. Le Dieu du livre de Job est bien celui de l'éthique.

Le point de vue talmudique :
Les Chapitres des Pères (Pirqé Abot)

Le Talmud passe généralement pour la quintessence même du légalisme juif : ce jugement ignore tout des *Pirqé Abot* qui constituent un véritable traité d'éthique rabbinique et confèrent au judaïsme une sorte de « raison pratique ». Ce traité, bref et dense, se constitue de six chapitres qui énoncent des sentences dont le contenu s'apparente fort à une morale d'inspiration stoïcienne. Ici aussi, ce n'est pas à l'accomplissement des pratiques rituelles que l'adepte du judaïsme est exhorté, mais à une conduite éthique. C'est du reste le mot *middot* (pluriel du substantif féminin *midda),* désignant depuis la Bible les qualités morales ou éthiques d'un individu, qui revient sans cesse sous la plume des Sages. Nous allons en donner un bref résumé en suivant le plan et l'ordre de l'ouvrage lui-même. Dès le premier paragraphe du chapitre I on exhorte les hommes à faire preuve de longanimité dans leurs jugements, à être modérés et à user de patience dans leurs relations avec leurs congénères. Et cet amour du prochain transparaît de nouveau (Ch I; 2) lorsqu'un autre Sage déclare que l'univers repose sur trois fondements dont les œuvres de bienfaisance. La conduite éthique présuppose le désintéressement : ainsi, les Sages recommandent de servir Dieu librement et non point dans l'attente d'une contrepartie. Le verset 17 de ce même chapitre mérite d'être mentionné en raison de son affinité avec l'Épître de Jacques, laquelle oppose la foi aux œuvres. Le texte hébraïque, certainement contemporain de celui de l'Apôtre, qui était le frère de Jésus, parle du *midrash* (explications théoriques, exégèse de la Tora, donc, par extrapolation, la foi) et des *ma'assim*, les œuvres ; les Sages donnent, eux, la préférence aux œuvres, ce qui s'écarte (mais est-ce une surprise ?) de l'enseignement des Sages talmudiques. La fin de ce chapitre I des *Pirqé Abot* stipule que l'univers repose sur trois fondements : la justice, la vérité et la paix.

Le début du chapitre II introduit une notion nouvelle, si importante dans la morale rabbinique. Il s'agit du *dérékh éréts*, littéralement « la voie de la terre ». Cette expression rabbinique désigne aussi bien le devoir conjugal que les bonnes mœurs, les bonnes manières ou une conduite éthique. Or, les Sages stipulent que « c'est une bonne chose que de mêler la Tora au *dérékh éréts,* c'est-à-dire à l'éthique dont on use tous les jours. C'est la première fois que les anciens rabbins élabo-

raient quel type de relations pouvait exister entre la loi révélée (Tora) et l'éthique ou les bonnes mœurs. Les Sages ajoutent que « le fait d'y parvenir (à allier la Tora et l'éthique quotidienne) empêche de commettre des péchés ». À la fin du chapitre III, les Sages vont jusqu'à faire de l'existence d'une conduite éthique le préalable à l'existence de la Tora et inversement. Ils entendaient par là, selon toute vraisemblance, que des mœurs correctes et une éthique irréprochable vont de pair avec l'accomplissement scrupuleux des préceptes de la loi religieuse, mais qu'un individu aux mœurs dissolues ne saurait se prévaloir d'une fidélité rituelle sans faille.

La nature humaine est nécessairement exposée aux tentations, notamment à celle de condamner autrui : ainsi, le chapitre II ; 4 stipule qu'on ne doit juger quelqu'un « qu'après s'être mis à sa place ». On est donc très loin de ces conceptions qui voulaient voir dans le judaïsme rabbinique une véritable obsession à accomplir le rituel à la lettre. Cet universalisme de la loi morale trahit une certaine influence stoïcienne qui s'exprime par des questions du genre : quelle est la voie à suivre ? Ou encore quel est le bien suprême ? À cette question existentielle les Sages répondent : un cœur bon, c'est-à-dire un bon fond (II ; 13). Ils insistent aussi sur la nécessité d'être en harmonie avec ses semblables, qui surpasse toute conduite dévote : tout homme mal vu par ses congénères ne saurait plaire à Dieu ; en revanche, si nos semblables nous accordent leur confiance, celle de Dieu nous est automatiquement acquise. La dernière partie de ce chapitre évoque cependant un difficile problème philosophique, celui du libre arbitre : le texte énonce une sorte de côte-à-côte assez contradictoire. Tout est prévu, dit-il, mais la liberté est accordée ! Quel redoutable problème !

On trouve, dès le début du chapitre IV, un principe dont la paraphrase a été reprise par Spinoza à la fin de l'Éthique : la récompense de la vertu n'est autre que la vertu elle-même. Les Chapitres des Pères (IV; 2) disent très précisément : « La récompense d'une *mitswa* (action méritoire) est une *mitswa* et la récompense d'une transgression *(awéra)* est une transgression. »

Il est un point qui revêt aux yeux des Sages une importance capitale : des relations sociales harmonieuses. Les Sages se demandent quelle couronne parmi les trois citées (Tora, prêtrise, royauté) est la plus prestigieuse ; pour répondre, ils en ajoutent une quatrième, celle du bon nom, c'est-à-dire du bon renom, de la bonne réputation. L'adepte des *Pirqé Abot* doit donc se soucier de la qualité de ses relations avec autrui ; il doit se montrer modeste, ne pas rechercher les honneurs, promouvoir ses amis autant qu'il cherche à se promouvoir lui-même et placer au-dessus de lui la crainte du Seigneur. Telles sont les grandes lignes de l'éthique rabbinique qui imprègnent le judaïsme du Moyen Âge à nos jours.

Du Moyen Âge à l'époque moderne

C'est dans le Moyen Âge – période anormalement longue chez les juifs puisqu'elle s'étend jusqu'en 1792, date de l'acquisition des droits civiques – qu'il faut chercher l'aube de la modernité. Les fondements idéologiques du judaïsme moderne sont présents aussi bien chez Maïmonide (1138-1204), Gersonide (1288-1344), Moïse de Narbonne (1300-1362) que chez Eliya Delmedigo (1460-1493), l'auteur du dernier ouvrage judéo-averroïste, *L'Examen de la religion*. Cette littérature éthique, dont les éléments précurseurs appartiennent aux œuvres d'édification *(Erbauungsliteratur)*, s'est progressivement constituée au cours de la période médiévale où la plupart des auteurs juifs, de Saadia Gaon (882-942) à Moshé Hayyim Luzzato (1707-1746), en passant par Salomon ibn Gabirol (mort en 1057) et de nombreux kabbalistes, ont apporté leur contribution.

L'œuvre d'édification la plus célèbre s'intitule *Les Devoirs des cœurs (Hovot ha-Lévavot)* de Bahya ibn Paquda (XI[e] s.). Celui-ci subit une très forte influence de l'ascétisme musulman de son temps. Il exhorte l'âme raisonnable à résister aux tentations du corps et lui vante les délices spirituels de la vie dans l'au-delà. On ne peut pas encore parler de philosophie morale au sens moderne du terme, mais on en tient vraiment les prémisses si l'on considère que le judaïsme ne statue de distinction entre ces différentes notions qu'à une époque récente.

Salomon ibn Gabirol, l'auteur d'une grande œuvre métaphysique, le *Fons Vitae*, a aussi composé deux traités d'éthique : le *Tiqqun middot ha-néfésh (Redressement des vertus de l'âme)* et le *Mibhar ha-peninim (Choix de perles)*. Ces deux traités se situent dans le giron de la tradition juive talmudique tout en recourant au langage néo-platonicien des auteurs médiévaux. On y revient sur l'opposition entre le corps et l'âme. La seule vraie vie est celle de l'âme qui est destinée à l'immortalité. Cette âme s'apparente à Dieu qui l'a placée en l'homme. Pour assurer son salut dans l'éternité l'homme doit rechercher la sagesse et retenir sa nature charnelle. Il serait, cependant, impossible d'évoquer ici la totalité des *Sefer ma'assiyot* (version judéo-allemande : *Maassebuch*) qui visaient l'édification morale de leurs lecteurs. Il faut, toutefois, évoquer les *Huit chapitres* de Moïse Maïmonide ainsi que son *Sefer ha-Madda' (Livre de la connaissance)* où le souci éthique est constamment présent. C'est avec cet auteur que l'on peut vraiment parler d'une philosophie morale juive dans le sens où l'auteur accorde à l'éthique un rôle central dans son système philosophique. La meilleure preuve en est sa prophétologie : le candidat-prophète requiert un perfectionnement des vertus dianoétiques et des vertus éthiques. Mais Maïmonide spécifie que si Dieu n'est pas satisfait de la personnalité morale d'un

grand homme il ne lui accorde pas l'inspiration prophétique. C'est remarquable de la part d'un auteur comme Maïmonide, qui accorde à la connaissance le rôle considérable que l'on sait et qui, néanmoins, opte définitivement pour le primat de l'éthique. Voici ce qu'écrivait l'auteur dans le tout dernier chapitre de son *Guide des égarés* (III, chap. 54) :

> La troisième espèce de vertu est, plus que la seconde, une perfection dans l'essence de l'homme ; c'est la perfection des qualités morales, ce qui veut dire que les mœurs de tel homme sont bonnes au plus haut point. La plupart des commandements n'ont d'autre but que de nous faire arriver à cette espèce de perfection. Mais celle-ci n'est elle-même qu'une préparation à une autre perfection : elle n'est pas une fin en elle-même. En effet, toutes les vertus morales ne concernent que les relations des hommes entre eux, et la perfection morale que possède un homme ne fait en quelque sorte que le disposer à être utile aux autres. Si, par exemple, tu supposes un individu humain isolé, n'ayant affaire avec personne, tu trouveras que toutes ses vertus morales sont vaines et oiseuses, qu'il n'en a pas besoin et qu'elles ne perfectionnent sa personne en rien ; il n'en a besoin et n'en tire profit qu'à l'égard des autres.

En parlant du Moyen Âge, il ne faut pas oublier l'apport considérable du *Sefer hassidim (Livre des dévotieux)*, ouvrage majeur du piétisme judéo-allemand (XIIe-XIIIe s.) qui se détourne de toute philosophie pour se préoccuper exclusivement de *mussar*, donc de piété et de conduite morale quotidienne. La spiritualité qui émane de ce *Guide des dévotieux* transcende les clivages communautaires et géographiques puisqu'elle s'est imposée aussi bien au monde ashkénaze (européen) qu'au monde séfarade (oriental). Le but recherché par l'auteur (Juda le Hassid), ou par les auteurs (les maîtres de générations successives au cours du Moyen Âge), fut de tracer aux meilleurs fils du judaïsme un mode de vie qui agrée au Seigneur. La trame de l'ouvrage est constituée de multiples scènes de la vie quotidienne dont le narrateur tire des enseignements éthiques sans le moindre souci d'abstraction ou de conceptualisation. Dans cet univers où règne sans conteste la foi naïve, tout revient à Dieu, depuis les élans les plus mystiques (les développements consacrés à la sanctification du Nom, c'est-à-dire au martyre), jusqu'aux passions ou aux faiblesses humaines (une veuve qui adjure les héritiers de son défunt mari de liquider sa dot ; un défunt revient en songe pour attirer l'attention sur une injustice dont il fut jadis victime ; un jeune marié qui se plaint d'un sortilège l'empêchant de consommer son mariage). Mais ce qui frappe le plus ici, c'est l'attitude de ces juifs rhénans vis-à-vis de leurs compatriotes chrétiens ; on perçoit nettement que la conduite éthique ne s'arrête pas devant les appartenances religieuses. Certes, on recommande de ne pas imiter les chrétiens (leurs rites religieux, § 609), mais un peu plus haut (§ 606) on les cite en exemple. Un peu plus loin (§ 616) on se prononce positivement sur un point théologique d'une gravité extrême : un non-juif observant les sept lois des Noachides (fils de Noé ; voir l'article « Décalogue ») prendra part au monde futur. Plus loin (§ 625), l'auteur écrit qu'un tel homme a autant de valeur que le Grand Prêtre : n'est-ce pas là le plus bel hommage rendu à l'éthique universelle ? Même l'attitude à l'égard d'éventuels prosélytes ne laisse pas d'étonner par sa grandeur d'âme et son esprit d'ouverture : (§ 668) la descendance d'un prosélyte est toujours bonne et vertueuse. L'auteur motive son jugement en ajoutant qu'il convient de ne pas créer deux classes de juifs, ceux avec lesquels on pourrait se marier et ceux avec lesquels on ne le pourrait point.

Dans le même ordre d'idées, le courant kabbalistique pratique, c'est-à-dire les écrits non théoriques de la mystique juive, comme le traité *Kad ha-Qémah (La Mesure de froment)* de Bahya ben Asher, visèrent à renforcer l'aspect moral de la tradition juive. Même dans le *Tomer Debora (Palmier de Deborah)* du grand kabbaliste du XVIe s. Moïse Cordovero, on s'adresse au juif pieux en un langage fort simple pour lui demander d'imiter les différents niveaux de la divinité, à savoir les *sefirot*. C'est la transcription mystique de l'idéal philosophique qui consistait à rechercher la conjonction avec l'intellect agent. Dans la doctrine kabbalistique, toutefois, l'aspect judéo-éthique est nettement renforcé puisque les *sefirot* ont un nom et revêtent un symbolisme religieux : la dernière d'entre elles, la *sefira malkhout* (royaume), assimilée à la féminité en raison de son aspect réceptif, est elle-même appelée *kenését Israël* (assemblée d'Israël) et représente à elle seule une sorte de corps mystique de l'*Ecclesia* d'Israël.

Dans une optique plus rationaliste ou plus philosophique, toute la tradition post-maïmonidienne, depuis Moïse de Narbonne à Eliya Delmedigo, a développé une sorte d'éthique de vérité où la recherche de la vérité et la pratique du bien étaient absolument déterminantes. Il suffit de se reporter aux chapitres finaux de la troisième partie du *Guide des égarés* (III, LIV, p. 465-466, trad. S. Munk) pour s'en convaincre :

> Il nous a donc déclaré dans ce verset que ces actions qu'il faut connaître et prendre pour modèle sont la bienveillance, la justice et l'équité. Il ajoute ensuite une autre idée essentielle en disant, sur la terre, et cette idée est le pivot de la religion. Car il n'en est pas, comme le soutiennent les mécréants qui croient que la providence divine s'arrête à la sphère de la lune et que la terre, avec tout ce qui s'y trouve, est négligée par Dieu... Mais au contraire, ainsi qu'il nous a été déclaré par le prince des savants, la terre est à l'Éternel (Exode 9; 29), ce qui veut dire que la terre aussi, à certains égards, est l'objet de la Providence, comme l'est le ciel à d'autres égards. Tel est le sens de ces paroles de Jérémie : car je suis l'Éternel exerçant la bienveillance, la justice et la vertu sur la terre... Un tel homme (qui se conduit suivant le modèle divin) se conduira toujours avec bienveillance, équité et justice, en imitant les actions de Dieu, ainsi que nous l'avons exposé à diverses reprises dans ce traité.

On peut presque parler d'un primat de l'éthique sans que cela exclue la recherche d'une théorie de la connaissance. Mais dans la tradition post-maïmonidienne qui commence avec les premiers commentateurs du *Guide des égarés* et s'interrompt avec Eliya Delmedigo (mort en 1493), cette préoccupation éthique est parfaitement intégrée au développement de la pensée spéculative.

Or, au début de la prémodernité, c'est-à-dire au cours de la période précédant immédiatement la *Haskala* (Lumières juives) on vit apparaître des tendances fondamentalistes (même si le terme n'existait pas encore) qui n'acceptèrent pas l'ingérence de la philosophie et qui, par conséquent, rejetèrent implicitement le legs spirituel maïmonidien tout en revendiquant l'héritage purement théologique de l'auteur du *Mishné Tora (Répétition de la Tora)*. Cette attitude mentale est parfaitement illustrée par Jacob Emden, rabbin du nord de l'Allemagne, qui correspondit avec Moses Mendelssohn pour lui adresser un sévère rappel à l'ordre. L'exemple d'Emden est instructif à bien des égards : curieux de tout, profondément cultivé (il lisait l'allemand gothique, le danois, le hollandais et le latin), cet homme nous livre dans son *Autobiographie (Megillat Sefer)* la réflexion suivante sur l'*Éthique* (en hébreu médiéval *Sefer ha-Middot : Livre des vertus morales*) d'Aristote. Ce texte avait été maintes fois commenté par les penseurs musulmans médiévaux qui influencèrent leurs collègues juifs. L'*Éthique* d'Aristote jouissait donc d'un grand prestige au sein du judaïsme médiéval. C'est pour cette raison, nous dit Emden, qu'il se mit en quête de l'ouvrage et se plongea dans sa lecture. Mais, ajoute-t-il, après avoir donné libre cours à sa déception : j'ai lu l'*Éthique* d'Aristote dans le seul lieu où il est interdit d'étudier la Tora de Dieu, c'est-à-dire dans un cabinet de toilette ! Cette référence à Emden est peu connue en raison de la pensée ardue d'un auteur qui n'avait jamais été étudié sérieusement jusqu'ici et dont aucun ouvrage n'avait été traduit en français. Comment interpréter cette remarque ? Probablement comme une méfiance totale envers la raison humaine mais aussi comme un renforcement de la révélation à une époque où celle-ci subissait les assauts répétés de la critique philosophique et historique. Emden ne voulait pas de cette évolution du judaïsme vers une éthique pure qui prendra sérieusement corps avec Mendelssohn pour trouver son prolongement naturel dans les écrits juifs de Hermann Cohen et de Léo Bæck. Il faut noter, cependant, que l'aire d'influence d'Emden fut très réduite : ses disciples naturels étaient déjà convaincus du primat absolu de la révélation sur tout le reste et ne cherchaient donc pas à mettre en avant la dimension éthique du judaïsme. Pour eux, comme pour le courant orthodoxe et néo-orthodoxe allemand du XIXe s. (comme chez Samson-Raphaël Hirsch, l'auteur des *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, Paris, Le Cerf, 1987), la révélation du Sinaï est moins une théophanie qu'un don de la Tora, donc de la loi religieuse. En effet, la tradition juive n'utilise pas le terme hébraïque *hitgalut* qui signifie *stricto sensu* révélation, elle parle toujours du *mattan Tora,* du don de la Tora. Or, la loi de Dieu étant parfaite, l'éthique passe, si besoin est, par le canal de la Tora. Et en aucun cas il ne faudrait prétendre que la Tora ne vaut que par sa dimension éthique... Pour Emden le judaïsme moderne ne doit pas perdre sa spécificité en se résorbant dans une éthique universelle.

Pour rendre compte du développement de l'éthique au sein du judaïsme de la fin du XVIIIe au milieu du XXe s., il convient donc de se tourner vers Mendelssohn et son école.

Mendelssohn représente, dans l'Europe de la seconde moitié du XVIIIe s., une sorte de Maïmonide qui aurait lu Leibniz, Descartes et Spinoza, sans oublier les premiers écrits de Kant. Il y a donc, entre les deux penseurs juifs de Cordoue et de Berlin, une affinité certaine et une incontestable continuité. Mais tandis que Maïmonide définissait le judaïsme *ad intra* en quelque sorte, Mendelssohn plaidait *ad extra* en adressant sa conception de la croyance juive aux chrétiens. Il convenait de montrer aux élites chrétiennes que le judaïsme était encore viable et ne représentait point une simple survivance du passé. C'est *grosso modo* la thèse qui traverse la *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme* (Berlin, 1783). La conception mendelssohnienne du judaïsme est très instructive à ce propos : il statue une distinction entre la législation révélée *(Offenbarungsgesetz)* – en quoi Mendelssohn reste, formellement du moins, fidèle à la conception traditionnelle – et les « vérités éternelles » *(Wahrheiten)* que l'entendement sain est à même de découvrir. Nous disons bien vérités éternelles et non vérités révélées : Dieu n'a pas à donner à l'homme des vérités toutes faites alors qu'il l'a naturellement doté de facultés cognitives. Cette législation révélée ne s'applique qu'aux seuls juifs qui sont les descendants des anciens Hébreux auxquels Dieu s'est adressé. Une telle remarque restrictive est certes fondée mais elle réduit, en même temps, la légitime prétention universaliste du judaïsme. Enfin, la dualité introduite par Mendelssohn au cœur même du judaïsme entre la législation divine et la libre spéculation de l'homme – qu'il soit ou non juif – sépare fâcheusement le penser de l'agir. Mendelssohn avait certainement eu connaissance des multiples tentatives de penseurs juifs en vue d'élucider la motivation des préceptes divins : si l'on considère ces derniers comme un don purement divin, transcendant l'entendement humain, on admet l'existence, au sein du judaïsme, d'un corps de lois suprarationnel ou simplement irrationnel. Ce qui impliquerait nécessairement une certaine hétéronomie du sujet moral, ruinant ainsi toute base sérieuse de l'éthique au sein même de la religion juive. Ou

alors Mendelssohn pensait que l'homme, en tant que tel, était en mesure de se donner sa propre loi, et, dans ce cas, la législation divine n'avait qu'une valeur relative. Ceci poserait alors le problème de la validité même des préceptes bibliques.

En fait, la spéculation philosophique de l'auteur de la *Jérusalem...* est caractérisée par une dimension éthique puissante qui s'explique par les sources juives anciennes d'une part (voir le point de vue talmudique, judéo-médiéval, etc.) et l'attachement à la pensée de Leibniz d'autre part. Ici, c'est la téléologie qui effectue la jonction entre la *Weltanschauung* et les considérations d'ordre éthique : le dessein divin *(Gottesratschluß)* – une expression qui revient souvent sous la plume de l'auteur et de celui de la *Monadologie* – joue un rôle essentiel.

Salomon Maïmon avait évolué dans le cercle de Mendelssohn à Berlin ; sans partager toutes ses idées sur le judaïsme ou sur la philosophie (nous pensons, notamment, à sa critique constructive du kantisme) il n'en demeure pas moins dans le sillage de l'auteur de la *Jérusalem...* et met l'accent sur le comportement éthique. On sait que sa présentation du judaïsme rabbinique dans son *Autobiographie* a produit des effets ravageurs sur des auteurs aussi différents que Gœthe, Fichte et Hegel ; il demeure que les éloges qu'il y décerne à ses coreligionnaires polonais sont sincères. Or, c'est précisément leur comportement éthique qu'il loue. C'est dans ce même contexte qu'il énonce son mot d'ordre « penser le vrai et pratiquer le bien ». Et, dans ses *Proben rabbinischer Philosophie,* il met en avant le caractère éthique du judaïsme. Dans son commentaire hébraïque (*Giv'at ha-Moreh*, Berlin, 1792) du *Guide des égarés* Maïmon met encore plus en avant les enseignements éthiques de Maïmonide. Ceci est doublement important : écrit en hébreu, ce commentaire ne pouvait s'adresser qu'aux juifs auxquels il transmettait une conception éthique de leur propre religion.

À la mort de Maïmon, un rabbin réformé et extrémiste, Samuel Holdheim (1806-1860), opposera la religion rabbinique et une éthique juive nécessairement universelle à ses yeux. Dans une série de brochures polémiques non dépourvues d'un certain esprit critique (*Über das Prinzip der jüdischen Ehe* [Schwerin, 1845], *Das Zeremonialgesetz im Messiasreich* [*ibid.*, 1848], etc.), il tente de montrer que le particularisme juif est le produit de l'esprit rabbinique qui se révèle, selon lui, incapable de générer une morale universelle. Dans ses *Lois cérémonielles dans le royaume messianique*, Holdheim souligne que notre point de vue actuel sur la religion découle nécessairement de la conscience que nous avons du temps présent. La même chose vaut, par conséquent, pour la période et les hommes du Talmud. La religion ne devrait pas connaître de prérogative fondée sur l'habitude, et l'erreur, si vénérable soit-elle, ne peut s'affirmer devant le tribunal de la conscience, instance suprême de l'humanité, ce qui la place donc audessus de la révélation divine. Pour bien préciser le fond de sa pensée, l'auteur stipule que notre conscience éthique ne doit pas chercher à se justifier face au point de vue rabbinique ; elle doit continuer de se réclamer de sa propre autorité. Face à cette attitude qui nie en fait la pérennité de la loi écrite et orale, les rabbins fondent le caractère éternel et inaltérable de la loi sur une éventuelle restauration politico-nationale du peuple juif. Pour eux, la loi est éternelle parce que Dieu, qui en est la source, est lui aussi éternel.

Soucieux de trouver une faille dans le système de défense rabbinique lui-même, Holdheim va tenter de trouver dans le Talmud des arguments contre ses contradicteurs. Il choisit de concentrer son attention sur le jour des propitiations et la rémission des péchés. Puisque, dit-il, les mains du juif sont liées et qu'il ne peut plus accomplir certaines lois, notamment celles du culte sacrificiel dont dépend justement l'expiation des fautes, laquelle occupe, en effet, une place centrale dans l'économie de la religion, comment parvenir à l'obtention du pardon sinon par un repentir d'ordre éthique ? Holdheim cite *Megilla*, 31 *b*, *Menahot*, 120 *a,* mais aussi *Beréshit Rabba*, § 44, où les rabbins prêtent à Dieu le langage suivant : l'idée d'expiation n'est pas absolument liée aux sacrifices qui ne se justifiaient que durant l'existence du Temple, et Dieu a prévu d'accorder la rémission des péchés par d'autres moyens, de nature éthique notamment.

Très importante est l'idée des rabbins selon laquelle l'essence de l'expiation a quitté le domaine du culte extérieur pour intégrer celui du culte intérieur. *Menahot,* 120 *a* spécifie que ce n'est pas la seule lecture des chapitres sur le culte sacrificiel qui accorde la rémission des fautes, mais aussi l'étude de la Tora. Il s'agit bien, dans ce cas, d'un acte spirituel qui prend sa source dans la volonté et dans l'âme de l'homme. Holdheim ajoute que les rabbins n'accordent de valeur expiatoire à la prière qu'aussi longtemps que le Temple ne sera pas reconstruit. Et d'énoncer une phrase d'une terrible teneur : *Nur die Not lehrte die Rabbinen beten* (seule la détresse a forcé les rabbins à prier). Ayant enfin découvert ce qu'il croit être une inconséquence dans le raisonnement rabbinique, l'auteur cherche à enfermer ses adversaires dans un méchant dilemme : ou bien Dieu se satisfait une fois pour toutes de cette « intériorité du culte » et ne rétablira jamais le culte extérieur (sacrificiel) jadis détruit, ou bien il n'y trouve vraiment pas son compte.

La vie de Holdheim s'est déroulée à une époque où la Science du judaïsme se propageait ; ce courant spirituel s'est surtout préoccupé de la présentation historique et scientifique des grandes périodes de l'histoire juive. Ses représentants les plus prestigieux, de Léopold Zunz (mort en 1886) à Julius Guttmann (mort en 1950) inclinaient, à des

degrés divers, vers les idées de la réforme, ce qui permet de parler ici aussi d'une accentuation de l'aspect éthique de la religion. Les premières tentatives de jeunes intellectuels juifs d'Allemagne en vue de redonner vie au judaïsme remontent à 1816 et se sont poursuivies juqu'en 1824 : le *Wissenschaftszirkel* et le *Kulturverein* se succédèrent pour redéfinir la religion juive. Le légalisme talmudique leur paraissait irrémédiablement condamné, surtout après les dures attaques de Kant et de Hegel. Ils entendaient agir dans deux directions : mettre en avant la Science du judaïsme, en fait étudier ses ruines et ses vestiges comme une glorieuse survivance du passé d'une part, et restreindre ce qui restait de la vie du judaïsme à quelques idées vagues dont celles du monothéisme éthique d'autre part. Nous parlons ici de l'idéologie de la Science du judaïsme et non de ses grandes réalisations. Gershom Scholem (1897-1981) rappelle dans son autobiographie, *De Berlin à Jérusalem*, que son propre père, Arthur Scholem, avait coutume de parler, à l'occasion des fêtes juives, de grandes idées morales dont le judaïsme avait fait don à l'humanité. Au premier rang de celles-ci figurait l'idée même de monothéisme éthique. Il est vrai que cet homme ne changeait rien à ses habitudes, même le jour des propitiations : il se rendait tranquillement à son imprimerie et revenait à midi prendre son repas, ignorant superbement le jeûne. Et c'est précisément dans ce milieu social et dans ce cadre idéologique qu'une certaine éthique fut appelée à se substituer à la religion juive elle-même. Cette tendance nouvelle s'appuyait sur les idéaux de la réforme juive du XIXe s. qui souhaitait repousser à l'arrière-plan l'aspect juridico-légal du Pentateuque pour mieux mettre en valeur le prophétisme. On peut dire que toute la pensée judéo-européenne du XIXe s. a gravité autour de cette orbite : du judaïsme on ne pouvait sauvegarder que l'aspect visionnaire dont l'essence était nécessairement éthique et non point légaliste. Or, seule l'éthique se veut, par essence, universelle. Seule une frange infime du judaïsme, notamment les orthodoxes qui représentaient moins de 5 %, pensaient autrement.

Cette tendance allait vraiment connaître son heure de gloire et affirmer définitivement son hégémonie avec Hermann Cohen (1842-1918), l'auteur de l'*Éthique du judaïsme*.

La réévaluation éthique du judaïsme chez Hermann Cohen

Il existe un aspect de l'activité intellectuelle de Hermann Cohen qui est généralement méconnu, c'est son exégèse biblique et son interprétation très originale du messianisme d'Israël. En mettant le messianisme au centre même de ses préoccupations religieuses Cohen donne des lois de la Tora un commentaire largement éthique. Bien que ce judaïsme soit revendiqué par les adeptes de la réforme et du libéralisme, Cohen demeure une étoile de première grandeur au firmament de la philosophie juive du XXe s. Une anecdote relatée par Hermann Cohen illustre bien sa vision du judaïsme et l'idée qu'il se faisait des prophètes d'Israël. Lors d'une conversation avec Albert Lange qui lui faisait l'éloge du christianisme, Cohen osa la déclaration suivante : ce que vous nommez christianisme n'est rien d'autre pour moi que le prophétisme ! Cette équivalence voulue par Hermann Cohen a de quoi surprendre : affirmer que le christianisme n'est autre que la religion des prophètes revient à délégitimer le judaïsme rabbinique qui met incontestablement l'accent sur la loi. C'est indiquer aussi que l'essence du monothéisme juif est radicalement spirituelle et que le contenu positif du Pentateuque ne revêt guère d'importance primordiale. Même le caractère religieux de l'essence divine est proportionnel à sa signification dans le domaine éthique. Ce qui signifie que la divinité constitue avant tout un exemple pour l'homme : de même que le Seigneur fait preuve de bonté et de justice, de même l'homme doit adopter une éthique similaire pour sa propre conduite. Une telle idée est très bien exprimée par le Psalmiste (73 ; 25-28) : « Qui est pour moi au ciel, à tes côtés je n'ai plus aucun plaisir sur terre... Pour moi, être proche de Dieu est mon seul bien. »

Mais Cohen découvre dans la littérature prophétique une interprétation supérieure du *shabbat*, la seule observance qui soit reprise du Pentateuque. Pour l'auteur, le repos et la solennité d'un tel jour consacrent l'unité de l'humanité éthique tout entière. Il s'agit ici d'un *shabbat* cosmique et non plus du seul *shabbat* « juif ». Le jour du *shabbat,* dit Cohen, le portefaix doit être mis au repos, mais cette prescription vaut pour la terre entière. C'est dans cet esprit qu'il interprète le verset d'Isaïe (56; 2) : « Celui qui observe le *shabbat* en ne le profanant pas, qui retient sa main de tout mal. » On peut dire que cette institution du *shabbat* devient le point d'ancrage de la pensée religieuse dans son ensemble. L'idée d'un *shabbat* destiné à l'humanité entière conduit naturellement au messianisme. Le prophète Osée (2; 20) développe un peu plus la parabole de la paix au sein de la nature préfigurant l'harmonie entre tous les hommes :

> Et je conclurai pour eux une alliance en ce jour-là avec la bête sauvage, l'oiseau des cieux, le reptile du sol. L'arc, l'épée, la guerre, je les briserai loin du pays et je permettrai aux gens de dormir en sécurité. Et je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi en justice et en jugement, en pitié et en miséricorde ! Et je te fiancerai à moi en fidélité, pour que tu connaisses l'Éternel.

Cette orientation éthique vers l'ensemble des peuples est sous-tendue par l'idée du repentir qui a totalement rompu avec le culte sacrificiel. Cohen cite aussi un passage de Jérémie (3; 14 s.) :

> Revenez, fils égarés... c'est moi qui suis votre maître... je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur, ils vous feront paître avec science et prudence... On ne parlera plus de l'arche de YHWH, elle ne reviendra plus à la mémoire,

on ne s'en souviendra plus, on ne la remarquera plus et l'on n'en fera plus d'autre. En ce temps-là, on appellera Jérusalem trône de YHWH et toutes les nations confluеront vers elle, vers le Nom de YHWH.

C'est à un tel universalisme que s'est élevé Jérémie. L'idéalisme éthique dont parle Cohen inspire aussi les lignes suivantes du prophète : au fond même Israël n'est plus distinct des autres peuples puisque tous reconnaissent la souveraineté de Dieu (Jérémie 31; 31-34) :

Voici que des jours viennent... où je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle, non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères, au jour où je les ai pris par la main pour les faire sortir d'Égypte, eux qui rompirent mon alliance bien que je fusse leur maître... Car voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël, après ces jours-là... je mettrai ma loi dans leur sein et je l'écrirai sur leur cœur, je deviendrai leur Dieu et eux deviendront mon peuple. Ils n'auront plus à instruire chacun son prochain, ni chacun son frère, en disant : Connaissez Dieu ! Car, eux tous, ils me connaîtront, du plus petit jusqu'au plus grand... puisque je pardonnerai leur faute et je ne me souviendrai plus de leur péché.

Si l'on comprend bien, l'idéal messianique dépouille Israël de sa spécificité : si le Messie est là, Israël a accompli sa mission et l'éthique universelle reprend tous ses droits. Cohen croit découvrir dans la littérature prophétique les termes d'une telle dialectique. Et de telles représentations ont nécessairemet fait évoluer les conceptions juives du messianisme. À l'origine, les textes nous présentaient le Messie sous les traits d'un roi conquérant et triomphant. Lorsque la conscience hébraïque gagna en maturité et en profondeur, elle considéra l'idée même de l'élection d'Israël d'un regard plus critique. Le roi puissant et superbe s'efface devant l'image symbolique du serviteur souffrant. L'autre exemple de cet « enrichissement » est l'introduction par Ézéchiel (chap. 37) de l'idée de la résurrection des morts. Les captifs judéens ne rencontrèrent cette idée qu'au cours de leur séjour forcé en Babylonie. Même la reconstruction du temple s'effectue dans une vision dépourvue de la moindre gaieté et de la plus simple des couleurs : tout est en blanc, signe probable de l'apaisement intérieur du prophète. Même le Deutéro-Isaïe (chap. 42) n'admet plus la renaissance politique d'Israël comme préalable à l'instauration du Royaume de Dieu sur terre, en d'autres termes à l'établissement du règne de l'éthique universelle. Ce qui compte, c'est la *conversion des païens* aux valeurs éthiques universelles. Et celle-ci n'est plus présentée comme le résultat d'une intervention extraordinaire, d'une théophanie messianique, mais comme le résultat naturel de l'enseignement éthique des prophètes.

L'exemple de Cyrus prouve que beaucoup de païens s'étaient montrés dignes d'une grande religiosité. Le style du Deutéro-Isaïe montre clairement que le prophète était parfaitement conscient d'exposer dans ses prédications les conséquences de l'idée fondamentale du monothéisme éthique :

Voici mon serviteur, mon élu, je pose mon esprit sur lui, il défendra le droit pour les peuples... il ne s'arrêtera que lorsque l'équité sera enracinée sur terre et que les îles poursuivront sa doctrine... Je fais de toi l'union des peuples, le luminaire des nations... Voilà les premiers événements passés, moi j'en annonce de nouveaux... Chantez à Dieu un chant nouveau (42;1 s). [Mais qui est donc ce serviteur élu ? En tout premier lieu, le prophète et à travers ou grâce à lui, le peuple tout entier.] O, îles, écoutez moi... Le Seigneur a rendu ma langue comme un glaive tranchant. Et il m'a dit : Tu es mon serviteur. C'est Israël dont je m'enorgueillis. Et je répondis : c'est en vain que j'ai déployé mes efforts... C'est alors que le Seigneur me dit, lui qui a fait de moi son serviteur afin de remettre Jacob sur la bonne voie : ce n'est pas suffisant pour toi d'être mon serviteur, destiné à redresser les tribus de Jacob et à restituer les enfants d'Israël qui auront été sauvés ; *je ferai de toi le luminaire des nations afin que mon salut parvienne aux confins de la terre.*

L'idéal messianique des prophètes a donné naissance à l'idée de l'*Histoire universelle.* Hermann Cohen a écrit cette phrase sublime : « La moindre écorce d'un acte éthique renferme la totalité du royaume divin. » L'idée messianique constitue la garantie que ce sont tous les peuples, et non point le seul peuple élu, qui vivront un jour tous ensemble, dans la concorde. Croire en le Messie c'est faire confiance à l'avenir éthique de l'humanité.

De Franz Rosenzweig à Léo Bæck et à Emmanuel Levinas

L'enseignement de Hermann Cohen a marqué ses disciples et amis. Il ne faut pas oublier que c'est Franz Rosenzweig qui rédigea une longue préface aux *Jüdische Schriften* de Cohen, parus en 1924. Il n'est donc pas exagéré de supposer que l'auteur de l'*Étoile de la rédemption* s'était identifié aux enseignements de celui dont il suivit les cours à la Lehranstalt de Berlin et qu'il nomma, à la fin de cette même préface, notre père *(der Vater).* Il convient, cependant, de rappeler que Rosenzweig ne souscrivait pas entièrement à une présentation foncièrement philosophique du judaïsme : en d'autres termes, son auteur de prédilection n'était pas Moïse Maïmonide mais plutôt Juda Ha-Lévi, l'auteur du *Cusari.* Or, Cohen a fait un choix rigoureusement inverse : c'est dire que la transformation du judaïsme en un monothéisme éthique ne suscitait pas son enthousiasme ! Certes, son refus d'une telle formule ne rejoignait pas la démarche d'un Samson-Raphaël Hirsch (1808-1888), l'auteur des *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme* (Altona, 1836 ; Paris, Le Cerf, 1987), mais son judaïsme ne se réduisait pas à une simple doctrine morale. C'était avant tout la révélation d'un Dieu avec une loi intangible qui réclamait son application.

Mais Cohen eut un autre disciple ou héritier spirituel qui reprit les mêmes thèmes qu'il avait traités (dans les *Jüdische Schriften*), en fit la trame d'un ouvrage désormais célèbre *L'Essence du judaïsme* (*Das Wesen des Judentums*, 1922) : cet homme n'est autre que Léo Bæck. Nous pensons

que ce penseur, dernier grand rabbin d'Allemagne, incarna la totalité du legs spirituel et intellectuel du judaïsme allemand qui va de Mendelssohn à Julius Guttmann en passant par Hermann Cohen. C'est donc sur l'auteur de *L'Essence du judaïsme* qu'il convient de mettre désormais l'accent.

Au cours du semestre d'hiver 1899-1900 Adolf von Harnack, célèbre professeur, prononce seize conférences sur la nature du christianisme devant plus de six cents élèves et auditeurs de l'université de Berlin. Au cours de l'année suivante ces cours sont publiés sous le titre *Das Wesen des Christentums (L'Essence du christianisme).* L'ouvrage, promis à une brillante carrière (il sera traduit en de très nombreuses langues et connaîtra de multiples rééditions), suscite dès l'année suivante, en 1901, une réplique courroucée d'un jeune rabbin de province, Léo Bæck, alors âgé seulement de vingt-huit ans. N'ayant encore rien publié, à l'exception de sa thèse de doctorat sur les débuts de l'influence spinoziste en Allemagne, Bæck osait défier un professeur d'université au sommet de sa carrière. La *Monatsschrift,* organe de la Science du judaïsme, fit preuve d'une très grande prudence en ouvrant ses colonnes au jeune Bæck qui contesta fortement les thèses de von Harnack, tout en sachant qu'un autre recenseur, Felix Perlès, préparait une analyse plus aimable dans une autre revue. Perlès vantait les mérites de la méthode du théologien protestant et cherchait à l'implanter dans le domaine juif ; il jugeait favorablement la tentative de von Harnack de séparer le noyau du christianisme de toute idée mystique ou apocalyptique.

C'est une tout autre atmosphère qui prévaut dans la recension de Bæck pour qui le judaïsme de l'époque de Jésus, tel qu'il se reflète dans les écrits contemporains, est absolument indispensable pour la compréhension de ce phénomène *historique* qu'est le christianisme. Selon le critique juif, von Harnack n'a présenté dans son livre que ses propres vues subjectives sur la question. Von Harnack avait voulu couper Jésus de ses racines juives tout en stigmatisant le rôle et la nature des pharisiens. Mais par-delà ces oppositions – après tout, les deux protagonistes parlaient de deux religions différentes séparées par bien des pommes de discorde – ces deux livres avaient beaucoup de choses en commun. L'aspect le plus important – et qui frappe le plus aujourd'hui, le germaniste y compris – tient à cette langue allemande fleurie de la fin du XIXe s. et que les prédicateurs religieux affectionnaient tant. Les deux œuvres optent sans conteste pour l'éthique comme composante fondamentale de la religion et rejettent toute métaphysique d'ordre religieux.

Outre les influences de théologiens protestants libéraux, Bæck a subi, de manière décisive, celle des écrits de Hermann Cohen. Il avait lui-même dit que la personnalité du philosophe néo-kantien de Marbourg l'avait bien plus impressionné que ses œuvres. Il rappela qu'il avait été un jour son convive et que Cohen avait alors entonné le *qiddush* (bénédiction de la coupe de vin) avec une voix pleine d'émotion... Mais un rapide coup d'œil jeté sur la table des matières des *Jüdische Schriften* (3 volumes) de Cohen montre le grand nombre de thèmes traités en commun – quoique différemment – par les deux hommes : la foi en Dieu (I, p. 100-105), le Royaume de Dieu (III, p. 169-175), l'Esprit saint (III, p. 176-196), le prochain (I, p. 182-195), le pardon (I, p. 125-139), l'amour du prochain (I, p. 145-174), la religion et l'éthique (III, p. 98-168), l'idéal social chez les prophètes et Platon (I, p. 306-337), etc.

Bæck a été principalement un rabbin, un pasteur qui s'est dévoué entièrement à sa mission. Il n'a pas cherché à insérer le judaïsme tout entier dans une philosophie où il aurait été à l'étroit ; certes, il éprouvait, comme bon nombre de ses contemporains juifs, une certaine attirance pour le néo-kantisme qui accordait à l'éthique la primauté sur le criticisme proprement dit. Mais en réalité, c'est le *midrash,* c'est-à-dire l'ancienne prédication rabbinique, berceau de la pensée d'Israël, qu'il a voulu réhabiliter et réactualiser. Voici un passage significatif de l'œuvre traduite de Bæck où l'auteur décrit bien les relations de l'éthique et de la religion au sein du judaïsme :

> Maintes personnes s'imaginent pouvoir enfermer le judaïsme dans les règles éthiques qu'il enseigne et ne voient dans la croyance en Dieu qu'une simple fioriture. Il serait difficile de porter sur notre religion un jugement plus superficiel. C'est vrai, elle met l'accent sur l'acte éthique, elle ne prédique de Dieu que des attributs éthiques et le Dieu de la foi est pour elle le Dieu de la loi morale. Mais pour elle la loi éthique ne saurait exister sans la foi en Dieu, il ne saurait y avoir d'accomplissement du devoir qui ne fût ordonné à Dieu. C'est tout d'abord en Dieu que l'éthique trouve son fondement et sa garantie.
>
> Ici la foi en Dieu n'est rien moins qu'une partie de la religion, c'est la source de la vie et la connaisance du réel. La décision exigée par le judaïsme ne se limite pas à l'éthique seulement, c'est au contraire une décision religieuse, celle d'une croyance, d'une conviction en faveur du Dieu unique. Son éthique trouve son essence dans le fait qu'elle est celle du commandement divin. Elle ne reconnaît pas la vie temporelle avec ses seules règles et obligations – car ce ne serait alors qu'une simple morale – elle découvre et éprouve l'importance de l'existence dans la foi en le Dieu unique, elle saisit la vie dans sa relation à l'Unique, à l'Éternel de sorte que l'obligation de l'existence se mue en solidarité. *C'est seulement ainsi que naît la religion, celle de l'éthique, et que l'éthique devient une éthique de la religion, une loi divine.* Le caractère clair et défini de la loi qui n'a de limite que dans la morale pure s'étend à présent à l'infini. La vie limitée pénètre dans l'éternité, et le monde du commandement dans celui de la ferveur. À la certitude du chemin à suivre se joignent le mystère des origines et la loi éthique de la foi afin de conférer à la vie son unité et sa religiosité. C'est dans cette foi en Dieu que réside la spécificité du judaïsme, une spécificité qui ne permet aucune duplicité, aucune hésitation ni aucune manière de clopiner des deux pieds ; elle exige une adhésion claire et manifeste. Notre niveau d'appartenance psychologique au judaïsme se mesure à notre imprégnation plus ou moins profonde par ce sentiment.

André Neher et Emmanuel Levinas ont été tous deux des penseurs ouverts à la spéculation judéo-allemande du siècle dernier et du commencement de celui-ci. L'un comme l'autre ont repris en les développant les conceptions de Cohen, et Rosenzweig. Il demeure que l'approche de Levinas fait à l'éthique une plus large place que celle de Neher qui se voulait plus proche de l'orthopraxie ou de l'orthodoxie. L'auteur de *Difficile liberté* a voulu, quant à lui, faire du judaïsme une catégorie de l'universel, ce qui ne pouvait se réaliser que par la transformation de la religion juive en éthique.

► ATLAS S., « Moses in the philosophy of Maimonides, Spinoza and Salomon Maimon », *HUCA*, 35, 1954, p. 369-400. — BÆCK L., *L'Essence du judaïsme*, trad. de l'all. avec introd. M.-R. Hayoun, Paris, PUF, 1993 (préf. F. Kaplan). — BENSOUSSAN G., *Qu'est-ce que la philosophie juive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003. — BOKSER B., « Reason and revelation in the theology of Maimonides », *HUCA*, 20, 1947, p. 541-584. — BOURETZ P., *Témoins du futur*, Paris, Gallimard, 2003. — BRAGUE R., « Leo Strauss et Maïmonide », *Maimonides and philosophy*, éd. S. Pinès & Y. Yovel, Dordrecht, 1986, p. 246-268. — BRESLAUR S. D., *Contemporary Jewish Ethics*, Westport (Conn.), Grennwood, 1985 ; *Modern Jewish Morality*, New York, Greenwood, 1986. — COHEN H., *L'Éthique du judaïsme*, trad. de l'all. avec introd. M.-R. Hayoun, Paris, Le Cerf, 1994 ; *Jüdische Schriften*, éd. B. Strauß, Berlin, 1924 (introd. F. Rosenzweig). — DELMEDIGO E., *L'Examen de la religion*, trad. de l'héb. avec introd. et notes, préf. R. Arnaldez, Paris, Le Cerf, 1992. — EMDEN J., *Mémoires ou l'anti-Sabbataï Zewi (Megillat Sefer)*, trad. de l'héb. M.-R. Hayoun, Paris, Le Cerf, 1992 (préf. G. Nahon). — GRÄTZ H., *La Construction de l'histoire juive*, suivi de *Judaïsme et gnosticisme*, trad. de l'all. avec introd. et notes M.-R. Hayoun, 1992 (préf. Ch. Touati). — GUTTMANN J., *Histoire des philosophies juives*, Paris, Gallimard, 1994 ; « Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes ? », *Publications de l'Académie nationale d'Israël*, Jérusalem, 1974, 6, p. 146-173 (trad. héb. parue dans la même institution en 1975). — HALLÉVI J., *Sefer ha-Kuzari*, éd. H. Hirschfeld, Leipzig, 1887. — HAYOUN M.-R., *Moïse Maïmonide*, Paris, PUF, 1987 ; *La Philosophie et la théologie de Moïse de Narbonne*, Tübingen, Mohr, 1988 ; *Le Judaïsme moderne*, Paris, PUF, 1989, 1991 ; *La Littérature rabbinique*, Paris, PUF, 1990 ; *La Philosophie médiévale juive*, Paris, PUF, 1991 ; *Averroès et l'averroïsme* (avec A. de Libera), Paris, PUF, 1992 ; *La Liturgie juive*, Paris, PUF, 1995 ; *Maïmonide ou l'autre Moïse*, Paris, Lattès, 1994 (préf. J. Jolivet ; 2e éd., 1995),rééd. Pocket/Agora, 2004 ; *Le judaïsme*, Paris, Armand Colin, 2004. — IDEL M., *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven / Londres, 1988 ; *L'Expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, Paris, Le Cerf, 1989. — KELLNER M., *Contemporary Jewish Ethics*, New York, Hebrew Publ. Co., 1978. — KRAMLER K., « On Maimonides "messianic posture" », *Studies in Medieval Jewish History...*, Is. Twersky, 1984, p. 109-143. — KRAWITZ L. S., « Maimonides on Job : An inquiry as to the method of the Moreh », *HUCA*, 28, 1967, p. 149-158. — KREISEL H., « The place of man in the hierarchy of existence in the philosophy of ibn Gabirol and Maimonides », *Alei Shéfer...*, 1990, p. 95-107. — LAZAROFF A., *The Theology of Abraham Bibago*, Alabama, Univ. of Alabama Press, 1981. — LEVINAS E., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, 2e éd. rev. et augm., 1976. — MAIER J., « Gesetz und Gnade im Wandel des Gesetzveständnisses der nachtalmudischen Zeit », *Judaica*, 25, 1969, p. 64-176. — MAÏMONIDE M. BEN, *The Guide of the Perplexed*, Chicago, 1963 (trad. angl. S. Pinès avec introd. et études L. Strauss) ; *Mishnéh Torah*, Jérusalem, El ha-Méqorot, 1954 ; *Le Livre de la connaissance* (1959), trad. A. Zaoui & V. Nikiprowetsky ; rééd. Paris, PUF « Quadrige », 1990 ; *Commentaire de la Mishnah*, 7 vol., original arabe et trad. héb. J. Kafih (Kappah), Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1963-1968 ; « Letter on astrology », trad. de l'héb. R. Lerner, in *Medieval political philosophy*, New York, 1967 ; « The correspondance between the rabbis of southern France and Maimonides about astrology », éd. A. Marx, *HUCA*, 1926, p. 311-358 ; *Responsa : Teshubot ha-Rambam*, trad. en héb. Y. Blau, 3 vol., Jérusalem, 1957-1961 ; *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics (Shemonah peraqim)*, éd. annotée et trad. J. Gorfinkle, New York, 1966 ; *Le Guide des égarés*, trad. et prés. S. Munk, Paris, 1856-1866 ; *Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß*, éd. W. Bacher, M. Brann & D. Simonsen, Leipzig, 1908-1914 (Olms, Hildesheim, 1971). — MUNK S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857, 1955, 1989. — NAHON G. & TOUATI Ch., *Hommage à Georges Vajda*, Louvain, 1980. — PINÈS Sh., « Dieu et le monde selon M. Maïmonide », *Celui qui est : Interprétations juives et chrétiennes d'Ex. 3;14*, éd. A. de Libera & E. von Brunn, Paris, Le Cerf, 1986, p. 15-24. — RENAN E., *Les Écrivains juifs français du XIVe s.*, Paris, 1893 (réimpr. 1969). — ROSENZWEIG F., *L'Étoile de la rédemption*, trad. de l'all. J.-L. Schlegel, Paris, Le Seuil, 1982 ; *Livret de l'entendement sain et malsain*, trad. de l'all. avec introd. et notes M.-R. Hayoun, Paris, Le Cerf, 1986. — SAADIA BEN JOSEPH G., *Kitab al-Amanat wa'l i'tiqadat*, éd. Landauer, Leyde, 1880. — SAFRAN B., « Maimonides and Aristotle on ethical theory », *Alei Shéfer...*, 1990, p. 133-162. — SARACHEK J., *Faith and Reason...*, *Williamsport* (1935), réimpr., New York, Hermon Press, 1970. — SCHLANGER J., *La Source de vie de Salomon ibn Gabirol*, Paris, Aubier, 1970 ; *La Philosophie de Salomon ibn Gabirol*, Leyde, Brill, 1968. — SCHOLEM G., *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, 2e éd., Paris, Le Cerf, 1989 ; *La Kabbale, les thèmes fondamentaux*, Paris, Le Cerf, 1985 ; *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, Paris, Le Cerf, 1990. — SCHWEID E., « La religion juive dans la culture laïque d'après I. J. Guttmann », *Mélanges G. Vajda*, 1980, p. 531-550 ; *Ta'am wé-haqqasha*, Ramat-Gan, 1970. — SEPTIMUS B., *Hispano-Jewish Culture in Transition : The Career and Controversies of Ramah*, Cambridge (Mass.), 1982. — SILBER J. D., *Maimondean Criticism and the Maimondiean Controversy*, Leyde, 1965. — SPERO Sh., *Morality, Halakka and the Jewish Tradition*, New York, Ktav, 1983. — STAROBINSKY-SAFRAN E., « Franz Rosenzweig as translator and interpreter of Yehudah ha-Levy », in *Alei Shéfer...*, p. 109-120. — STRAUSS L., *Essays on Maimonides*, New York, 1941 ; *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952 ; *Philosophie und Gesetz : Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin, 1935 ; « The law of reason in the Kuzari », *PAAJR*, 13, 1943, p. 47-96 ; « Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide », *REJ*, 100, 1936. — TALMAGE F., « David Kimhi and the rationalist tradition », *HUCA*, 39, 1968, p. 177-218. — TOUATI Ch., *La Pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris, Minuit, 1973 ; *Prophètes, talmudistes, philosophes*, Paris, Le Cerf, 1990. — TWERSKY Is. éd., *Studies in Jewish History and Literature*, 1979 ; *Studies in Medieval Jewish History and Litterature*, 1984 ; *Studies in Jewish Law and Philosophy*, New York, 1982 ; *Introduction of the Mishneh Tora*, New Haven / Londres, 1980. —

VAJDA G. éd., *Sages et penseurs séfarades de Bagdad à Cordoue,* Paris, Le Cerf, 1983 ; *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, 1947 (rééd. récente chez Vrin, Paris) ; « Un épisode de l'histoire de la polémique entre la religion et la philosophie (Rabbi Jacob ben Salomon Sarfati) », *Tarbiz,* 24, 1954-1955 ; *Études de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique,* éd. D. Gimaret, M.-R. Hayoun & J. Jolivet, Variorum, 1980 ; « Deux chapitres du *Guide des égarés* repensés par un kabbaliste », *Mélanges Gilson,* 1959. — WEIL G. E. éd., *Mélanges Georges Vajda,* Hildesheim, Gerstenberg, 1982. — WOLFSON H. A., *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge (Mass.), 1929 ; *Studies in the History of Philosophy and Religion* (vol. I, éd. Is. Twersky & G. H. Williams, 1973. — Coll. : *Mélanges Altmann : Mystics, Philosophers and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honour of...,* éd. J. Reinharz, D. Schwetinsky & K. P. Bland Duke, Univ. Press, 1982. — *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung,* Tübingen, Mohr, 1988 (TSMJ, 2). — « Maimonides' four perfections », in *Israel Oriental Studies,* 2, 1972, p. 15-24. — *Essays in Jewish Intellectual History,* Hanovre / Londres, 1981. — *Studies in Religious Philosophy and Mysticism,* Londres, 1969. — « Ibn Bajja on man's ultimate felicity », in *H. A. Wolfson Jubilee*, vol. I, Jérusalem, 1965.

Maurice-Ruben HAYOUN

→ *Arendt ; Décalogue ; Jésus , Judaïsme rabbinique ; Kant ; Maïmonide , Moyen Âge ; Pardon*

JUDAÏSME RABBINIQUE

Les nouvelles questions éthiques et le judaïsme rabbinique

Le droit rabbinique, qui puise sa source dans la Révélation au mont Sinaï, en -1312, de la Tora, la Loi, se nomme en hébreu : *halakha,* terme construit sur le radical H-L-KH qui signifie : aller, marcher. C'est dire que, par essence, le judaïsme possède les éléments qui lui permettent d'évoluer, et de répondre à toute nouvelle interrogation suscitée par une situation inédite.

Partant du principe que les textes révélés et leurs commentaires renferment nécessairement le point de vue du législateur divin, immuable et absolu, sur toute question donnée, si novatrice soit-elle, sa méthode consiste à confronter ses sources antiques au cas étudié afin d'en déterminer la nature juridique. L'intérêt de cette approche est de fournir une réponse au caractère objectif, et qui ne saurait faire l'objet d'un revirement consécutif à l'évolution des mentalités.

Le XXe s., du fait du fantastique essor de la science et des techniques, et de la multiplicité des problèmes juridiques, philosophiques et surtout éthiques auxquels il a donné naissance, a fourni au judaïsme rabbinique l'occasion de démontrer sa capacité à s'exprimer sur les questions les plus modernes.

Nous en présentons ici quelques illustrations choisies dans le secteur si exemplaire de la bioéthique, et dans celui des relations interpersonnelles.

L'avortement

Il existe, selon la tradition juive, sept lois bibliques qui s'adressent à l'ensemble de l'humanité. Elles sont dites « noa'hides », car elles ont été promulguées à l'intention des descendants de Noé, au sortir du déluge. L'une d'entre elles est l'interdiction du meurtre, fondée sur le verset de la Genèse (IX, 6) : « Quiconque verse le sang d'un homme, par l'homme son sang sera versé. » Mais, dans le Talmud (T. *Sanhédrin,* 57 *b*), Rabbi Ismaël comprend ce verset de manière strictement littérale, et le rend ainsi : « Quiconque verse le sang de l'homme *qui est en l'homme,* son sang sera versé. » « Qui est "l'homme qui est en l'homme" ? – C'est le fœtus dans le ventre de sa mère. » Maïmonide rapporte cette opinion dans son Code (*Michné Tora, Lois sur les Rois,* IX, 4), lui conférant donc valeur légale. Il en résulte que, selon le judaïsme, l'avortement est interdit à l'humanité tout entière.

Il reste, cependant, à déterminer à quel stade de la gestation prend effet cette interdiction. À diverses reprises, et quoique dans des contextes sans relation avec l'avortement, le Talmud affirme que la formation de l'embryon ne s'achève qu'à la fin du quarantième jour à partir de la conception : « jusqu'à quarante jours, c'est simplement de l'eau » (*T. Yevamot,* 69 *b*). Il est donc certain que, jusqu'à ce délai, l'interdit biblique ne peut entrer en vigueur. Quelques auteurs envisagent même de différer son application jusqu'à la fin du troisième mois de la grossesse, date à laquelle l'existence du fœtus est manifeste.

Il ne faudrait surtout pas en conclure que, jusque-là, l'avortement est autorisé. En effet, même si l'interdit biblique proprement dit ne s'applique pas encore, un interdit rabbinique existe sans aucun doute. Selon certains, il a même valeur toraïque et procède de la loi divine. Pour le mettre en évidence, il suffit de rappeler que si la vie d'un embryon de moins de quarante jours est menacée, il est permis, en droit rabbinique, de profaner le sabbat et les autres interdits religieux pour lui porter secours, comme s'il s'agissait d'un adulte. Cela prouve bien qu'avant même l'accession au stade d'embryon reconnu comme tel, le futur fœtus bénéficie de *l'argument de potentialité* : la sauvegarde de cette potentialité de vie autorise la profanation du sabbat. *A fortiori* sa suppression est-elle interdite.

Il s'ensuit que toute interruption volontaire de grossesse (IVG) motivée par des considérations de confort, de simple convenance (économique, sociale, familiale ou à visée eugénique : sexe ou couleur des cheveux non conformes aux desiderata des parents) est formellement interdite. Par contre, l'avortement thérapeutique (malformation fœtale *grave* et *avérée*) – ITG – est admis par de nombreux auteurs tant que n'est pas acquis le statut d'embryon, soit jusqu'au quarantième jour suivant la conception, et même, selon certains, jusqu'à la

fin du troisième mois (cf. Yossef, « L'Avortement à la lumière de la Halakha », 1976, 93). Les progrès scientifiques qui visent à rendre toujours plus précoce le diagnostic prénatal sont donc, de ce point de vue, extrêmement précieux. Il est également à souligner qu'il est préférable de provoquer cette ITG par injection ou par administration d'un produit par voie orale : le caractère indirect de ces méthodes atténue la gravité de l'interdit. Ainsi, la fameuse pilule abortive, parfois si décriée, paraît, dans la conception rabbinique, très utile dès lors qu'elle est utilisée avec discernement, c'est-à-dire en cas d'indication thérapeutique formelle : elle offre le double avantage de provoquer l'avortement de manière indirecte, et à un stade très précoce de la grossesse.

Cependant, une fois atteint le stade où l'embryon est, juridiquement, reconnu comme tel, toutes ces autorisations sont impraticables. Cela ne signifie pas pour autant que l'embryon est considéré comme un être vivant à part entière. Une source talmudique très ancienne, la *Michna* (*Ohalot,* VII, 6) stipule : « Si une femme a un accouchement difficile (au point que sa vie est menacée), on a le droit (si nécessaire) de morceler le fœtus dans son ventre et de l'en faire sortir membre par membre, car la vie de la mère a priorité sur celle du fœtus. Si la plus grande partie de celui-ci (ou, selon une autre version, sa tête) est sortie, on ne le touchera pas, car on ne repousse pas une vie *(Néfech)* à cause d'une autre vie. »

Le statut de l'embryon est donc caractérisé par une ambivalence : il est, d'une part, reconnu comme une individualité qui a droit à protection et assistance, et dont la suppression est formellement interdite, voire criminelle. Mais, d'autre part, il n'est pas, jusqu'à la naissance, considéré comme un être humain intégral, et c'est pourquoi il doit être sacrifié au salut de sa mère.

Cette ambivalence se traduit d'ailleurs sur le plan pénal. Alors que si un Juif tue un enfant d'un jour, il est passible de mort, s'il tue un fœtus il n'encourt aucune peine (cf. T. Nida, 44 *a,* et Maïmonide, *Lois du meurtrier,* II, 6). Toutefois, cette distinction n'existe pas dans la législation du Noa'hide : « Un descendant de Noé qui a tué une personne, et même un fœtus dans le sein maternel, est passible de mort » (Maïmonide, *Lois sur les Rois,* IX, 4). C'est là un des rares points du droit hébraïque où la Halakha se montre plus sévère pour le Noa'hide que pour le Juif.

En conséquence, la seule indication *halakhique* à une interruption de grossesse au stade fœtal est le danger de mort couru par la mère, à l'exclusion des malformations, physiques ou génétiques, du fœtus. Dans certains cas limites, cependant, la naissance d'un tel bébé pourrait avoir des répercussions si graves sur l'équilibre psychique de la mère que la vie de celle-ci peut être considérée comme elle-même menacée, et que le recours à l'ITG peut être justifié. En ce domaine, chaque cas est à juger comme un cas d'espèce, et doit être soumis systématiquement à l'appréciation d'un rabbin spécialisé.

En résumé, l'avortement apparaît, dès la conception, comme un acte très grave qui tombe sous le coup d'un interdit de principe. Celui-ci peut être levé sous certaines conditions, qui deviennent encore plus restrictives une fois acquis le statut d'embryon, et à mesure que progresse la gestation.

L'évolution des techniques de procréation assistée impose pourtant, ici, une précision essentielle. Il n'a été question, dans ces lignes, que de l'interruption de la vie intra-utérine. En revanche, de l'avis des auteurs qui se sont déjà exprimés sur ce problème, un « embryon-éprouvette » ne peut prétendre au statut d'embryon. L'interdit biblique de la Genèse ne se réfère qu'à « l'homme qui est en l'homme » – ce qui exclut bien celui qui est en éprouvette. Il n'est, de même, pas autorisé de profaner le sabbat pour « porter secours » à un embryon-éprouvette menacé. En effet, l'argument de potentialité, ci-dessus évoqué, ne peut valablement jouer dans ce cas : sans une multiplicité d'interventions extérieures, jamais la gestation d'un tel embryon n'est à même de parvenir à son terme. Ce constat est particulièrement évident dans le cas d'un embryon congelé : sans manipulation extérieure, il se retrouvera dans le même état un siècle plus tard !

Si bien qu'en droit rabbinique, la destruction d'un embryon-éprouvette ne saurait, en aucun cas, être assimilée à un avortement. Une solution peut, dès lors, être préconisée quant à la gestion des embryons congelés en surnombre – les « surnuméraires » : leur élimination pure et simple. Pour une raison semblable, les décisionnaires autorisent la destruction d'embryons-éprouvettes porteurs de maladies génétiques (Zilberstein, « Sélection d'embryons... », 1992).

Ainsi est mis en relief le caractère artificiel de la procréation assistée, qui joue ici à l'avantage de ses bénéficiaires. Mais il est à l'origine également de problèmes spécifiques qui justifient, aux yeux du judaïsme, une limitation non négligeable de ses applications.

Procréations assistées

Insémination artificielle et fécondation « in vitro ». C'est un sujet de fierté pour le judaïsme d'avoir été le premier à envisager la possibilité d'une fécondation artificielle. Près de mille sept cents années avant que les travaux scientifiques n'en permettent la démonstration expérimentale, et alors que la littérature médicale des autres civilisations de l'Antiquité, grecque et romaine y compris, ne contient pas la moindre allusion à une telle éventualité, le Talmud (*T. Haguiga,* 15 *a*) enseigne qu'une femme vierge peut tomber enceinte en se baignant dans une eau contenant du sperme.

Ce texte fameux, qui constitue l'une des bases de la réflexion halakhique à propos de l'insémination artificielle, illustre bien la manière dont ses sources traditionnelles permettent au judaïsme de répondre aux questions modernes. Selon une autre antique tradition rabbinique, Ben Sira, l'auteur de l'Ecclésiastique, serait fils du prophète Jérémie et de sa propre fille, qui aurait été ainsi fécondée en prenant un bain.

Au XIIIe s., Rabbi Péretz de Corbeil émit l'avis qu'une femme devrait éviter de se servir d'un drap dans lequel aurait couché un autre homme que son mari : elle pourrait, de ce fait, être fécondée, et l'enfant, issu d'un père non identifié, risquerait, par ignorance, de contracter un jour une union incestueuse avec sa sœur, fille de ce même père (cf. David Halévy, *Touré Zahav, Even Ha'ézer,* I, 8).

Cette opinion qui implique, entre autres, que la filiation n'est pas nécessairement liée à l'acte sexuel, a été citée et entérinée par la majorité des décisionnaires. Elle est à l'origine de leur condamnation de toute insémination avec donneur (IAD), telle qu'elle est pratiquée en France, c'est-à-dire dans l'anonymat. Un décisionnaire contemporain, Rav Waldenberg (*Tsits Eliezer,* t. 9, 1967, 246), éclaire cette défense en se référant à sa source talmudique. Selon *Yevamot,* 41 *a*, il est imposé un délai de viduité de quatre-vingt-douze jours à toute femme, veuve ou divorcée, désireuse de se remarier. Le Talmud (*ibid.,* 42 *a*) justifie cette institution par deux motifs. Il ressort, d'une part, d'un verset de la Genèse (17, 7) qu'il est défendu de mettre au monde des « enfants de la confusion », c'est-à-dire ignorants de leur filiation, et de l'identité de leur père véritable : si la femme se remariait sitôt après le décès ou le divorce de son premier conjoint et accouchait sept mois plus tard, l'enfant ignorerait s'il est né du premier ou du second mari.

D'autre part, il importe d'éviter que se commettent des incestes par ignorance. Si, par exemple, l'enfant né sept mois après le divorce ou le décès se croit, à tort, fils du second mari, il pourrait prendre pour conjoint, une fois arrivé à l'âge adulte, la fille du premier mari, qui est, en réalité, sa sœur.

Il est clair que ces deux types d'arguments s'appliquent également dans les cas d'insémination – *in vivo* et *in vitro* – avec donneur anonyme de sperme, et ce même si la mère est célibataire. Les risques en sont, du reste, multipliés, puisque le sperme d'un seul donneur est couramment utilisé pour plusieurs inséminations (quatre, en France, généralement). Ce refus de l'IAD vise donc, en fait, une double protection : celle de l'enfant issu d'une telle procréation ; et celle de la société, de l'ensemble des personnes qui seront, plus tard, amenées à le fréquenter et qui risquent de faire les frais de cette manipulation.

Dans la pratique, la plupart des IAD concernent des femmes *mariées,* dont le mari est frappé de stérilité. En ce cas, la condamnation du judaïsme est plus forte encore, et s'applique même lorsque est révélée l'identité du donneur. En effet, si la plupart des décisionnaires ont refusé l'argumentation de ceux qui assimilent une telle fécondation à un adultère – péché capital dans l'économie de la religion juive – pur et simple, cette analogie est néanmoins suffisante pour interdire *a priori* cette opération, jugée comme portant gravement atteinte à la pureté de la vie conjugale et à l'institution de la famille (cf. Abraham, *Nichmat Avraham,* t. 3, 1987, 11-13).

La problématique n'est pas très éloignée s'agissant des dons d'ovule, des mères porteuses, et des transferts d'embryon. Ici encore, la pratique de l'anonymat et l'ignorance, par l'intéressé, de sa véritable situation, conduisant à la « confusion » et aux risques d'inceste, représentent aux yeux du judaïsme une menace sérieuse, tant pour lui-même que pour la société. La spécificité de ces différents cas réside dans la question – passionnante au plan juridique – de savoir qui, de la propriétaire de l'ovocyte ou de la mère d'accueil, est la véritable mère de l'enfant. Les avis en la matière divergent et on peut supposer que, dans le doute, l'enfant devra supporter les implications et les interdits inhérents à sa filiation hypothétique avec chacune de ces deux femmes. Quant au recours *a priori* à ces techniques, la plupart des décisionnaires ont, récemment, exprimé un avis négatif sur ces procédés, générateurs de confusion et jugés non conformes à l'éthique de la Tora (cf. *ibid.,* t. 4, 1991). Ainsi, la fécondation assistée n'est envisageable, dans la conception rabbinique, que si elle ne fait intervenir que deux conjoints, régulièrement mariés : cas de l'insémination homologue, *in vivo* et *in vitro.*

Même alors, cependant, cette technique ne peut être retenue comme une solution *a priori,* mais, bien au contraire, uniquement comme une thérapie avérée de dernier recours.

En effet, l'obtention du sperme pose de sérieux problèmes car la *halakha* interdit catégoriquement la masturbation et toute éjaculation vaine (*Choul'han Aroukh* – code du droit rabbinique – *Even Ha'ézer,* 23, I). En principe, toute émission de sperme qui n'est pas effectuée *in utero* est, *ipso facto,* considérée comme vaine. Mais le sperme étant prélevé ici dans le but, précisément, de procréer, et destiné à être, par la suite, inséminé, l'interdit est quelque peu atténué. De plus, le recueil de la semence au cours d'un rapport au moyen d'un condom stérile et perforé ou, si ce procédé est inefficace, par le coït interrompu, permet de limiter la transgression. L'interdit est néanmoins si grave que toute thérapie permettant de le contourner est bien préférable.

Par ailleurs, la fécondation *in vitro,* même homologue, est encore plus difficilement acceptée que l'insémination artificielle. Cette dernière présente l'avantage de ne porter nullement atteinte au processus naturel de la conception proprement

dite, qui se déroule normalement, à l'intérieur de l'organisme. La fécondation *in vitro* (FIV), elle, attente à l'ordre de la Création : elle consiste en une opération de laboratoire, exécutée par une tierce personne, sans la moindre participation de la mère. Rien ne prouve, notamment, dans ces conditions, que le devoir religieux de procréation – *mitsvat pirya verivya* – soit accompli de cette manière.

Enfin, les décisionnaires insistent, en cas de recours aux méthodes de procréation assistée, sur les mesures à prendre pour éviter toute confusion entre spermes de donneurs différents : substitution consécutive à des erreurs de manipulation, ou encore mélange intentionnel de deux spermes afin « d'activer » un sperme défectueux par son association à celui d'un donneur sain – technique qui revient, en fait, à une IAD déguisée.

En conclusion, les méthodes de procréation assistée sont loin de constituer, pour le judaïsme, les procédures banales qu'elles sont devenues dans le monde médical et dans l'opinion publique. Refusant les fécondations qui font appel à un donneur, il limite singulièrement leurs applications. Ce faisant, il conduit à souligner une réalité qu'on perd souvent de vue : ces procédés ne sont que palliatifs, et constituent la plupart du temps, pour l'un des conjoints, la forme détournée d'une véritable adoption. Si l'on s'en tient à l'acception traditionnelle de l'acte médical, c'est bien seulement lorsqu'il fournit assistance à une procréation *homologue* que le médecin répond pleinement à sa vocation et à sa mission.

Les transplantations d'organes

La question des transplantations d'organes, dont on a tendance à admettre qu'elle est aujourd'hui « réglée » au plan de l'éthique, revêt, du point de vue du judaïsme rabbinique, une grande complexité. Impliquant des thèmes et des enjeux d'une gravité exceptionnelle, qui se situent aux frontières de la vie et de la mort, elle participe au secteur le plus délicat et le plus périlleux de la décision *halakhique.* Les principes de base qui régissent le système de la *halakha* en ce domaine dépendent, pour une large part, des conditions qui président au prélèvement d'organes. Pour cette raison, trois situations bien distinctes sont, successivement, à envisager : *1)* le donneur est en bonne santé ; *2)* le donneur est *déjà* mort ; *3)* le donneur est en état de mort cérébrale.

Le donneur est en bonne santé : cas des transplantations entre vifs. Le caractère licite d'une telle opération n'est pas douteux. Bien que le Code du droit rabbinique, le *choul'han Aroukh* (*ch. A.' 'Hochen Michpat,* 420, 31), condamne l'automutilation, cette interdiction ne concerne qu'une blessure gratuite, mais ne saurait viser un acte utilitaire, ni, encore moins, un sacrifice consenti pour sauver la vie, ou préserver la santé, d'un être humain.

La véritable question, dans ce contexte, est celle du caractère *obligatoire* d'un tel don. Elle fait intervenir, tout à la fois, le problème du droit de l'homme à disposer de son corps, celui du champ d'application de la défense de non-assistance à personne en danger, et, enfin, celui de l'importance accordée par la Tora aux organes humains et au maintien de leur intégrité.

La plupart des études modernes à ce sujet s'articulent autour d'une décision prise par Rabbi David ben Zimra, rabbin au Caire au XVIe s., qui, tout en traitant d'un cas aux modalités très différentes, avait déjà résolu l'ensemble de ces questions.

Il avait été consulté à propos d'un Israélite qui s'était vu dire par un gouverneur : « Accepte que je t'ampute d'un membre dont la perte ne te sera pas fatale, sinon je tue ton coreligionnaire. » Cet Israélite avait-il le devoir de sacrifier un membre pour sauver la vie de son prochain ?

Dans sa réponse (Responsa du *Radbaz,* 3e partie, chap. 627), fondée comme il se doit sur plusieurs références talmudiques, le rabbin expose que le sacrifice d'un membre ou d'un organe n'est en aucune façon obligatoire, mais qu'il est à considérer comme un acte de piété – *midat 'hassidout* – hautement louable. Cette qualification implique que, si ce sacrifice met en danger la vie de son auteur, il est alors déconseillé, car on n'a pas à risquer sa vie pour une cause facultative, fût-elle noble et généreuse. Celui qui s'obstinerait dans l'héroïsme serait défini comme un homme pieux mais insensé, un « pieux imbécile ».

Ces mêmes principes seront repris par les rabbins contemporains statuant sur le don d'organes par un donneur sain, ce qui illustre parfaitement la méthode halakhique d'actualisation de la loi talmudique, fondée sur la transposition successive des situations qui se présentent au cours des générations.

Il en résulte que les prélèvements sur vifs sont toujours autorisés, mais que leur caractère obligatoire est inversement proportionnel au dommage encouru : louables quand ils ne mettent pas la vie du donneur en danger, ils sont déconseillés dans l'hypothèse contraire.

Le donneur est déjà mort : prélèvements sur les cadavres. Le prélèvement d'un organe sur un cadavre en vue de sa transplantation semble devoir être interdit, dans une première approche, pour de multiples raisons. La première est la défense d'infliger tout traitement dégradant à la dépouille mortelle. Évoquée à trois reprises dans le Talmud (*'Houlin,* 11 *b*, *Baba Batra,* 154 *a*, *'Erkhin,* 7 *a*), elle découle de la sainteté du corps qui, ayant servi, de son vivant, d'enveloppe à l'âme, étincelle divine, s'en est trouvé lui-même sanctifié. De plus, « le cadavre sent le couteau qui le cisaille » (T. *Chabbat,* 13 *b*) ; autrement dit, l'âme souffre des mauvais traitements infligés au corps, dont elle

reste solidaire même après la mort, et la Tora exige qu'elle en soit préservée.

Le second obstacle réside dans l'obligation religieuse, déduite du Deutéronome (21, 23) d'enterrer le mort, et dans la défense de surseoir, ne fût-ce qu'une nuit, à l'enterrement. D'après un auteur classique du XVIIe s., Rabbi Chabtay Cohen Rappaport (*Sifté Cohen* sur Yoré Déa, 348, § 6), ces impératifs n'ont pas seulement pour objectif la protection du défunt, mais aussi de prémunir sa famille, et plus généralement tout le genre humain, contre l'humiliation consécutive au spectacle de la décomposition du corps. À ce motif très rationnel, s'ajoute, dans la littérature midrachique et cabalistique, l'idée qu'en privant le corps de sépulture on empêche l'âme d'accéder aux félicités éternelles auxquelles elle a droit et auxquelles elle aspire. C'est là, du reste, la raison du dégoût extrême manifesté par la conscience juive à l'égard de l'incinération des cadavres.

Il est à noter que ces considérations et ces interdits ont, de tout temps, été invoqués par les autorités du judaïsme pour proscrire les dissections des cadavres, les autopsies, les exhumations, et toute autre forme d'atteinte à la dépouille humaine. Bien que plus récente, la question des prélèvements d'organes se heurte, en toute logique, aux mêmes difficultés.

Enfin, l'implantation proprement dite de l'organe semble tomber sous le coup d'un interdit pour le receveur : le droit rabbinique défend de tirer profit d'un mort et de tout ce qui lui appartient (T. *'Avoda Zara, 29 b*). Existe-t-il, effectivement, jouissance d'un mort plus concrète et plus directe que le bénéfice d'une greffe d'organe ?

Pourtant, le judaïsme proclame un principe fondamental, caractéristique à la fois de la valeur incommensurable qu'il attribue à la vie, et de la manière bien spécifique par laquelle il traduit cette idéologie dans le concret. Ce principe est ainsi énoncé dans le Talmud (*Yoma,* 82 *a*) : « Tu n'as rien [aucun interdit] qui « tienne » devant le sauvetage d'une vie, excepté l'idolâtrie, l'inconduite sexuelle et le meurtre. »

La source biblique en est le verset du Lévitique (18, 5) : « Il vivra par eux [par les commandements] » – mais il ne mourra jamais à cause d'eux : accordant la primauté absolue à la vie, Dieu lui-même renonce, en sa faveur, à Ses commandements.

Le premier auteur à avoir fait intervenir cette règle pour lever les défenses liées au respect du mort est le célèbre Rabbi Y. Landau de Prague (1713-1793) dans son *Noda' Biyhouda* (t. 2, *Yoré Déa,* chap. 210). Un malade atteint de calculs biliaires était mort dans un hôpital de Londres, à la suite de l'opération pratiquée selon les méthodes usuelles de l'époque. L'un des rabbins de la ville, après avoir réuni les avis des collègues de son pays, s'adressa à l'autorité mondialement reconnue de son temps pour savoir s'il était permis d'effectuer une autopsie, afin d'en tirer des leçons pour des cas analogues.

Dans sa consultation devenue classique, il répond que s'il y avait eu à ce moment même un autre patient atteint de la même maladie, il aurait autorisé cette autopsie, en vertu du principe ci-dessus mentionné. Mais, en l'occurrence, il s'agissait seulement de s'instruire, en vue de mieux traiter à l'avenir d'éventuels malades : la règle du sauvetage de la vie ne s'applique pas.

Ayant emporté l'adhésion de la plupart des décisionnaires, cette opinion est aujourd'hui appliquée aux prélèvements d'organes qui sont donc autorisés dès lors que le receveur est présent *hic et nunc* au moment du prélèvement, et que la transplantation constitue pour lui une indication vitale. Toutefois, compte est tenu de l'argumentation du décisionnaire allemand, Rabbi B. Y. Etlinger (1798-1871) qui faisait valoir que chaque individu conserve son droit à disposer de son corps et qu'il ne peut être fait obligation à quiconque d'endurer souffrance et mauvais traitements, même quand il s'agit de sauver autrui et, *a fortiori,* s'agissant d'un « donneur » qui est défunt, et dégagé, de ce fait, de toute sujétion à la législation. Aussi est-il exigé que l'on dispose d'une autorisation donnée, de son vivant, par le donneur (cf. Yossef, *Yaby'a Omer,* t. 3, *Yoré Déa,* chap. 23, § 88). À défaut, certains acceptent l'accord de la famille. Sur ce point capital, le judaïsme rabbinique se distancie donc du droit français qui admet le consentement présumé de tout défunt au prélèvement de ses organes.

Il n'est pas inutile, enfin, de préciser que les obstacles soulevés par la *halakha* au prélèvement concernent essentiellement le praticien qui effectue cette opération. Pour le receveur, par contre, mis devant le fait accompli d'un prélèvement, seul sera pris en compte le problème de l'interdit de jouissance qui, dans certains cas, pourra être résolu plus facilement.

Le donneur est en état de mort cérébrale. Dans la pratique, les organes sont, le plus souvent, prélevés sur des sujets victimes de traumatismes violents (accidentés de la route, par exemple) et en état de mort cérébrale. Les techniques de réanimation artificielle permettent alors de maintenir vivant l'organisme aussi longtemps que nécessaire, et jusqu'à ce que soient achevés tous les préparatifs de la transplantation. Ce procédé est, par ailleurs, incontournable vis-à-vis de certaines transplantations, telle que la transplantation cardiaque dont la réussite exige que le cœur batte encore au moment du prélèvement. On oublie souvent que les modalités d'un tel prélèvement soulèvent le grave problème de *la définition de la mort.*

Classiquement parlant, la médecine avait toujours considéré l'arrêt du cœur comme le critère déterminant de la mort. Ce sont, en vérité, les développements des techniques de greffes d'or-

ganes qui ont amené les médecins à établir un nouveau critère : celui de la mort cérébrale. Le judaïsme rabbinique a, quant à lui, été confronté à cette problématique longtemps avant son application aux transplantations, et notamment dans le cadre de la polémique sur les délais d'attente prescrits pour les inhumations. Il retient la définition formulée en cette occurrence par Rabbi M. Sofer, rabbin à Presbourg dans la première moitié du XIXe s. (cf. Responsa *'Hatam Sofer, Yoré Déa,* 338) – définition qui cumule trois critères : arrêt de toute activité neurologique et réflexe ; cessation de toute pulsation cardiaque, le cœur étant reconnu comme l'organe vital numéro un, siège de l'âme et de la vie ; et, enfin, arrêt de la respiration.

Cette conception qui considère la personne vivante tant que son cœur bat ou, au moins, réagit à l'électrocardiogramme, semble parfaitement incompatible avec la thèse de la mort cérébrale.

Pourtant, en sa résolution du 2 novembre 1986, le Conseil du Grand-Rabbinat d'Israël s'est prononcé en faveur du principe de l'adoption de critères de mort cérébrale et de la pratique de transplantations cardiaques. Il y posait, il est vrai, de nombreuses conditions : connaissance certaine des raisons de la mort cérébrale ; arrêt absolu de la fonction respiratoire naturelle ; preuves cliniques et objectives de la mort du tronc cérébral, siège du centre respiratoire ; démonstration de l'arrêt de toute fonction du tronc cérébral durant douze heures au minimum, et ce malgré un traitement intensif de réanimation ; association à l'équipe médicale chargée de déclarer la mort du donneur, d'un représentant du Grand-Rabbinat, renouvelé une fois par an ; obtention de l'accord du donneur ou de sa famille ; constitution d'un comité mixte : ministère de la Santé / Grand-Rabbinat, chargé du contrôle des transplantations ; légalisation officielle par l'État de toutes ces dispositions.

La source talmudique permettant d'étayer la thèse de la mort cérébrale est, notamment, la *Michna* (*Ohalot,* I, 6) qui stipule : « L'homme ne communique l'impureté que lorsque l'âme l'a quitté. Même s'il est grièvement blessé, et même s'il agonise, il astreint (encore sa belle-sœur) au lévirat, et dispense (sa mère) du lévirat... S'ils ont *la tête tranchée,* bien qu'ils se convulsent, ils sont impurs (donc reconnus comme morts). C'est comme la queue du lézard qui se convulse. » Il en résulte qu'en cas de décapitation, tout mouvement, y compris cardiaque, présenté par la victime est à considérer comme une convulsion *post mortem,* et ne saurait remettre en question la réalité de la mort.

La position du Grand-Rabbinat d'Israël se justifie donc par l'identification de la mort cérébrale à une décapitation pure et simple, et ne contredit ainsi nullement la définition classique établie par Rabbi M. Sofer.

Cependant, dès qu'elle fut connue, cette résolution donna lieu à une très vive polémique, et à une opposition farouche émise par plusieurs sommités du droit rabbinique, refusant cette assimilation quelque peu hardie.

L'enjeu de ce débat est véritablement dramatique : selon les avis qui retiennent comme critère de la mort l'arrêt cumulé des fonctions cérébrale *et* cardiaque, prélever un organe quelconque sur un sujet en état de mort cérébrale mais présentant une activité cardiaque revient à commettre un véritable homicide, que n'atténue, en aucune façon, la finalité thérapeutique de cet acte.

La vie, d'après la *halakha,* est absolument inviolable. Comme le proclame la *Michna* (Ohalot, VII, 7) déjà mentionnée au sujet de l'avortement, « on ne repousse pas une vie à cause d'une autre vie ». Or, pour le judaïsme, la vie d'un seul instant est aussi précieuse qu'une vie durable, et autorise pour la préserver qu'on transgresse le *shabbat* (T. *Yoma,* 85 *a* et *ch. A. Ora'h 'Haym,* 329, 4). Même condamnée à brève échéance, elle demeure une valeur suprême, incontournable, et ce quels que soient la qualité de cette vie, les capacités et le degré de conscience dont dispose la personne. « Nous ne disposons d'aucun étalon nous permettant de mesurer le prix et l'importance de la vie » (Auerbach, in *Halakha Ourepona* – Loi et Médecine – t. 3, 1983), « la valeur de la vie humaine n'est pas quantifiable, et c'est pourquoi elle est indivisible, chaque particule en est infinie » (Jakobovits, *Jewish Medical Ethics,* 1975).

En conséquence, l'atteinte portée à une telle vie momentanée constitue un véritable meurtre : « Celui qui ferme les yeux (d'un moribond) au moment où l'âme le quitte, c'est un meurtrier » (*ch. A. Yoré Déa,* 339, 1).

Cette primauté absolue accordée à la vie, la reconnaissance de son caractère sacré et intangible, expliquent, du reste, la condamnation catégorique, par le judaïsme, de l'*euthanasie* sous toutes ses formes. Cette question « touche tout spécialement des points de sensibilité juive » car la prise en compte de la souffrance est une donnée fondamentale du droit rabbinique. Mais, en la circonstance, « le souci explicite du judaïsme d'atténuer la souffrance humaine » doit céder le pas à « la sainteté de la vie elle-même » (Jakobovits, *ibid.*).

Tel est donc, en définitive, le principe directeur du droit rabbinique dans le domaine des transplantations : le respect absolu de la vie. Respect, même après la mort, d'un corps qui a connu la vie ; priorité de la vie sur les interdits de la Tora, mais non sur celui d'homicide : la seule limite à la vie est une autre vie, le droit d'autrui à la vie.

Le risque non négligeable qui existe, dans la conjoncture médicale actuelle, de transgression de ce principe, est à l'origine de l'attitude plus que réservée, observée par le rabbinat, en matière de prélèvements d'organes.

La famille : amour, mariage et relations parentales. Alors qu'en cette fin de siècle la tendance générale est au relâchement, voire à la désagréga-

tion de la cellule familiale, la famille reste, pour le judaïsme rabbinique, une institution fondamentale qui n'est peut-être pas étrangère à l'étonnante survie du peuple juif.

Elle se construit par une approche très originale de la sexualité. Dans le judaïsme, en effet, l'amour est un impératif religieux – une *mitsva* – mais il est strictement encadré.

D'une part, il ne se pratique que dans le cadre du mariage qui, d'institution divine, représente le moyen exclusif pour l'individu de se réaliser pleinement. Toute relation hors mariage est carrément interdite (*ch. A. Even Ha'ézer,* 26, 1). D'autre part, la vie du couple est rythmée par une période d'abstention de contact physique entre mari et femme, qui la préserve des inconvénients de l'excès, mais aussi de la lassitude. Grâce à ces restrictions vécues comme un acte de soumission et de confiance en Dieu, l'union physique est sublimée, et le plus puissant de tous les instincts pénètre dans le registre de la sainteté. Sur cette base solide, le couple peut édifier une superstructure qui est le second objectif, assigné au mariage : la procréation et la fondation de la famille.

Les enfants, fruits concrets de leur projet commun, constituent pour les parents une source importante de responsabilités. Il existe dans la Bible deux termes différents pour désigner l'homme : *ich* et *adam.* Il ressort de différents passages talmudiques (cf. T. *Nida,* 44 *a*) qu'un bébé d'un jour est déjà appelé *adam.* Par contre, seul celui qui a atteint la majorité peut prétendre au titre de *ich.* Cette distinction traduit parfaitement le statut de l'enfant dans le judaïsme. D'un côté, c'est un individu à part entière – *adam* : sa valeur ne repose pas sur ses potentialités, sur son avenir, mais sur son existence présente. Mais cependant, celle-ci reste marquée par un défaut d'accomplissement, provisoire il est vrai, mais incontestable : il n'est pas encore *ich.*

Cette ambivalence se traduit dans la relation parentale, notamment dans le droit de l'enfant à la protection de sa personne. Ainsi, le fait de frapper un enfant constitue, y compris pour ses parents, un délit (Maïmonide, *Lois sur les blessures et les dommages,* V, I). Mais une correction administrée dans un but *purement éducatif* est admise, pourvu que les coups ne soient pas douloureux et qu'on ne se comporte pas vis-à-vis de l'enfant comme un « ennemi cruel » (*ch. A. Yoré Déa,* 245, 10). Il en résulte que les parents doivent faire preuve d'un esprit de responsabilité, doublé d'une grande subtilité : avant de lever la main sur leur progéniture, ils sont tenus de vérifier que leur intention est pure et exempte de toute arrière-pensée égoïste : manifestation d'autorité, sensation de puissance, vengeance, ou simplement... défoulement. De toutes façons, de telles corrections doivent rester exceptionnelles. Les textes rabbiniques réprouvent une éducation basée sur la crainte, et enseignent qu'on obtient plus par la douceur que par la violence : « Que toujours la main droite attire, lorsque la main gauche repousse » (T. *Sota,* 47 *a*).

En vérité cette conception du droit de châtier s'inscrit dans une vision plus générale, caractéristique de la relation juive à l'enfant : l'importance exceptionnelle attribuée à la mission éducative des parents. Celle-ci apparaît dès le début de la Bible : de toutes les vertus d'Abraham, géant de la morale et de l'esprit, c'est celle d'éducateur qui est remarquée par Dieu : « Je l'aime, parce qu'il ordonnera à ses enfants et à sa maison après lui d'observer la voie de l'Éternel en pratiquant la charité et la justice » (Genèse, 18, 19). Conscient de l'influence formatrice déterminante des années de la prime jeunesse, le judaïsme demande aux parents, qui ont donné, physiquement, vie à leurs enfants, de leur fournir aussi les atouts pour réussir leur vie spirituelle et morale. Car l'enfant représente l'avenir et la continuité de la tradition ; et lui-même transmettra, à son tour, les valeurs du judaïsme à ses descendants.

En dernière analyse, c'est la conscience aiguë qu'ont parents et enfants de l'existence d'un message spécifique – l'éthique juive – qui doit être préservé, véhiculé, mis en œuvre de génération en génération jusqu'à sa réalisation définitive, qui, tout à la fois, rend nécessaire et assure, au sein du judaïsme, la cohésion de la cellule familiale.

► ABRAHAM A. S., *Nichmat Avraham, Les lois de la médecine,* Jérusalem, t. 3, 1987 et t. 4, 1991 (éd. par l'auteur). — BENSOUSSAN G., *Qu'est-ce que la philosophie juive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003. — BLEICH J. D., *Contemporary Halakhic problems,* New York, KTAV Publ. House, Inc. Yeshiva Univ. Press, 1977 et 1983. — GUGENHEIM E., *Les Portes de la Loi,* Paris, Albin Michel, 1982. — HAYOUN M.-R., *Le Judaïsme*, Paris, Armand Colin, 2004. — JAKOBOVITS I., *Jewish Medical Ethics. A Comparative and Historical Study of the Jewish Religion Attitude to Medicine and its Practice,* New York, Bloch Publ. Co., 1975. — ROSNER F. & BLEICH J. D., *Jewish Bioethics,* New York, Sanhedrin Press, Hebrew Publ. Co., 1979. — WALDENBERG E. Y., *Tsits Eliezer,* t. 9, Jérusalem, 1967 (éd. par l'auteur). — YOSSEF O., « L'Avortement à la lumière de la Halakha», in *Assia,* t. 1, Jérusalem, Dr. F. Schlesinger Institute for Medical Halachic Research at Shaare-Zedek Hospital, 1976. — ZILBERSTEIN I., « Sélections d'embryons pour implantation afin d'éviter des enfants malformés et pour déterminer le sexe de l'enfant », *Assia,* nº 51-52, Jérusalem (cf. éd. ci-dessus), mai 1992.

Michel GUGENHEIM

→ *Amour familial et conjugalité ; Avortement ; Décalogue ; Euthanasie ; Procréation assistée ; Transplantation d'organes.*

JUGE

Éthique de la justice

Les enjeux d'une réflexion sur l'éthique dans la justice

Le garde des Sceaux a confié à Monsieur le Premier Avocat général Cabannes la présidence d'une Commission chargée de mener une réflexion sur

l'éthique dans la magistrature et de faire, le cas échéant, les propositions qui lui paraissent adaptées (arrêté du 5 juin 2003, *JO*, 13 juin 2003, p. 9971). Cette commission était composée selon un principe d'ouverture sur la société civile, puisqu'elle comprenait des magistrats du siège comme du parquet, et des représentants des auxiliaires de justice, de la presse, de l'université, de la recherche et des instances européennes. Elle a mené ses travaux de juin au 24 novembre 2003, date de remise de son rapport. L'installation d'une telle commission répondait certainement aux préoccupations de la démocratie d'opinion : sous la pression médiatique, il devenait urgent d'afficher des remèdes à des situations problématiques générées par le comportement de certains magistrats (liens avec des réseaux d'affaires, infractions contre les mœurs...). Plus substantiellement, elle répondait également aux nouveaux enjeux de la réflexion éthique dans le monde judiciaire, et a été à l'origine de la création d'un véritable espace éthique pour les juges.

Restaurer la confiance dans l'autorité judiciaire. Paradoxalement, alors que l'institution judiciaire est, depuis quelques années, au cœur de nombreuses polémiques qu'une médiatisation excessive amplifie, la France accuse un retard certain dans la réflexion éthique. En Italie, l'association des juges a édifié un Code éthique le 7 mai 1994 : instrument d'autocontrôle du corps généré par lui-même, le Code énonce les principes considérés comme les fondements de l'action des juges. Dans les nouvelles démocraties, l'indépendance, la responsabilité des juges, la détermination nette des valeurs professionnelles, sont les signes d'une appartenance à un État de droit. Un système judiciaire performant, fondé sur des principes éthiques affichés et forts, est un gage de sécurité juridique : la définition d'une éthique appliquée est un élément clé des investissements, du profit, de l'emploi... Ainsi, dans le cadre de l'Union européenne, la crédibilité du système judiciaire est, à la fois, un facteur d'égalité entre les citoyens de l'Union et un élément de développement économique. L'effectivité de l'espace judiciaire européen repose sur la confiance réciproque des États, et cette confiance suppose que les engagements déontologiques des juges soient établis de façon lisible.

En France, la situation est paradoxale. Les fonctions des juges se sont considérablement étendues, les sociétés démocratiques sollicitent davantage leur justice ; les attentes des justiciables en matière de justice se sont renforcées, avec un besoin de plus en plus marqué d'indépendance et d'impartialité. Pourtant, les enquêtes révèlent que, pour l'opinion, les juges ne sont pas toujours placés dans une situation de responsabilité à la mesure de leurs pouvoirs accrus. L'application des exigences du procès équitable résultant de la Convention européenne des droits de l'Homme fait de l'impartialité un impératif de premier plan dans les États de droit : les magistrats eux-mêmes manquent de référents pour définir les limites à leurs libertés individuelles, à leurs engagements politiques et sociaux, de nature à préserver l'apparence d'impartialité professionnelle à laquelle ils sont soumis. Il existe ainsi un impérieux besoin d'une expression formelle des valeurs et principes propres à la magistrature, chargées d'exprimer la déontologie de l'activité des magistrats. L'objectif dévolu à la Commission de réflexion sur l'éthique dans la magistrature était donc de contribuer à formuler les principes généraux auxquels doit obéir l'activité du magistrat, de proposer des référents collectifs de leur pratique, de formuler des normes capables d'orienter la déontologie de l'institution judiciaire et de fournir le cadre général d'une régulation du corps par lui-même, de repérer des manquements et d'y remédier, contribuant ainsi à restaurer la confiance de la société dans l'institution judiciaire et à conforter l'apparence d'impartialité des juges.

Faire du juge le garant ultime des valeurs démocratiques. Le Conseil constitutionnel a jugé que le recours au juge est un droit substantiel du citoyen, garanti contre les atteintes que pourraient lui porter les autorités publiques, sur le fondement de l'article 16 de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen de 1789 : le juge est le garant du droit en général, le défenseur des droits privés et des libertés fondamentales des individus. Le droit d'être entendu par un juge est également un droit de l'Homme, protégé par l'article 6 § 1 de la Convention. Le justiciable peut exiger de l'État de droit qu'il organise le service public de la justice de telle sorte qu'un juge impartial et indépendant tranche les contestations dans le cadre d'une procédure équitable. Il est certain que le juge ne peut contraindre les citoyens à respecter les valeurs fondamentales de la démocratie que s'il les respecte lui-même ; on peut dire qu'il est lié aux citoyens par un pacte démocratique comportant des exigences professionnelles particulières fondées sur des valeurs telles que l'impartialité, l'indépendance, la diligence dans la mise en œuvre du droit... Sa légitimité est liée à sa compétence, à sa responsabilité, et au respect de ce qui est considéré comme les fondements de l'État de droit, et non plus uniquement à sa nomination officielle et à l'attribution d'une « parcelle d'autorité publique ». La réflexion déontologique permet de consolider cette légitimité.

Mettre en œuvre des exigences du procès équitable de l'article 6 § 1 de la Convention européenne de sauvegarde des droits et libertés fondamentaux. La jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'Homme a conduit à l'émergence de nouveaux devoirs du juge, dont le non respect engage la responsabilité de l'État français (diligence, célérité, respect de l'égalité des armes, obligation de donner les apparences d'une bonne justice...). La prise

en compte de ces nouveaux éléments dans la réflexion sur l'éthique du juge met l'accent, non sur la toute-puissance du juge, mais sur les garanties apportées aux justiciables, sur les nouvelles valeurs de Justice.

Renforcer l'indépendance et la cohésion des magistrats. Le corps judiciaire doit être organisé de telle sorte que son indépendance soit sauvegardée : il ne saurait donc être régulé par des organes extérieurs, qu'ils soient étatiques ou non, sous peine de perdre cette indépendance et toute crédibilité. La détermination des principes éthiques propres à la magistrature devrait donc être le résultat d'une autorégulation. Cette méthode conforte la communauté des magistrats en mettant en évidence des normes communes de jugement, en dépit du pouvoir souverain d'appréciation conféré à chaque juge ; elle évite une personnalisation excessive de la justice, en définissant des normes de déontologies uniformes. L'intégration de ce facteur de communauté juridique permet d'orienter la réflexion éthique vers l'instauration d'instruments de conseils déontologiques (que l'on peut fonder sur le rôle des chefs de juridictions, sur la vie collective des tribunaux, sur la gestion des ressources humaines...), ou de détermination des normes professionnelles (appréhension collective des référents éthiques, consensus dans la définition des règles éthiques...). Pour éviter le risque de corporatisme, la communauté juridique doit être prise au sens large, en intégrant tous les acteurs qui contribuent à l'œuvre commune de justice (notamment, les auxiliaires de justice).

Répondre aux besoins individuels des magistrats par une diversification des mesures. Le juge est un citoyen, bénéficiaire comme les autres des droits et libertés fondamentaux que lui accordent les dispositions nationales et internationales (liberté d'expression, d'opinion, religieuse...). Mais l'image d'impartialité qu'il doit toujours donner soumet ses comportements professionnels et privés au regard des justiciables : des référents doivent permettre au magistrat de mesurer les incidences de ses engagements et choix personnels sur l'impartialité qu'il doit manifester dans l'exercice de sa mission, de fixer les possibilités et les limites de son action. Faute d'une formulation exemplaire de la déontologie et de la morale professionnelle, les seules sanctions applicables relèvent de la discipline, ce qui s'avère insatisfaisant. Il est nécessaire de réfléchir à une multiplication et à une diversification des mesures de détection, de prise de conscience, de formation et de prévention qui dépendent de la possibilité de réagir de façon adaptée aux comportements problématiques et au désarroi ponctuel d'un juge.

La création d'un espace éthique

La distinction entre l'éthique, la déontologie et la discipline. Les sens des termes morale et éthique tendent à se confondre : la morale désigne le plus souvent l'héritage commun des valeurs universelles qui s'appliquent aux actions des hommes. Le terme éthique est souvent employé pour désigner le domaine plus restreint des actions liées à la vie humaine. Mais ces deux termes peuvent être dans la plupart des cas employés indifféremment, celui d'éthique étant souvent préféré parce qu'il n'a pas de connotation « moralisatrice ». L'éthique se formule à partir de principes universels, de règles communes, qui forment les référents partagés. La déontologie de la magistrature est directement issue de sa morale professionnelle. Le terme « déontologie » fut créé par Jeremy Bentham en 1834 (dans le titre donné à son ouvrage : *Deontology or the Science of morality*), à partir du terme grec *deonta*, les devoirs : il est employé pour désigner l'étude de l'ensemble des devoirs liés à l'exercice d'une profession. La transgression de ces devoirs donne lieu à une variété de mesures (veille déontologique, avertissements, blâmes, rappels à l'ordre...), alors que la morale professionnelle, plus diffuse et plus intériorisée, entraîne la désapprobation et la critique. La discipline est la part « répressive » de la déontologie : elle punit par des sanctions disciplinaires, codifiées et appliquées par le Conseil supérieur de la magistrature, la faute disciplinaire définie par le statut de la magistrature. Mais les deux systèmes de règles ne doivent pas être confondus. La discipline suppose la rédaction d'un ensemble de manquements ou défauts qui, s'ils sont avérés, entraînent une sanction elle-même précisée et mise en œuvre dans le cadre d'une procédure réglementée. Tous les manquements à la discipline sont aussi des manquements à la déontologie, mais l'inverse n'est pas vrai. Discipline et déontologie sont donc distinguées par la nature des règles, qui codifient les comportements souhaitables dans le cas de la déontologie ; qui sanctionnent des fautes dans le cas de la discipline ; ainsi que par la nature des sanctions, une gamme souple de réactions dans le cas de la déontologie ; des sanctions codifiées et publiques, dans le cas de la discipline. Une telle dualité doit être accentuée car elle permet d'appréhender toute la variété des situations concrètes et de fournir des ressources supplémentaires en matière de détection et de sanction des carences. Elle doit être développée, parce que le système actuel réduit souvent l'analyse des comportements professionnels, des manquements et des sanctions, à l'étude de la discipline et de la responsabilité civile ou pénale. Or, la déontologie peut générer un corps complémentaire de dispositions, non sanctionnées par des procédures disciplinaires, susceptibles de servir de guide aux magistrats, et d'entraîner, le cas échéant, des mesures telles le conseil, le soutien.

La formulation de nouveaux principes déontologiques. Le besoin d'explicite, d'objectivation, lié à l'exigence de déontologie d'une profession conduit souvent à la formulation d'un code ou recueil de

principes. Il est nécessaire que les règles de déontologie explicitent les principes et les valeurs d'une profession à certain niveau de généralité, pour orienter le comportement des magistrats plutôt que pour prescrire une liste d'attitudes déterminées. La possibilité d'interpréter les principes permet de faire évoluer la déontologie en même temps que les attentes légitimes des justiciables, elle responsabilise les magistrats et fournit la base concrète de l'impartialité à laquelle est tenue la justice, corollaire indispensable de son indépendance. L'élaboration d'un recueil de déontologie a des conséquences bénéfiques. Une fois expressément énoncés, les principes sur lesquels les magistrats règlent de manière plus ou moins délibérée leur activité deviennent l'objet d'une prise de conscience qui oriente leur jugement et guide leur propre délibération en cas de difficulté. La formulation de principes moraux finit par avoir un effet causal sur les comportements : ne pouvant plus ignorer l'existence des critères de référence, les juges y adaptent progressivement leurs propres actions. Enfin, un recueil de déontologie fournit des référents collectifs : la morale professionnelle peut utilement guider l'activité d'un groupe professionnel donné.

Le contenu d'une éthique renouvelée

Dans le dispositif actuel, l'ordonnance du 22 décembre 1958 modifiée, portant loi organique relative au statut de la magistrature, définit les obligations professionnelles du magistrat. L'article 6 contient le serment que tout magistrat prête lors de sa nomination à son premier poste et avant d'entrer en fonction : « Je jure de bien et fidèlement remplir mes fonctions, de garder religieusement le secret des délibérations et de me conduire en tout comme un digne et loyal magistrat. » L'article 10 dispose que « Toute délibération politique est interdite au corps judiciaire. Toute manifestation d'hostilité au principe ou à la forme du Gouvernement de la République est interdite aux magistrats, de même que toute démonstration de nature politique incompatible avec la réserve que leur imposent leurs fonctions. Est également interdite toute action concertée de nature à arrêter ou entraver le fonctionnement des juridictions ». L'article 43 définit la faute disciplinaire : « Tout manquement par un magistrat aux devoirs de son état, à l'honneur, à la délicatesse ou à la dignité, constitue une faute disciplinaire. Cette faute s'apprécie pour un membre du parquet ou un magistrat du cadre de l'administration centrale du ministère de la justice compte tenu des obligations qui découlent de sa subordination hiérarchique. » C'est sur le fondement de cette dernière définition que le Conseil supérieur de la magistrature a précisé les contours de la discipline et, indirectement, les aspects de la déontologie. Mais aucune construction d'ensemble de la déontologie des magistrats n'a été élaborée. En prenant pour base la jurisprudence disciplinaire du Conseil supérieur de la magistrature, ainsi que les exigences du procès équitable, un recueil de déontologie pourrait énoncer les principes juridiques fondamentaux : respect du droit, célérité, égalité des armes, impartialité et apparence d'impartialité, intégrité, diligence, égalité de traitement des justiciables, protection des droits du justiciable dans les rapports avec les médias, respect du secret professionnel, conscience professionnelle élevée, souci de compétence, stricte neutralité, devoir de réserve. Un code de déontologie des magistrats devrait également recommander la probité, la loyauté, l'honneur, le désintéressement, la confraternité et un comportement marqué d'humanité et de dignité. La Commission de réflexion sur l'éthique dans la magistrature a proposé une nouvelle définition du serment, toute méconnaissance de l'une des valeurs affirmées pouvant donner lieu à une poursuite disciplinaire : « Je jure, au service de la loi, de remplir mes fonctions avec impartialité et diligence, en toute loyauté, intégrité et dignité, dans le respect du secret professionnel et du devoir de réserve. »

Mais l'instauration d'un espace éthique doit conduire à une dissociation plus nette entre la discipline et la déontologie : notamment, elle doit reposer sur une diversification des mesures de prévention et de traitement des défaillances. Dans cette perspective, la qualité du recrutement des magistrats est essentielle : elle doit permettre de reconnaître les compétences et les qualités du futur magistrat, notamment à travers un stage en juridiction dont le caractère probatoire est affirmé et une interrogation sur la déontologie ; elle doit tenir compte des situations susceptibles de générer des difficultés déontologiques (magistrats mariés ou en couple au sein de la même juridiction...). La formation du magistrat, initiale et continue, doit comporter un enseignement spécifique de déontologie. Les exigences d'éthique doivent être prises en compte tout au long du déroulement de la carrière du magistrat : dans l'exigence de mobilité, dans les situations de détachement dans les entreprises privées, dans l'évaluation du magistrat, dans la constitution de son dossier individuel... La responsabilité des chefs de cour doit être renforcée, pour détecter les manquements et y apporter des remèdes consensuels, acceptés par le magistrat intéressé. Un référent pourrait être institué : une formation spécifique du Conseil supérieur de la magistrature, ou tout autre organe constituant l'émanation des magistrats, devrait pouvoir donner des avis et conseils sur l'application des normes déontologiques.

► CANIVET G. & JOLY-HURARD J., *La Déontologie des magistrats*, Paris, Dalloz, 2003. — DEGUERGUE M. éd., *Justice et responsabilité de l'État*, Paris, PUF, 2003.— SALAS D. & EPINEUSE H., *L'Éthique du juge : une approche européenne et internationale*, Paris, Dalloz, 2003 ; *Juger les juges, Du Moyen Âge au Conseil supérieur de la magistrature*, Paris, La Documentation française, 2000. —

Coll. : *L'Éthique des gens de justice,* Pulim, Les Entretiens d'Aguesseau, 2000.

Natalie FRICERO

→ *Déontologisme ; Justice.*

JUSTICE
Les théories de la justice et la philosophie morale

Vertu cardinale, la justice l'est en plusieurs sens. Tout d'abord, comme pour Platon, au sens où elle commande à toutes les vertus et permet leur harmonisation dans l'âme individuelle. Elle guide notre vie vers notre avantage rationnel (*République*, 443 *d*-444 *a*) de même qu'elle préside au bonheur de la cité. Pour Aristote, elle est également cette vertu qui est « la totalité de la vertu » (*Éthique à Nicomaque,* V, 3, 1129 *b* 29), mais elle est aussi cette vertu plus spécifique qui « accomplit ce qui est avantageux à un autre » (*allotrion agathon* / ἀλλότριον ἀγαθόν) (1130 *a* 4). Elle est, alors, non seulement une vertu, mais également une nécessité de l'institution politique. Cette remarque met en évidence l'étendue du champ couvert par le concept et l'union inextricable en lui du politique et du moral. Principe politique de répartition des charges et des avantages de la vie sociale (*dianemetiké* / διανεμητική ou justice distributive, 1130 *b* 10-1131 *b* 25), principe de rectitude dans les échanges (*diorthotiké* / διορθωτική ou justice commutative, 1131 *b* 25-1134 *a* 10), idéal normatif permettant de juger et de critiquer le pouvoir politique, institution chargée de faire respecter la légalité, la justice est tout cela et bien plus. Les théories contemporaines de la justice, qui se sont surtout développées dans le monde anglophone en raison d'une tradition juridique et constitutionnelle différente de la France, ont cherché à intégrer ces différents aspects en une conception unique et universelle de la justice, reprenant ainsi la conception aristotélicienne d'une justice politique et morale (*Éthique à Nicomaque*, 1134 *a* 25-30) qui soit une force de cohésion et d'intégration de la société. « La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée [...] si efficaces et bien organisées que soient des institutions et des lois, elles doivent être réformées ou abolies si elles sont injustes » (Rawls, *A Theory of Justice,* 1971, 29).

Cette priorité de la justice soulève de nombreuses objections, surtout si elle n'a pas le sens limité d'un principe aristotélicien de cohésion sociale autour d'une conception commune du Bien, mais le sens kantien de principes qui soient de véritables idées régulatrices des institutions sociales et politiques. Est-il alors possible, en se fondant sur une conception aussi ambitieuse, de refaire de la justice le concept politique et moral central des démocraties contemporaines ?

La demande de justice

Mais avant de comprendre et de juger ce projet ambitieux, il convient de repérer le champ de la justice. La question la plus immédiate et brûlante de la justice – mais certes pas son objet premier – est celle de *l'injustice.* Citons la plainte de L'Écclésiaste : « J'errai et je vis toutes les injustices commises sous le soleil et je vis les larmes des victimes de l'injustice et ils sont sans consolation, et du côté de l'injustice il y avait la force, et ils sont sans consolation. Alors je louais les morts qui étaient déjà morts, plus que les vivants qui étaient encore en vie ; et plus heureux que les deux autres, celui qui n'a pas encore été, et qui n'a pas vu l'iniquité qui se commet sous le soleil » (IV, 1-3). La justice dans sa dimension métaphysique et religieuse rencontre comme première figure du mal cette facticité pure que nous nommons le *sort*, qui n'est en elle-même ni juste ni injuste, mais opaque et sur laquelle nous n'avons pas de prise, qu'elle soit le fait de la nature ou de l'histoire et des hommes.

À défaut de comprendre, nous pouvons accuser, ce qui est une autre façon de désigner une cause. Si nous allons plus profond, en effet, ce n'est plus une plainte indistincte que nous entendons, mais une accusation qui est portée par rapport à un tort commis par un autre et que nous sommes prêts à nommer, le « bouc émissaire », quitte à commettre une injustice encore plus grande. La première forme de la justice est rétributive. C'est que la plainte la plus désespérée comme l'accusation sans fondement ont en commun de renvoyer à un ordre qui transformerait la souffrance en sens, qui permettrait de la venger. Cet ordre qui en désigne la cause et auquel le chœur antique prêtait sa voix pour aider à la *catharsis* est celui de la justice. Œdipe, Électre ou Médée peuvent errer sans comprendre la raison de leur sort injuste, s'épuisant dans leurs cris. Mais les spectateurs de la tragédie savent, eux, que l'ordre de la nature a été troublé et demande réparation. La notion de justice est thérapeutique à la fois de l'ordre social et de l'ordre des consciences troublées. Elle permet de dire, de nommer, d'accuser ou de louer, là où il n'y avait que le cri et l'effroi.

Cette thérapeutique est fondée sur la réparation et non sur la compassion ou la charité. C'est pourquoi la première figure de la justice a les traits farouches, mais compréhensibles, de la loi du talion. La notion très confuse de *mérite* tire de là sa puissance émotionnelle en établissant un lien presque causal entre les mérites et les récompenses, les délits et les peines ; elle rassure en affirmant qu'un ordre existe, malgré tout. L'idée de justice dans ses formes les plus anciennes s'inspire des conditions mêmes de tout échange : le contrat crée une obligation et permet de cerner l'injustice comme rupture de la promesse, la justice comme retour à l'ordre troublé.

La demande de justice est alors demande de *vérité* au-delà des apparences sociales. C'est cet appel qu'illustre Pascal, dans ses *Discours sur la condition des grands* (1660), quand il oppose la nature et la convention, les « grandeurs naturelles et les grandeurs d'établissement ». « Il n'est pas nécessaire, parce que vous êtes duc, que je vous estime ; mais il est nécessaire que je vous salue. Si vous êtes duc et honnête homme, je rendrai ce que je dois à l'une et l'autre de ces qualités. Mais si vous étiez duc sans être honnête homme, je vous ferais encore justice [...] et ne manquerais pas d'avoir pour vous le mépris intérieur que mériterait la bassesse de votre esprit. » À l'ordre hiérarchique conventionnel et extérieur de la justice, il semble opposer une autre justice fondée sur les « vraies » qualités des hommes, quelle que soit leur condition. Se fait jour ici l'idée d'une objectivité de la justice permettant de décider du juste et de l'injuste. L'idéal de justice se confond alors aisément avec celui de la revanche : du bon droit sur la force, du vrai sur le faux, de la réalité sur les apparences.

Les racines psychologiques qui l'assimilent au ressentiment et au refus des différences, des inégalités même justifiées, sont très profondes. À travers la demande de justice, en effet, et dissimulé par elle, quelque chose d'autre se dit que Hegel et, plus près de nous, la psychanalyse ont très bien vu, à savoir la demande de reconnaissance que la seule *égalité* de la justice distributive ne saurait satisfaire, elle qui, comme dit saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, La Justice, t. II), « s'établit en accordant des parts diverses à différentes personnes proportionnellement à leurs mérites ». L'ordre juste est celui où, malgré les disparités extraordinaires du sort et des mérites, ma souffrance ou mes besoins comptent autant que ceux de quiconque. On ne peut comprendre la profondeur du sentiment d'injustice si on ne le lie pas à ce que représente l'absence de reconnaissance, la perte du respect des autres et de soi-même quand on devient une « non-personne », moralement, socialement et juridiquement parlant. C'est à ce moment-là que la justice bascule définitivement vers la morale et aspire à une égalité plus fondamentale, moins anonyme, à l'*équité* dans le traitement des personnes (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V 1137 *a* 30-1138 *a* 3 et Rawls, 1971).

Le droit et la justice

La confusion est donc au cœur de la demande de justice et fait qu'elle est vouée à rester sans réponse. Elle appelle un ordre pour mettre fin à l'injustice, mais tout le problème est de savoir quel est cet ordre et comment le connaître. Est-il divin, naturel ou conventionnel ? C'est le problème classique de la justice tel qu'aussi bien Platon que les Sophistes le posaient, et auquel les théories du droit naturel classique et moderne ainsi que le positivisme juridique contemporain ont tenté de répondre. Indissolublement, le fait et la valeur semblent se mêler dans l'affirmation originelle d'une règle évidente à tous que l'on opposerait à l'injustice. Telle était la leçon de Platon pour qui la question de la justice était d'abord d'ordre intellectuel et cognitif et, ensuite seulement, normative et pratique : de la connaissance de l'ordre juste se déduit la décision juste. Mais cette intuition fondamentale de l'unité de la justice légale et de la justice morale a été définitivement ruinée par le positivisme juridique qui a séparé le monde du droit et celui de la justice, si choquant que cela puisse paraître au sens commun et au moraliste.

Pour le droit naturel classique, il existe « une loi vraie, la droite raison *(recta ratio)*, conforme à la nature, répandue chez tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, éternelle » (Cicéron, *De Republica*, III, § 22). Cette loi, exprimant l'ordre même des choses, est distincte de la justice des hommes et aide à la corriger en nous enseignant quelles sont la place et la fonction véritables de chaque être dans l'ordre hiérarchique de la nature. C'est le sens du conflit exemplaire entre Antigone et Créon où la justice des hommes doit s'incliner devant l'ordre de la nature. Le génie de Platon (*République*, 434 *d*-441 *d*) est d'avoir utilisé une comparaison entre la justice de l'âme et celle de la justice politique comme pédagogie de la reconnaissance de cet ordre engendré par l'idée du Bien : « L'État est juste par le fait que chacun des trois ordres qui le composent remplit sa fonction [...] Il faut donc nous souvenir que, lorsque chacune des parties qui sont en nous remplira sa fonction, alors nous serons justes et nous remplirons notre devoir » (441 *d*). Ainsi se trouve fondée sa définition de la justice : « La possession de son bien propre et l'accomplissement de sa propre tâche constituent la justice » (433 *e*). Chez Aristote (*Éthique à Nicomaque*, 1134 *b* 18-1135 *a* 5), le droit naturel de chaque chose doit être compris comme ce qui est le plus propre à porter son être à son plus haut point d'accomplissement, à la plus haute extension de chacune de ses qualités et à l'union harmonieuse des parties de cet ensemble. Et saint Thomas d'Aquin ajoute qu'il n'y a pas de plus ou moins grande chose, puisque « chaque chose est parfaite en son genre ». Ainsi il existe un rapport juste entre les choses et entre les êtres humains et les choses, et ce rapport juste est seul constitutif du droit des êtres sur les choses. C'est à partir de cette *justesse* du rapport réel que les conventions peuvent être critiquées, remaniées et perfectionnées. La référence aristotélicienne à cet ordre de la nature comme socle de la justice s'est maintenue chez des critiques contemporains de la modernité comme Léo Strauss (1953, 15), Michel Villey (1984, 196) et Pierre Manent (1994, 233 *sq.*) pour qui la justice se présente comme le rétablissement de cet ordre troublé par l'irrationnel des actions humaines.

Le droit naturel dit « moderne » des jurisconsultes du XVIIe s. (Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke, etc.) s'émancipe en partie de ses origines

aussi bien naturalistes que religieuses pour devenir un droit « de l'homme » en vertu de sa nature propre. La nature qui va lui servir de critère objectif est la « nature humaine ». Mais il n'a pas évité pour autant la question majeure d'une justice « au-delà » de la justice. Grotius y répond de manière antifondationnaliste en identifiant ce qui est dû à chacun comme son *droit*. Il tire de l'observation de la diversité des coutumes l'idée de « loi naturelle », c'est-à-dire d'une « justice intermédiaire qui est caractéristique de l'humanité » (*De jure praedae commentarius* I, 12-13). Celle-ci se résume à deux propositions : *1)* chacun a le droit de se défendre s'il est menacé ; *2)* nul n'a le droit de nuire volontairement à un autre être humain, sauf en cas de légitime défense. Le droit naturel tend à se confondre avec les conditions d'une sociabilité harmonieuse, mais ne perd-on pas ainsi la qualité essentielle du droit naturel, sa capacité à fonder, au nom de la nature, une limitation des prétentions du droit positif à organiser à sa guise la réalité ? Comment sera-t-il possible d'en appeler au droit contre un ordre politique et social despotique, voire totalitaire, si le critère ultime du juste et de l'injuste est celui de la « convenance » ?

Pour répondre à ces difficultés, le droit contemporain, à partir de John Austin, l'ami de James Mill *(The Province of Jurisprudence Determined)*, mais surtout avec Kelsen *(Théorie pure du droit)* et Herbert Hart (*Le concept de droit*, 1961), a divorcé non seulement de l'idée de droit naturel, mais de toute référence à la justice, au point de constituer un ordre autonome de faits. Le positivisme juridique, comme certains l'ont suggéré (Renaut & Sosoe, 1991, 27-28, 351 *sq.*), veut-il dire alors le triomphe de Calliclès ? La question de la justice n'a-t-elle plus aucun sens en dehors de l'expression institutionnelle qu'elle trouve dans le droit positif et la loi, en dehors de la volonté de celui qui possède autorité et pouvoir de fait ? Fallait-il rester silencieux devant les lois de Nüremberg, comme ce fut le cas du grand juriste allemand Kelsen ? Devons-nous conclure qu'en devenant purement humaine, l'exigence de justice ne peut plus remplir sa fonction ?

La tentative contemporaine de renouveler le concept de droit naturel et son rôle de critique du politique en le remplaçant par une interprétation de la Déclaration universelle des droits de l'homme et par l'organisation des Nations Unies, responsables de son application, souffre de défauts à la fois conceptuels et politiques qui font qu'on ne peut en attendre une solution. Sur le plan *conceptuel,* les Déclarations des droits de l'homme sont victimes d'une illusion d'universalité que la critique culturaliste contemporaine a dénoncée à juste titre. Leur caractère disparate et incohérent en donne la preuve. Quant à l'idée que ces droits doivent être fondés philosophiquement, elle est contradictoire puisque, s'ils sont universels, aucune philosophie particulière ne saurait les fonder, ce qui fait la preuve de leur caractère local et relatif à une conception particulière et dominante du Bien. Sur le plan *politique,* les États n'ont jamais reconnu une limitation *juridique* de leur souveraineté et seule une limitation *de facto* politique et militaire de leur souveraineté pourrait jouer le rôle d'une « justice contre la justice » au niveau international. Par contre, si les déclarations des droits de l'homme sont intégrées à une véritable théorie de la justice, base d'un consensus politique, une possibilité apparaît qu'aussi bien conceptuellement que politiquement un outil véritablement efficace devienne disponible et permette d'agir contre la justice injuste, de faire entrer la morale dans le champ de bataille politique. Tel est, du moins, l'ambition des théories de la justice.

Le juste et l'utile

Une autre conséquence de la modernité, c'est que la vertu de justice elle-même s'est libérée de toute référence à un ordre préalable de raisons et de valeurs. Elle s'est détachée de la relation à un Bien antérieur à la volonté humaine pour devenir, avec Hume, une vertu « artificielle », c'est-à-dire le résultat de l'éducation et de la sociabilité. Comme le dit John Stuart Mill (*Utilitarisme*, chap. 5), la justice est inséparable de l'utile, elle n'est rien d'autre que « le sentiment naturel de ressentiment qui a été moralisé de manière à s'identifier avec les exigences du bien social ». De la nature ou de la surnature, la justice a basculé du côté des conventions et des artifices nécessaires à la survie du groupe, de l'espèce même, pour se confondre, semble-t-il avec l'intérêt et l'utile dans les doctrines utilitaristes.

Mais il vaut la peine de rappeler brièvement les bases de la distinction radicale entre l'utile et le juste. La formulation la plus claire s'en trouve chez Platon *(Phédon, 69 b)*. La justice est une « vertu vraie, accompagnée de pensée, que s'y joignent ou s'en disjoignent plaisirs, craintes et tout ce qu'il y a de pareil ! » Une telle position n'a de sens que si l'on distingue bien la justice ordinaire, celle dont a besoin toute société, et la vertu de justice. C'est l'âme intellectuelle, non l'âme sensible, qui comprend le bien que représente la justice, indépendamment de ses effets, heureux ou néfastes. C'est pourquoi il vaut mieux, selon la formule célèbre, subir l'injustice que la commettre et que la justice est bonne pour l'homme juste, contrairement aux apparences et à ce que pensent les adversaires de Platon (*République*, 343 *c,* 367 *c*). Distinguant l'homme juste de l'action juste, Hobbes (*Léviathan*, XV) n'est pas si éloigné de l'idéal platonicien quand il écrit : « Ce qui donne aux actions humaines la saveur caractéristique de la justice, c'est une certaine noblesse ou générosité du tempérament par laquelle un homme dédaigne d'envisager, pour la satisfaction de son existence, le recours à la fraude ou à la violation de ses promesses. »

La conception de la justice exposée par David Hume (*Traité,* III, ii 1, 2 et 6) fournit, au contraire, une introduction exemplaire à la problématique contemporaine de la justice et il vaut la peine de s'y attarder (Barry, 1989, 143-178). Hume voit l'origine de la justice dans un calcul rationnel qui permet de maximiser l'intérêt personnel dans un contexte de guerre de chacun contre tous. Pourquoi être juste ? Pourquoi respecter ses promesses, obéir aux lois, pourquoi protéger la propriété privée si, comme nous venons de le voir, ni la nature ni la surnature ne sont là pour nous y contraindre ? C'est que l'intérêt rationnel reconnaît la nécessité de règles de justice. Telle était déjà la définition de la justice proposée par Glaucon et distincte aussi bien du cynisme de Thrasymaque que de l'idéalisme de Platon. Pour Glaucon (*République,* II 359 *a-b*), « quand les hommes se font et subissent mutuellement des injustices et qu'ils en ressentent le plaisir ou le dommage, ceux qui ne peuvent éviter l'un et obtenir l'autre jugent qu'il est utile de s'entendre les uns avec les autres pour ne plus ni commettre ni subir l'injustice. De là prirent naissance les lois et les conventions des hommes entre eux et les prescriptions de la loi furent appelées légalité et justice. Telle est l'origine et l'essence de la justice... ». Le génie de Hume sera de placer au centre de la problématique de la justice l'analyse psychologique de la transformation de l'intérêt personnel (Thrasymaque) en recherche du profit mutuel (Glaucon) en évitant l'altruisme généralisé (Platon). Son argumentation, que les analyses contemporaines de la théorie des jeux ont modélisée sous la forme du célèbre dilemme du prisonnier, reste toujours actuelle et fait la transition entre la théorie du choix rationnel, fondée sur la rationalité prudentielle, et les grandes traditions de la philosophie morale : le kantisme et l'utilitarisme.

Hume prend au sérieux l'idée qu'il n'existe pas de critères indépendants et extérieurs de ce « qui est dû à chacun » (*op. cit.,* III, ii 6, 134). Il s'oppose sur ce terrain aussi bien à Locke et à l'idée d'état de nature et de contrat social qu'à Shaftesbury ou Hutcheson qui soutenaient encore en termes platoniciens et aristotéliciens l'harmonie du bonheur et de la vertu dans un « sens moral » naturel qui nous pousse à observer les lois de l'équité. Pour lui, au contraire, « le sens de la justice naît artificiellement de l'éducation et des conventions humaines » (*ibid.,* III, ii 1, 82). Seules les règles définissent ce qui est juste. Mais là où Hume diffère des sophistes grecs et du scepticisme, c'est quand il affirme que « bien qu'elles soient artificielles, les règles de justice ne sont pas arbitraires » *(ibid.).* Il se donne alors pour tâche d'expliquer comment ces règles sont justifiées, tant par l'intérêt personnel que par la force de l'approbation morale.

Le point le plus remarquable de sa conception est l'analyse des *circonstances de la justice*, aussi bien psychologiques que matérielles et sociales. Il faut en effet préciser ce qu'aucune analyse de la justice ne saurait oublier, à savoir que l'intérêt personnel à lui seul ne peut conduire aux règles de justice et que la question de la justice ne se pose que dans des circonstances bien particulières qui conduisent à modérer la recherche de l'intérêt personnel et à rechercher la coopération comme solution rationnelle. Hume soutenait que « c'est uniquement de l'égoïsme de l'homme et de sa générosité limitée, ajoutés à la parcimonie de la nature quand elle a pourvu à ses besoins, que la justice tire son origine » (*ibid.,* III, ii 2, 96).

Deux points méritent qu'on insiste. Tout d'abord la condition d'égoïsme relatif. L'argumentation de Hume, ici, a été modélisée sous une forme célèbre : le dilemme du prisonnier. Il s'agit d'un paradigme du caractère insoluble rationnellement, c'est-à-dire sans recours à la force, des conflits entre intérêts purement égoïstes. Imaginons (Lucas, 1980, 53 ; et Rawls, 1971, 310, 370 n.) deux prisonniers soupçonnés d'avoir commis ensemble un délit grave et interrogés séparément l'un de l'autre. Le juge, ne pouvant prouver leur culpabilité dans ce crime sans obtenir des aveux d'au moins l'un d'entre eux, peut toutefois les accuser tous deux d'un délit mineur. Il offre séparément à chacun le marché suivant : si ni l'un ni l'autre n'avouent, ils seront tous deux condamnés à une peine d'un an de prison pour un délit mineur. Si l'un des deux avoue et témoigne contre son complice, il pourra être relâché alors que l'autre sera condamné à dix ans de prison. Si tous deux avouent, ils seront tous deux condamnés à cinq ans de prison. Quel est le choix rationnel que chacun fera dans l'ignorance de ce que fait l'autre pour maximiser son intérêt personnel ? L'égoïsme pas plus que l'altruisme ne représentent une solution, comme Hume l'avait bien vu. La seule manière de résoudre rationnellement ce conflit est de constituer une coalition et de cesser de voir le problème uniquement à la première personne. « L'intérêt personnel bien compris montre qu'il est plus avantageux pour chacun d'abandonner l'égoïsme à courte vue et de s'abstenir de nuire à l'autre » (Lucas, 1980, 54). On voit bien sur cet exemple la nature de la rationalité du juste que Glaucon s'efforçait d'expliquer sans succès à Socrate.

Le second point remarquable dans l'analyse des circonstances de la justice concerne la rareté relative des ressources qui conduit à les distribuer de manière juste. Pour Hume, la justice n'a pas de sens à l'Age d'or ; elle ne concerne que des individus en conflit pour obtenir des ressources rares. Marx semble, lui, avoir cru que le progrès technique permettrait de supprimer cette condition typique du marché et de parvenir à l'abondance sans l'injustice. C'est le sens de la formule « De chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins » qui n'est possible que là où ne règne plus la rareté relative des ressources indiquée par Hume (Van Parijs, 1992, chap. 3). Le problème vient de ce que Marx voit cette rareté comme fixe

dans le mode de production capitaliste ; le marché est alors pour lui un jeu à somme nulle où le gain de l'un est la perte de l'autre, où les intérêts personnels et de classe s'affrontent de manière radicale et où seule la force peut procurer une solution, conformément au dilemme du prisonnier. C'est seulement une fois l'exploitation capitaliste supprimée que l'on entre dans une ère d'abondance où les individus peuvent se permettre d'être altruistes, mais cela n'a plus alors de signification morale puisqu'ainsi on ne peut améliorer le sort de quiconque. Dans l'un et l'autre cas, la question de la justice cesse de se poser. Voilà pourquoi le marxisme radical ne peut fournir une théorie de la justice. Seul un marxisme modéré peut proposer un autre point de vue (Van Parijs, 1992, chap. 4 et 6) en reconnaissant que le conflit n'est ni radical ni insurmontable et que l'exploitation n'est pas nécessairement synonyme d'injustice (Barry, 1989, 154 ; et Van Parijs, 1992, 241 *sq.*).

Autrement dit, la demande de justice n'a de sens que dans les conditions normales de la coopération humaine, c'est-à-dire caractérisées *à la fois*, et il faut y insister, par des convergences et par des conflits d'intérêts. La justice est ce qui est mutuellement avantageux (Barry, 1989 ; Gauthier, 1986) et non pas ce qui est avantageux au plus fort.

La référence aux circonstances de la justice est donc décisive pour les théories de la justice (Kymlicka, 1990 ; Rawls, 1971, § 22 ; David Gauthier, 1986, chap. V ; Brian Barry, *op. cit.*, § 18 et 22). Elle permet de raisonner en termes rationnels à partir, non des caractéristiques des personnes qui ont droit à la justice, mais des circonstances de la coopération, ce qui est un progrès en ce sens que les jugements de valeur sur la personne sont éliminés. Qui que nous soyons, nous sommes une pluralité d'agents, vulnérables les uns aux autres ; nous partageons un même monde et nous reconnaissons la nécessité de règles communes de justice, même si nous appartenons à des classes sociales, des cultures, etc., en conflit.

Mais Hume poursuit plus loin son enquête et pose une nouvelle question en se demandant ce qui fait de la justice une vertu et pas seulement le résultat de la prudence rationnelle, ce qui, en elle, relève non plus de l'intérêt mais de la moralité comme souci de l'autre (*Traité*, III, ii, 2, 99). Comment se fait-il que, « quand l'injustice est éloignée de nous au point de ne toucher notre intérêt d'aucune façon, elle nous déplaît encore parce que nous la regardons comme préjudiciable à la société des hommes et pernicieuse pour tous ceux qui approchent la personne qui en est coupable » ? La réponse se trouve dans la *sympathie*. « Nous partageons leur souffrance par sympathie [...] la *règle générale* dépasse les cas qui l'ont fait naître [...] *Ainsi l'intérêt personnel est le motif originel* de l'institution *de la justice* ; *mais une* sympathie *avec l'intérêt public est la source de* l'approbation morale *qui accompagne cette vertu* » (*ibid.*, III, ii, 2, 101, et III, ii, 6, 141). Nous sommes très proches, ici, du spectateur impartial d'Adam Smith, mais également de la définition kantienne du point de vue moral par *l'impartialité.* Hume, comme Kant après lui mais de manière différente, a montré que c'est seulement de la subjectivité humaine que naît l'objectivité des critères de justice. Nous sommes capables de dépasser notre point de vue personnel pour « converser ensemble en des termes raisonnables [...] Afin donc de parvenir à un jugement des choses qui soit plus *stable*, nous choisissons des points de vue fermes et généraux et, dans nos pensées, nous nous y plaçons toujours quelle que puisse être notre situation présente » (*ibid.*, III, iii, 1, 203-4). Telle est la double nature de la justice, issue de l'intérêt et de la moralité, pour Hume (III, ii, 6, 141) et les théories contemporaines reprendront ce débat central en reconnaissant avec Hume que l'artifice de la justice n'entraîne pas son arbitraire.

L'utilitarisme, lui, a le mérite de proposer une définition simple et globale de la justice par l'utile. Il affirme que l'acte ou la décision justes sont ceux dont les conséquences produisent le « plus grand bonheur pour le plus grand nombre, chacun comptant pour un » (Bentham, *An Introduction to the principles of...*), ce qui est une manière élégante et convaincante de répondre à la question de ce qui est dû à chacun sans faire intervenir de critères externes, c'est-à-dire sans utiliser « un principe imaginaire de justice non fondé sur l'utilité » (Mill, *Utilitarisme*, V). L'intérêt de l'utilitarisme est en effet de déduire la justice de ce que les êtres humains eux-mêmes semblent rechercher avant toute chose, de leur intérêt rationnel. Le problème stratégique est, ensuite, celui du choix social, c'est-à-dire de « la conjonction de l'intérêt et du devoir » (Bentham, *op. cit.*), ou de l'identification artificielle des intérêts (Halévy, 1901). Il vaut mieux alors, pour parvenir à cette convergence, que le législateur suppose les hommes mus uniquement par leurs intérêts, même si ce principe est faux. On voit ainsi pourquoi l'utilitarisme a été si souvent confondu avec l'égoïsme éthique, en raison de cette hypothèse de l'égoïsme psychologique, alors que, comme chez Aristote, c'est bien la question de la justice comme source de cohésion sociale qui est en son cœur.

La perspective radicale de Bentham sur la justice pénale est un bon exemple des conséquences d'une définition de la justice à partir de l'utilité sociale. En demandant, à la suite de Beccaria, qu'on suive comme principe d'évaluation des peines « le plus grand bonheur du plus grand nombre » et non le désir de vengeance, Bentham a transformé la conception du calcul de la peine. Celle-ci cesse d'être un châtiment pour devenir un moyen de prophylaxie au service du bien-être social. La réforme du droit pénal proposée par Bentham a encore aujourd'hui des accents révolutionnaires en cherchant à distinguer ce qui est

vraiment utile à l'ordre social de ce qui est l'expression de la vengeance et de l'irrationnel.

L'acte juste, pour l'utilitarisme, est donc celui qui maximise l'utilité parce qu'il traite de manière égale toutes les préférences, tous les intérêts et désirs individuels selon la formule de Bentham, sans s'occuper du contenu : l'important est alors le *traitement égal* des personnes, ce qui correspond bien à notre sens de la justice. Tout le monde compte et tout le monde compte également. C'est la véritable raison pour laquelle des actes maximisant des utilités de manière égale peuvent être moralement justes. C'est donc *indirectement* et non pas directement que la maximisation de l'utilité doit produire la justice. Si l'on omet d'insister sur cette dimension égalitaire de l'utilitarisme, celui-ci perd alors toute pertinence pour clarifier la question de la justice. Il faut le compléter par un principe d'égale considération pour la valeur morale des personnes qui se traduit par l'impératif d'une considération égale pour le bien-être de chacun. La lacune de l'utilitarisme réside donc essentiellement dans le fait qu'il ne précise pas que sa conception de l'égalité doit s'appliquer non pas aux utilités et aux préférences mais aux personnes elles-mêmes. En essayant d'éviter toute référence à la personne pour se concentrer sur une évaluation « objective » et impartiale des utilités, l'utilitarisme risque, sinon, de contredire nos intuitions morales les plus fondamentales.

La théorie rawlsienne de la justice

Face aux faiblesses de l'utilitarisme, Rawls (1971) a tenté de construire une théorie de même ampleur, mais avec des prémisses opposées. Partant du libéralisme tel que la Constitution américaine le comprend, il affirme la priorité de la liberté sur toutes les autres valeurs morales et politiques et en déduit sa thèse centrale : la *priorité du juste* sur le bien (conception déontologique de la justice), à l'opposé de l'utilitarisme qui, comme on l'a vu, dérive le juste du bien (conception téléologique de la justice), la société la plus juste étant celle où le bonheur est maximisé. Ce faisant, l'utilitarisme contredit le principe libéral de légitimité en imposant une conception particulière du bien comme critère de justice alors que le respect de la priorité de la liberté sous-entend le respect du pluralisme moral et de la diversité des conceptions du bien. Ce pluralisme moral ne fait-il pas également partie des circonstances de la justice pour Hume ? Sans lui, on ne saurait parler de justice.

Or ce pluralisme a une origine plus profonde, à savoir que le libéralisme reconnaît le caractère fondamentalement unique de chaque personne et exige le respect de cette unicité et de ce caractère distinct des personnes. C'est pourquoi, pour Rawls, la protection des libertés et des droits fondamentaux, libertés civiles et politiques, droits sociaux et économiques, a priorité sur la recherche du bien-être de l'ensemble. « Les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique ni au calcul des intérêts sociaux » (Rawls, 1971, 30). La distribution optimale selon le critère de Pareto – une distribution est efficace si on ne peut améliorer la position d'une seule personne sans aussitôt aggraver celle des autres – ne fournit pas un critère de justice suffisant, comme l'économie normative, inspirée par l'utilitarisme, le pensait. En effet, elle n'autorise pas les corrections qui permettraient à chacun l'accès aux ressources nécessaires à sa dignité personnelle, sans référence à l'utilité totale (*ibid.*, 98-102). L'utilitarisme construit l'utilité globale par agrégat, comme le ferait un individu calculant son utilité globale à partir de ses propres expériences du bien-être (Sidgwick, *Methods of Ethics*, III, xiii, 382), négligeant le caractère distinct des personnes. Il définit la justice à partir de l'intensité des préférences exprimées sans jugement sur ces préférences, ce qui conduit à des conséquences profondément immorales où, par exemple, une majorité mue par la haine raciale est justifiée à passer outre aux droits des minorités si cela maximise l'utilité totale.

Les deux principes de justice proposés par Rawls représentent, au contraire, un retour aux valeurs de la Constitution américaine et au « sens de la justice » des citoyens d'une démocratie libérale, à ses intuitions morales fondamentales : le rejet de l'esclavage, de la discrimination religieuse, ethnique, sexuelle, le respect de la liberté religieuse, qui sont le résultat de l'histoire et de la culture politique des démocraties.

Quels arguments permettent de justifier ces principes qui, Rawls le reconnaît, ne correspondent pas nécessairement, surtout le principe de différence, à nos conceptions morales personnelles ?

Rawls avance une série d'arguments complexes sous les termes de « position originelle » qui tous montrent que, si, par l'imagination, nous nous placions dans les conditions d'un contrat équitable avec tous nos concitoyens, dans l'ignorance de notre place dans la distribution des atouts et handicaps personnels (le célèbre « voile d'ignorance »), nous choisirions nécessairement ces principes de justice. Deux aspects de la justification méritent de s'y arrêter pour bien comprendre comment, pour Rawls, conformément à ce que disait Hume, les principes de justice peuvent être artificiels sans être arbitraires.

Le premier est la constitution d'une *communauté de justification* qui, seule, donne sa force persuasive aux principes, quand bien même ils diffèrent de notre conception morale ordinaire. « Étant conçue pour réconcilier grâce à la raison, la justification a son point de départ dans ce que tous les partenaires de la discussion ont en commun » (Rawls, 1971, 580). Cela suppose qu'ils mettent de côté ce qui les sépare pour se mettre d'accord sur les principes de leur coopération. Cette exigence d'impartialité est représentée, chez Rawls, par la fiction du contrat social équitable, c'est-à-dire

d'une position originelle où les contractants choisissent les principes qui gouverneront leur association politique en étant placés derrière un voile d'ignorance. Que vaudrait en effet des principes que je pourrais modifier en fonction des informations sur mes circonstances sociales, mes mérites et mes talents ou mes handicaps ? « Un test pour savoir si une justification est suffisante consiste à voir si on l'accepterait toujours en étant à la place d'autrui. L'harmonisation des jugements demande la construction d'une forme réellement interpersonnelle de justification qui soit néanmoins acceptable pour chaque individu. Notre souci de moralité n'est pas seulement instrumental [...] L'idée d'un accord général ne vient pas simplement d'un besoin de garantir la protection de nos intérêts. Elle est, en un sens plus fondamental, au cœur de ce qu'est la moralité » (T. M. Scanlon, 1982, 128). C'est cet argument qui rend plausible le principe de différence ; ce dernier serait adopté dans l'ignorance où chacun est de la probabilité qu'il occupe la position du plus désavantagé socialement. Est juste ce qui est jugé comme tel à partir d'un point de vue impartial. Ainsi, l'artifice de la position originelle permettrait de définir le juste sans référence, ni à des critères externes, ni à une conception particulière du bien. Et surtout, sans référence à des propriétés de la personne qui ne sont pas pertinentes pour arriver à une justification comme la race, la couleur de la peau, la différence culturelle, la religion, le genre, etc. Les seules propriétés pertinentes sont celles qui renvoient à des facultés morales : le sens de la justice et la capacité à agir selon une conception du bien.

Le second point de l'argument qui renforce cette possibilité est *la nature procédurale* de la justice. La justice procédurale pure (Rawls, 1971, 117) est caractérisée, comme dans les jeux de hasard, par l'absence de critère indépendant pour évaluer la justice du résultat ; mais l'on sait ce qu'est une procédure correcte ou équitable *(fair)* pour arriver à un résultat correct, à savoir qu'il n'y ait pas d'interférence extérieure avec la série des coups joués, qu'ils soient conduits honnêtement, sans tricherie, que tous aient des chances raisonnables de gagner, etc. C'est donc la structure de la situation et l'application équitable des règles qui déterminent la justice des résultats et non pas un critère externe et unique. La transposition à la justice est alors aisée. Que l'on pense, par exemple, à Rousseau, que Rawls cite volontiers, et à la volonté générale qui « est toujours juste en raison de sa généralité même », c'est-à-dire de la procédure suivie pour sa formation et son exercice et non parce qu'elle refléterait une idée antérieure du bien. La justification des principes vient non pas de ce qu'ils sont en accord avec notre conception intuitive personnelle du bien comme critère externe, mais de ce que la procédure suivie pour les sélectionner est équitable *(fair)*. « L'idée intuitive est de concevoir le système social de telle sorte que le résultat sera juste, quel qu'il soit » (*ibid.*, 85). Les conditions du choix dans la position originelle sont alors telles : égalité des contractants, autonomie et liberté, impartialité de l'information, etc., qu'elles respectent notre égale dignité morale, nos facultés morales essentielles, à savoir la capacité à choisir librement notre conception du bien et notre capacité à avoir un sens de la justice (Rawls, 1993). L'équité des conditions de choix se transfère alors aux principes eux-mêmes, le premier principe correspondant à la liberté égale pour tous qui rend possible la réalisation de notre conception personnelle de la vie bonne, le second correspondant à la réalisation de notre sens de la justice. On voit tout ce qui sépare une simple justice « formelle », qui consisterait à traiter des cas semblables de manière semblable, d'une conception procédurale de la justice où des contraintes morales viennent donner un contenu substantiel au jugement.

Une lecture de Rawls voudrait qu'il ait substitué l'équité à l'égalité et que sa conception de la justice soit rien moins qu'égalitariste. Rien n'est plus erroné. Mais pour bien comprendre ce qu'il faut entendre par des « inégalités justifiées » (second principe de justice), il est nécessaire de rappeler tout d'abord que l'égalité des droits et des libertés est prioritaire, c'est-à-dire qu'aucune inégalité n'est justifiée si, en premier lieu, la protection de l'État de droit n'est pas assurée. Ensuite, on remarquera que Rawls ne parle d'inégalités justifiées qu'à une seconde condition, elle-même prioritaire, à savoir que soit réalisé un contexte non seulement d'égalité des chances, mais d'égalité équitable *(fair)* des chances. C'est ce point qui demande des clarifications.

L'idée libérale classique de la justice « méritocratique » est celle de la récompense des talents dans un contexte de liberté et d'égalité des chances. C'est une conception qui est essentiellement fondée sur le rejet des inégalités sociales, sur un idéal de mobilité sociale conforme au rêve américain du *land of opportunities*. Cet idéal libéral individualiste s'oppose, bien entendu, fondamentalement à l'idéal égalitariste car ce dernier nie les différences individuelles de mérite, d'effort ; l'égalitarisme serait uniquement mû par l'envie et le ressentiment. Rawls essaie de corriger la conception libérale de l'égalité sans tomber dans les injustices de l'égalitarisme grâce au concept d'*équité (fairness)*. Le reproche essentiel qu'il adresse au libéralisme classique, c'est qu'il ne prend en considération que les inégalités sociales, celles qui viennent du milieu social. Or, il existe une autre sorte d'inégalités qui, elles, sont naturelles. Nos atouts et nos dons naturels, tout comme nos handicaps, ne sont pas plus dignes de récompense ou de pénalisation que le hasard de notre naissance. Ils sont tout aussi contingents. L'égalité des chances ne corrige qu'un aspect du tableau en disant que des inégalités de fortune ne sont justifiées que si elles résultent de notre effort

ou de notre absence d'efforts. Je peux librement choisir de mener une vie d'oisif et je ne peux me plaindre du sort moins bon qui en résultera pour moi. C'est l'exemple même d'une inégalité méritée, justifiée. Mais si l'énergie, la confiance en moi-même, nécessaires pour parvenir à la réussite sociale, étaient liées à un caractère plus solide, à un meilleur capital génétique auxquels je n'ai guère de mérite, pourrait-on encore continuer à croire que cette réussite est justifiée ? Le même raisonnement doit être appliqué à l'échec social. N'est-il pas injuste de tenir pour responsable de son échec social celui qui est dépourvu des talents utiles ? C'est pourquoi la seconde partie du second principe spécifie clairement que ceux qui ont plus de talents ne méritent pas les bénéfices qu'ils en tirent et que ceux-ci ne peuvent être justifiés que dans la mesure où ils améliorent la situation des plus défavorisés (Kymlicka, 1990, 55-58). L'équité ne remplace pas du tout l'égalité au sens où, chez Aristote (*Éthique à Nicomaque*, V, 1137 *a* 30-1138 *a* 3), elle permettait de réintroduire des inégalités au nom de la spécificité des cas traités. Au contraire, elle renforce l'égalité en l'étendant aux inégalités naturelles tout en évitant l'injustice de l'égalitarisme.

Ceci dit, se pose la double question des lacunes de la théorie de la justice et de son extension aux questions de justice qui préoccupent le monde contemporain. La première lacune, la plus grave, concerne la force coercitive des principes et l'obligation politique, ignorée dans *Théorie de la justice*. Les autres lacunes viennent de ce que la théorie traite surtout des questions classiques de la liberté de conscience, de la guerre juste, de l'objection de conscience, de la désobéissance civile. Peut-elle être étendue aux problèmes de la justice entre générations, de la justice vis-à-vis de la nature, des animaux et de l'environnement ? Enfin, les féministes ont cherché à voir si le voile d'ignorance permettait de parler d'une véritable impartialité à l'égard de l'inégalité entre les sexes (S. Okin, 1989, chap. 5).

Le débat autour de la conception rawlsienne de la justice a pris tant d'ampleur qu'il est difficile de le résumer en lui faisant justice (Kymlicka, 1990, chap. 4-7). Un point central en est la question de l'individualisme moral caractéristique des théories libérales de la justice qui sont soit insuffisamment individualistes pour les libertariens, soit trop pour les communautariens.

Nozick (1974, Van Parijs, 1992, chap. 5) développe une théorie libertarienne de la justice comme habilitation *(entitlement theory)* qui serait la seule à vraiment prendre au sérieux la défense de la liberté individuelle. Tout principe de justice conduit à une interférence avec le libre jeu des décisions individuelles au nom de critères préétablis. Les seuls principes qui échappent à cette critique sont « historiques » au sens où la justice ou l'injustice de la distribution présente des ressources dépend de la manière, légitime ou pas, dont elle s'est constituée, de sa genèse historique. Et, surtout, ce sont ceux qui échappent à toute configuration préétablie soi-disant naturelle, comme par exemple la distribution égalitaire. On voit comment Nozick, lui aussi, cherche à respecter la condition humienne de principes à la fois artificiels et non arbitraires. De là ses principes de justice : *1)* un principe d'appropriation originelle d'un bien qui est légitime si on ne prend rien à personne et si (la clause lockéenne) on ne détériore la situation de personne, par exemple en s'appropriant des ressources vitales pour tous ; *2)* un principe du juste transfert ; *3)* un principe de rectification. Une société est juste si la configuration actuelle de la distribution des charges et des avantages de la vie sociale est le résultat de justes transferts opérés à partir d'une répartition initiale juste, en veillant à ce que les biens publics ne soient pas accaparés par une minorité (clause lockéenne). La conception libertarienne de la justice conduit à une forme d'anarcho-capitalisme où l'intervention de l'État en matière de justice est maintenue au degré minimal au nom de la protection de la liberté.

Au contraire, pour les auteurs communautariens, la faillite de la théorie de Rawls vient de son individualisme abstrait et de son incapacité à comprendre que la cohésion sociale est l'objectif final de la justice, conformément au projet aristotélicien (Sandel, 1982 ; Taylor, 1988 ; Walzer, 1984 ; MacIntyre, 1988). La discussion porte sur deux points essentiellement : la priorité de la justice et la priorité de la liberté, qui conduisent toutes deux à une conception asociale et abstraite de la personne humaine à laquelle la justice s'applique. À ces critiques, Rawls a répondu en montrant que son individualisme est à comprendre au sens kantien de la personne morale (Rawls, 1980, 1993, chap. 2) et non pas au sens méthodologique de la théorie du choix rationnel (Rawls, 1985). D'autre part, il a développé une réflexion sur la capacité intégratrice de la théorie de la justice en montrant comment elle pouvait faire l'objet d'un consensus sans faire directement intervenir une conception particulière du bien et de la vie bonne (Rawls, 1993, chap. 4 et 6).

À condition de comprendre l'individualisme libéral comme un individualisme *moral*, et non pas comme un individualisme méthodologique, et sur ce point l'apport des travaux de Charles Taylor (1988) comme ceux de Paul Ricœur (1990) sur le Soi est considérable, il est difficile de voir comment on pourrait concilier la liberté des individus et la justice sans faire fi de ce qu'Aristote appelait l'exigence fondamentale d'équité.

Justice et souveraineté

Mais la critique la plus sévère concerne, sans doute, l'absence dans les théories de la justice d'une réflexion sur la coercition et la souveraineté, qui sont des parties intégrantes de la justice sociale et politique.

En effet, la justice, quelle que soit la conception que l'on en propose, est indissolublement liée au politique dans la mesure où l'ordre qu'elle tend à instaurer sous la forme de la légalité n'a pas de réalité sans la coercition politique, où les principes de justice, même s'ils sont choisis et librement consentis, doivent avant tout être obéis. C'est sur ce point que les théories de la justice semblent les plus faibles. Le lien entre les principes et l'autorité politique n'y est pas, semble-t-il, explicité. L'autorité politique est la seule source réelle de la justice. Telle est la définition même de la souveraineté. Le choix des principes par les citoyens ne peut avoir qu'un rôle mineur et les théories de la justice demeureraient des épiphénomènes. La justice sans la force n'est rien. De là, la célèbre remarque de Pascal, « on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force : ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force afin que la justice et la force fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien » (*Pensées*, 238, éd. Brunschwicg, 165). Est-ce à dire que la justice ne serait qu'un subterfuge du pouvoir et de son appel à « une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre » (Rousseau, *Du contrat social*, II, 7) ?

C'est oublier que la justice est une exigence qui surplombe le politique et qu'elle n'est pas seulement son produit. Elle semble requise de *tout* pouvoir politique s'il veut survivre. C'est la croyance dans la justice d'une décision, d'une loi, d'un jugement, d'une institution, etc., qui nous les ferait accepter. La justice transformerait la domination en autorité, la soumission en devoir. Même une bande de brigands, disait déjà Platon (*République* I, 351 *c*-352 *a*), ne saurait se passer de ce subterfuge. Mais, paradoxalement, pour fonctionner comme instrument de légitimation politique, la justice doit relever pleinement de la morale, de l'équité et non plus de la seule légalité. En effet, si la loi contredit trop violemment notre sens de la justice, elle ne saura être longtemps obéie. Que le contenu de la justice soit défini par référence à un ordre naturel, à la loi de la raison ou à des conventions librement posées, il indique un idéal normatif auquel le pouvoir politique doit se conformer. La justice est la disposition à accomplir des actions qui « produisent et conservent le bonheur, et les éléments de celui-ci, pour une communauté politique » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 3, 1129 *b* 13-14).

L'exigence de justice est donc à la fois interne et externe au politique. En effet, cette demande de légitimation et de justification qui ira sans cesse grandissante renvoie à un paradigme moral, qu'il soit objectif comme dans le monde prémoderne, ou subjectif comme dans le monde moderne. L'utilité des théories de la justice est d'expliciter ce paradigme et de le rendre public. Au nom de la justice, les droits des gouvernants comme les devoirs des gouvernés seront alors sans cesse scrutés, réévalués, discutés, ce qui prouve bien que l'autorité politique est soumise à un critère moral externe. Tel est le sens profond du constitutionnalisme américain, où la Constitution joue en quelque sorte ce rôle de paradigme moral grâce à ses continuelles réinterprétations. Tel est le sens de l'idée de raison publique comme « forum des principes » développée à partir de Kant (« Qu'est-ce que les Lumières ? », 1784, 85-86) aussi bien par Rawls (1993, chap. VI) que par Habermas (1992). C'est ainsi que Hannah Arendt écrit que « la faculté de faire des promesses et de les tenir [est], dans le domaine politique [...] la plus haute faculté humaine ». Quand on parle de cette externalité de la justice au politique, c'est cette base anthropologique de la vie en commun qui est visée.

C'est dans la pensée politique libérale que cette externalité de la justice au politique a été le mieux montrée. C'est dans ce cadre également que se sont développées les théories contemporaines de la justice qui font le plus appel à la philosophie morale. En disant que la justice est la vertu première des institutions politiques et sociales qui, seule, permettrait l'épanouissement de l'homme juste en garantissant les droits fondamentaux de la personne et en respectant la dignité de chacun de manière égale (Rawls, 1971, 29 et 36-37), on veut dire qu'elle représente l'idée régulative de la démocratie, permettant de critiquer les institutions politiques et sociales et les pratiques correspondantes. Dans une société juste, le pouvoir politique est subordonné aux individus et à leur bien, tant personnel que commun, et pas l'inverse.

► ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1983. — AUSTIN J., *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), éd. M. Warnock, Londres, Fontana, 1986. — BARANÈS W. & FRISON-ROCHE M.-A. éd., *La Justice*, Paris, Autrement, 1994. — BARDEN G., *Essays on a philosophical interpretation of justice : The virtue of justice*, Lewiston (NY), E. Mellen Press, 1999. — BARRY B., *Theories of Justice*, Hemel/Hempstead, Harvester/Wheatsheaf, 1989 ; *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press, 1995. — BECCARIA C., *Traité des délits et des peines* (1764), trad. F. Venturi, Paris, Garnier-Flammarion, 1991. — BENTHAM J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), éd. J. H. Burns & H. L. A. Hart, Oxford, 1970 (trad. fr., *Principes de législation et d'économie politique*, Paris, Guillaumin, 1888). — BOJER H., *Distributional justice : Theory and measurement*, London/New York, Routledge, 2003. — DWORKIN R., *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth, 1986 (trad. fr., *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995). — FORST R., *Contexts of justice : Political philosophy beyond liberalism and communitarianism*, Berkeley, Univ. of California Press, 2002. — GAUTHIER D., *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986. — HABERMAS J., *De l'éthique de la discussion* (1991), trad. fr. Hunyadi, Paris, Le Cerf, 1992. — HALÉVY É., *La Formation du radicalisme philosophique* (1901-1904), 3 vol., rééd., Paris, PUF, 1995. — HART H., *Le Concept de droit*, 1961, trad. fr., Kerchove, Bruxelles, 1976. — HOBBES T., *Léviathan* (1651), trad. fr., F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. — HUME D., *Traité de la nature humaine* (liv. III, 1740), trad. fr. P. Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1993. — KANT E., « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1784), *in*

PIOBETTA S. éd., *La Philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, 1947 ; *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit. Doctrine de la vertu* (1796), trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1980-1986. — KELSEN H., *Théorie pure du droit* (1934), trad. fr. Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962. — KYMLICKA W., *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990, trad. fr. *Les Théories de la justice*, Paris, La Découverte, 1999. — LUCAS J., *On Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1980. — MACINTYRE A., *Whose Justice, Which Rationality ?*, Londres, Duckworth, 1988, trad. fr. *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, PUF, 1993. — MANENT P., *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994. — MERLE J.-C., *Justice et Progrès*, Paris, PUF, 1997. — MILL J. S., *Utilitarianism* (1863), Londres, Fontana, 1962 (trad. fr., *L'Utilitarisme*, Paris, PUF, 1998). — NOZICK R., *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974 (trad. fr., *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988). — OKIN S., *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, 1989. — PASCAL B., *Discours sur la condition des grands* (1660), in *Œuvres*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1960. — PLATON, *La République I*, trad. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 5e éd., 1965 ; *A Theory of Justice*, Oxford Univ. Press, 1971 (trad. fr., *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). — RAWLS J., *Justice et Démocratie. Articles choisis, 1978-1989*, éd. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1993 ; *Political Liberalism*, Columbia Univ. Press, 1993 (trad. fr., *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995). — RAZ J., *The Morality of Freedom*, Oxford Univ. Press, 1986. — RENAUT A. & SOSOE L., *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991. — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. — SANDEL M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge Univ. Press, 1982 (trad. fr., Paris, Le Seuil, 1998). — SANTAS G., *Goodness and justice : Plato, Aristotle, and the moderns*, Malden, Mass., Blackwell Publishers, 2001. — SCANLON T. M., « Utilitarianism and Contractualism », *in* SEN A. & WILLIAMS B. éd., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Univ. Press, 1982, trad. fr. *in* AUDARD C., *Anthologie de l'utilitarisme*, III, Paris, PUF, 1999. — SIDGWICK H., *The Methods of Ethics*, Londres, Macmillan, 1874 (trad. fr., Paris, PUF, 1998). STAUFFER D., *Plato's introduction to the question of justice*, Albany (NY), State Univ. of New York Press, 2001. — STRAUSS L., *Natural Right and History*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1953 (trad. fr., *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986). — TAYLOR Ch., *Sources of the Self*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1988 (trad. fr. *Les Sources du moi*, Paris, Le Seuil, 1998). — THOMAS d'AQUIN, *Somme théologique*, La Justice, t. II, Paris, Desclée, 1947. — VAN PARIJS Ph., *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Le Seuil, 1992. — VILLEY M., *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1984. — WALZER M., *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1984 (trad. fr., *Les Sphères de la justice*, Paris, Le Seuil, 1997).

Catherine AUDARD

→ *Aristote ; Bentham ; Citoyen ; Contractualisme ; Droits ; Économie ; Égalité ; Hume ; Juge ; Justice internationale ; Libéralisme , Mill ; Platon ; Rawls ; Responsabilité , Utilitarisme.*

JUSTICE INTERNATIONALE

La Charte des Nations Unies a notamment pour but de « maintenir la paix et la sécurité internationales et à cette fin prendre des mesures collectives efficaces en vue de prévenir et d'écarter les menaces à la paix et de réprimer tout acte d'agression ou autre rupture de la paix, et réaliser, par des moyens pacifiques, conformément aux principes de la justice et du droit international, l'ajustement ou le règlement de différends ou de situations, de caractère international, susceptibles de mener à une rupture de la paix » (Charte, art. 1, § 1). En opposant ainsi la *« justice »* et le « droit international » ou, comme le précise le préambule, le « respect des obligations nées des traités et autres sources du droit international », La Charte elle-même fait appel à un au-delà du droit. On retrouve une distinction voisine dans le Statut de la Cour internationale de Justice, « l'organe judiciaire principal des Nations Unies » (Charte, art. 92), puisque la Cour peut se prononcer soit sur la base du droit positif, soit « si les parties sont d'accord, statuer *ex aequo et bono* » (Statut, art. 38, § 2), c'est-à-dire en équité. Ainsi la fonction du juge international peut-elle s'exercer sur les deux registres distincts du droit international et de la l'équité. Le paradoxe est que c'est le droit positif lui-même qui prévoit sa mise entre parenthèses au profit de notions « supérieures » comme celles de justice ou d'équité.

La justice comme principe

Une justice commutative. Pendant longtemps, la société internationale a été conçue comme une « société interétatique », ayant pour seuls sujets – ou sujets primaires – des États souverains et égaux. C'est alors un « droit de juxtaposition » qui régissait les relations horizontales entre les États, par opposition avec le « droit de subordination » qui caractérise les relations verticales entre gouvernants et gouvernés dans l'ordre interne. C'est dire que la justice internationale a été conçue comme une « justice commutative », selon la terminologie aristotélicienne, fondée sur la réciprocité des droits et des obligations entre États. Dans ce cadre, la tentation de « se faire justice à soi-même » par le biais des représailles ou des « contre-mesures », n'a été que peu à peu remplacée par le recours à un tiers arbitre impartial, indépendant des parties.

C'est l'origine de l'arbitrage international qui a marqué l'histoire du droit international comme la forme première d'une justice au-dessus des parties, encore doit-on supposer que les États acceptent le principe du recours à l'arbitrage, s'entendent sur la composition et la procédure du « tribunal arbitral », enfin s'engagent à exécuter la « sentence arbitrale ». Dans ce cadre très ouvert, l'arbitrage pouvait être un « arbitrage politique », remettant en cause le droit existant afin de rétablir l'équilibre entre les parties, ou un « arbitrage juridique » visant à trancher un litige sur l'application ou l'interprétation du droit existant. Le caractère précaire de l'arbitrage a entraîné toute une série d'efforts pour codifier le principe de l'arbitrage obligatoire, à partir des conférences de la paix de La Haye de 1899 et de 1907. La consécration de la

justice internationale permanente dans le cadre de la SDN puis de l'ONU n'a pas supplanté pour autant l'arbitrage international, du fait même de la souplesse de ce dernier. Alors que la justice internationale ne vise que les différends interétatiques, l'arbitrage peut s'exercer dans des situations dissymétriques : arbitrage entre un État et une organisation internationale, entre un État et un individu ou une entreprise, tout comme entre des sujets privés...

Une justice distributive. Avec la diversification de la société internationale, la justice n'est plus seulement fondée sur l'ajustement des intérêts réciproques, elle prend désormais en compte la garantie des valeurs communes dans une véritable « communauté internationale ». On passerait ainsi d'un « droit relationnel » à un « droit institutionnel » (René-Jean Dupuy). On peut voir dans ces développements la consécration d'une forme de justice distributive. La codification en cours du droit international de la responsabilité va en ce sens, au-delà d'un simple système de réparation sur la base de la *restitutio in integrum*. La notion objective de « fait illicite » né de la violation d'une obligation internationale, laisse place à la prise en compte des délits, mais aussi « crimes internationaux » de l'État.

L'individu, devenu un véritable sujet du droit international, peut désormais réclamer justice, y compris contre son État, si celui-ci a accepté un système de garantie collective des droits de l'homme. Dans le droit classique, un litige concernant un particulier ne pouvait faire l'objet d'un différend international que par le biais de la « protection diplomatique », l'État prenant fait et cause pour son national en se considérant comme lésé dans la personne d'un de ses ressortissants. Avec la protection internationale des droits de l'homme c'est au contraire une *actio popularis* qui s'esquisse, un État pouvant mettre en cause la responsabilité d'un autre État, sans avoir lui-même subi un dommage à travers ses ressortissants. Comme l'a déclaré avec force dès 1960 la Commission européenne des droits de l'homme dans : « En concluant la Convention (européenne des droits de l'homme), les États contractants n'ont pas voulu se concéder des droits et obligations réciproques utiles à la poursuite de leurs intérêts nationaux respectifs, mais réaliser les objectifs et les idéaux tels que les énonce le Statut (du Conseil de l'Europe) et instaurer un ordre public communautaire des libres démocraties d'Europe » (affaire Autriche c/ Italie, *Annuaire de la CEDH*, vol. 4, p. 117).

Inversement, la responsabilité internationale de l'État peut se doubler de la prise en compte d'une responsabilité pénale internationale des individus. Ce distinguo est apparu dès le traité de Versailles de 1919, mais n'a été mis en œuvre qu'après la Seconde Guerre mondiale, avec le Tribunal international de Nuremberg et le Tribunal international de Tokyo. Les violations du droit international ne sont plus seulement poursuivies par les juridictions internes des États, exerçant ainsi une forme de « dédoublement fonctionnel » (Georges Scelle), mais aussi par des juridictions établies au nom de la communauté internationale dans son ensemble et jugeant les *« crimes contre l'humanité »* au nom même de l'humanité. Les États ont toujours résisté jusqu'à ce jour, en dehors de circonstances tout à fait exceptionnelles, à la mise en place de juridictions pénales internationales. Dans ce domaine comme dans les autres, la justice comme idéal vient ainsi se heurter à la justice comme institution.

La justice comme institution

Une justice entre États. C'est aujourd'hui la Cour internationale de justice qui, comme la Cour permanente de justice internationale créée dans le cadre de la SDN, incarne aujourd'hui la justice internationale, avec toutes ses limites et ses ambiguïtés. Si tous les États membres des Nations Unies sont parties au Statut de la Cour – et élisent ainsi les quinze juges qui siègent à La Haye – ils ne sont pas pour autant de ce fait soumis à la juridiction de la Cour. La compétence de la Cour doit être acceptée par les parties à un litige, soit par un acte unilatéral – une « déclaration facultative de compétence obligatoire » – soit en vertu des clauses spéciales d'un traité, soit enfin sur la base d'un accord *ad hoc* conclu pour soumettre le différend à la Cour. Par ailleurs la Cour peut être saisie d'une demande d'avis consultatif par un organe des Nations Unies ou une autre organisation internationale. En pratique, le rôle de la Cour – pour important qu'il soit sur le plan juridique – reste limité au regard de l'idéal d'une justice internationale imposant son autorité dans tous les domaines, y compris ceux où les intérêts des États se heurtent de front. Bien plus, si la Cour internationale de justice est bien l'« organe judiciaire principal des Nations Unies », elle n'a pas le monopole du contentieux interétatique. Non seulement la Charte énumère toute une série de modes alternatifs de règlements des différends (art. 33), comme la négociation, la conciliation ou l'arbitrage, mais elle prévoit aussi la possibilités de systèmes spécialisés. Ainsi la convention sur le droit de la mer adoptée en 1982 sous l'égide des Nations Unies a prévu la création d'un Tribunal international du droit de la mer de Hambourg qui exerce une compétence concurrente à celle de la Cour de justice internationale ou à l'arbitrage. Dans le cadre régional, la Cour européenne des droits de l'homme de Strasbourg peut également être saisie de différends interétatiques *(supra)*, tout comme la Cour de justice des communautés européennes de Luxembourg. Enfin certains type de contentieux, mêlant très étroitement enjeux politiques et intérêts privés peuvent faire l'objet d'un arbitrage institutionnalisé, avec un tribunal permanent de neuf arbitres, comme le « Tribunal

irano-américain des différends » mis en place en 1980, dont le siège est également à La Haye.

Une justice au-dessus des États. C'est beaucoup plus récemment que l'idée de justice pénale internationale s'est traduite dans les faits. Alors qu'au lendemain du procès de Nuremberg, dès 1948, la Convention des Nations Unies contre le crime de génocide prévoyait la mise en place d'une « cour criminelle internationale » dont la juridiction viendrait se substituer à la compétence « de l'État sur le territoire duquel l'acte a été commis » (art. VI), il faudra attendre la fin de la guerre froide, pour observer les premiers pas dans cette direction. Coup sur coup, le Conseil de sécurité agissant dans le cadre du chapitre VII de la Charte qui vise les « menaces contre la paix » a créé un Tribunal pénal international chargé de « juger les personnes présumées responsables de violations graves du droit international humanitaire commises sur le territoire de l'ex-Yougoslavie depuis 1991 » (Rés. 808 et 827 de 1993) puis une autre juridiction *ad hoc* pour les crimes commis lors du drame rwandais de 1994 (Rés. 955 de 1994). Parallèlement, les travaux pour créer une Cour pénale internationale sur une base permanente ont abouti à l'adoption d'un traité – qui par définition ne liera que les États qui l'auront ratifié – à la suite de la conférence diplomatique conclue à Rome en juillet 1998. Le Statut prévoit la compétence de la future Cour pour les crimes majeurs, internationaux par nature, que sont les crimes contre l'humanité, le génocide, les crimes de guerre et l'agression. Cette compétence internationale va de pair avec la compétence territoriale ou personnelle que conservent les États pour faire juger de tels crimes par leurs tribunaux internes, au nom du principe de « complémentarité ». Reste une dernière hypothèse, en attendant la mise en place de la future Cour pénale internationale de La Haye, c'est l'exercice par un État de sa compétence personnelle, voire d'une forme de compétence universelle pour juger les crimes commis dans un autre pays. L'affaire Pinochet a montré que l'immunité des anciens chefs d'État n'impliquait pas une impunité de principe, même si la demande d'extradition présentée par l'Espagne au Royaume-Uni s'est heurtée à de nombreuses difficultés juridiques. Désormais, les victimes peuvent trouver un juge – y compris un juge étranger – pour mettre en cause la responsabilité de leurs propres gouvernants. Comme si le meilleur espoir de la justice internationale devait passer par la justice nationale.

Face à cette diversification de la justice internationale et à la multiplication des protagonistes, au nom d'une idée supérieure de la justice « rendue au nom de l'humanité », il ne faut pas négliger les risques d'éclatement du droit international. D'un côté, on assiste à une spécialisation poussée de certaines branches du contentieux, et parfois à une privatisation du règlement des différends dans des régimes transnationaux autosuffisants – notamment dans le domaine des investissements et en matière commerciale au sein de l'OMC –, de l'autre, l'activisme judiciaire de plus en plus « décentralisé » de la part des juges nationaux ne peut manquer d'aboutir à des conflits de juridiction et à des contradictions de jurisprudence. L'idée de justice internationale au-dessus des États implique plus que jamais l'existence d'une justice internationale institutionnalisée, dont l'autorité serait pleinement acceptée et respectée par les États.

► ALLAND D., *Justice privée et ordre juridique international,* Paris, Pedone, 1994. — ASCENSIO H., DECAUX E. & PELLET A. dir., *Droit international pénal,* Paris, Pedone, 2000. — BOURGEOIS L., *La Société des nations,* Paris, Crès, 1914. — BUCHANAN A., *Justice, legitimacy, and self-determination : Moral foundations for international law*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2003. — COATES T. éd., *International justice*, Aldershot, Ashgate, 2000. — COT J.-P. & PELLET A. dir., *La Charte des Nations Unies,* 2e éd., Paris, Economica, 1991. — DECAUX E., *La réciprocité en droit international,* Paris, LGDJ, 1980 ; « Le règlement des différends », *in* ALLAND D., *Droit international public,* Paris, PUF « Droit fondamental », 2000. — DEGAN V., *L'équité en droit international,* La Haye, Nijhoff, 1970. — GRAY C., *Judicial Remedies in International Law,* Oxford, Clarendon Press, 1987. — PETTITI L. E., DECAUX E. & IMBERT P. H. dir., *La Convention européenne des droits de l'homme,* 2e éd., Paris, Economica, 1999. POLITIS N., *La Justice internationale,* Paris, Hachette, 1924. — SHAPCOTT R., *Justice, community, and dialogue in international relations*, Cambridge/New York, Cambridge Univ. Press, 2001. — VISSCHER C. DE, *Théories et réalités en droit international public,* 4e éd., Paris, Pedone, 1970. — Société française pour le droit international, *La Juridiction internationale permanente,* Paris, Pedone, 1987.

Emmanuel DECAUX

→ *Conflit et consensus ; Crime contre l'humanité ; Droit ; Guerre et paix , Relations internationales.*

JUSTICE INTERNATIONALE NORD-SUD

Préalables

S'interroger sur la justice entre nations, c'est supposer qu'il puisse exister des *obligations* morales ou contractuelles liées à des *droits* qui auraient été accordés à certaines nations. Selon l'argumentation morale qui sous-tend et justifie les droits afférents, ces obligations peuvent être symétriques ou asymétriques, univoques ou multivoques. La philosophie politique contemporaine des relations internationales part du point de vue selon lequel on peut discuter les enjeux de la justice entre nations d'une façon analogue à ceux de la justice entre membres d'une nation : sur une « scène internationale » dotée d'une certaine structure institutionnelle se rencontrent les représentants des nations porteuses de droits et de devoirs pour établir les règles d'interaction entre nations qui répondront le mieux, ou le moins mal, à l'exigence

de justice. Les trois grands *distribuenda* de la justice entre nations le plus souvent retenus sont la richesse d'une nation, la capacité d'une nation à s'autodéterminer et le pouvoir d'une nation sur la scène internationale.

Ici, nous encadrerons la question de la justice entre nations par une spécification déterminante : l'enjeu du *rapport « Nord-Sud »*. Isoler ainsi une question spéciale ayant trait à la justice entre les nations du « Nord » et les nations du « Sud », c'est présupposer que la *trajectoire historique différenciée* de ces deux portions de la planète (Bairoch, 1992 ; Ferro, 1994 ; Abernethy, 2000) rend légitime une interrogation sur les droits éventuels des nations du Sud à l'égard de celles du Nord, et sur les devoirs corrélatifs de ces dernières.

Ni droits, ni devoirs ?

Une position normative initiale pourrait consister à refuser radicalement ce vocabulaire des droits et des devoirs. Une première option consisterait à dire que la trajectoire historique du Nord et du Sud n'aurait produit aucune inégalité *injuste* dans la capacité de création de richesse, d'autodétermination ou d'exercice du pouvoir ; ce serait la position que prendrait un libertarien extrême. Il se montrerait ainsi insensible à l'*argument anticolonialiste*, selon lequel on ne peut fournir aucun argument raisonnable qui prétendrait qu'une communauté du Sud aurait choisi par intérêt bien compris des échanges marchands et des arrangements politiques générateurs de conditions aussi défavorables à son développement ultérieur. La seule réfutation que le libertarien pourrait opposer à cet argument serait profondément culturaliste : l'appauvrissement des nations du Sud serait dû à certaines caractéristiques intrinsèques qui les rendraient incapables d'un « décollage », et qui n'auraient pas de lien avec les incursions coloniales des nations du Nord (Easterly, 2001 n'est pas très éloigné de cette idée).

À l'encontre d'une argumentation aussi fruste, on peut pleinement accepter le caractère profondément injuste de la trajectoire historique Nord-Sud, et cependant ne pas en tirer une défense en termes de droits et de devoirs. C'est la seconde option : celle des défenseurs d'une *éthique de la libération nationale*. Dans cette optique, l'injustice historique subie, si elle fut bien réelle, doit cependant induire les nations du Sud à se révolter et à fédérer les « forces vives » qui les habitent afin d'induire un décollage « du dedans », plutôt que de « quémander » des droits auprès de leurs anciens oppresseurs (Ben Hammouda, 1999 ; Cheru, 2002 ; Peemans, 2002). Ici, souci d'efficacité et de dignité se combinent : dépendre des seuls droits qui lui seraient accordés par les nations du Nord serait inefficace pour le Sud, parce que ces droits seraient incompatibles avec des formes de décollage auxquelles le Nord n'aurait pas forcément intérêt ; et chercher à extorquer aux nations du Nord des obligations morales serait une atteinte à la dignité du Sud, de la même manière que les plus pauvres au Nord se sentent dégradés quand ils doivent faire appel au « sens moral » des plus riches.

Justice par le commerce mondialisé ?

Pourtant, quoi qu'on pense dans le détail de l'histoire des luttes de libération nationale, il fait peu de doute qu'elles ont davantage réussi à rétablir une certaine autonomie politique du Sud qu'à effacer les injustices économiques passées et leurs effets actuels. La question des droits à accorder aux nations du Sud apparaît donc décidément incontournable. L'une des approches les plus compatibles avec la méfiance à l'égard d'un misérabilisme des droits quémandés est, sans doute, celle qui essaie d'établir la *juste insertion du Sud dans le commerce international* comme vecteur principal de la justice Nord-Sud (Gilpin, 2000 ; Bhagwati, 2002 ; Moore, 2003). L'idée clé ici est que le jeu commercial repose moins sur des droits assistanciels que sur des droits à participer à la dynamique mondiale de productivité, d'innovation et de valorisation des capitaux. Mais qu'est-ce qu'une *juste* participation pour le Sud sur le marché mondial ?

Cette question soulève le problème complexe de l'architecture – fort probablement asymétrique au « détriment » du Nord – des droits et des devoirs qui permettraient aux pays plus pauvres de bénéficier des avantages de court et de long terme pouvant découler d'un accès au marché mondial. Comme le montrent les difficultés qui se posent à l'Organisation mondiale du commerce (OMC) dans l'arbitrage des négociations multilatérales, les entreprises du Nord et leurs porte-paroles gouvernementaux ne semblent guère prêts, au niveau de la *realpolitik*, à renoncer à des opportunités de bénéfice pour ouvrir au maximum les marchés des pays riches tout en assurant une protection maximale des opérateurs locaux des marchés du Sud. Pourtant, une ouverture maximale des marchés du Nord et une ouverture minimale des marchés du Sud (en ce compris l'établissement de règles de rémunération non purement marchandes, comme celles préconisées par les promoteurs du « Commerce équitable » ; Brown, 1993) est bien ce que requiert cette vision de la justice mondiale, dans des proportions qui dépendent à chaque fois des richesses relatives des nations prises deux à deux. Faute de quoi, le commerce mondial comme vecteur de justice ne sera qu'un mirage, à la faveur duquel on confond la viabilité d'un modèle de développement d'ensemble avec la seule spécialisation par avantages comparatifs (Castel, 2002 ; Chang, 2002).

Justice par les transferts Nord-Sud ?

Même en supposant qu'un commerce parfaitement juste puisse être mis en place, il resterait un problème lancinant : celui *de la création, de*

l'entretien et de l'accumulation du capital chez les acteurs commerciaux – capital physique, certes, mais également capital financier et capital humain. Toute notion de justice internationale doit dès lors s'armer d'une réflexion approfondie sur le devoir du Nord de transférer une part non négligeable de ses propres ressources vers le Sud par des canaux non commerciaux.

Le principal mécanisme de transfert direct est l'*aide au développement*, qui s'effectue soit par des dons coordonnés par des organisations non gouvernementales (ONG), soit par des prêts assortis de conditionnalités à travers la Banque mondiale et le Fonds monétaire international (FMI). Sur le plan normatif, la question cruciale à l'aune de laquelle ces mécanismes doivent être évalués est celle du *degré de conditionnalité* qu'il est légitime pour le Nord d'imposer au Sud, étant donné la trajectoire historique qui a engendré la situation actuelle. Ceux qui pensent que le Nord n'est pas historiquement coupable de la pauvreté du Sud seront en faveur d'une conditionnalité aussi stricte que possible (au besoin par des politiques dites « d'ajustement structurel »), afin de maximiser l'*effet incitatif* de l'aide (Killick, 1998) ; ceux qui, au contraire, voient la pauvreté du Sud comme le résultat de mauvaises conditions de départ et d'une domination séculaire du Nord, militeront pour une conditionnalité aussi réduite que possible (Sogge, 2002), voire pour une annulation de la dette du Sud (Toussaint et Zacharie, 2002) et un passage d'une logique de prêt à une logique de *don unilatéral* (en ce compris l'accompagnement gratuit des populations du Sud afin qu'elles créent en leur sein les germes d'une accumulation de capitaux matériels et humains).

Le principal autre mécanisme de transfert est, quant à lui, indirect : il s'agit de *l'ouverture des frontières du Nord à l'immigration économique venue du Sud* (Harris, 2002). Cette idée est toutefois plus délicate à mettre en œuvre – non pas tant à cause de l'idée réaliste qui veut qu'on ne puisse pas « accueillir chez soi toute la misère du monde », mais parce que l'utilisation des flux migratoires en vue d'une plus grande justice *entre nations* requiert inévitablement un mécanisme de retour des ressources matérielles et humaines vers leurs pays d'origine. Or, il n'est pas aisé de voir – surtout si l'on adopte par ailleurs une philosophie individualiste de la vie bonne – comment mettre en œuvre de tels retours sans violer les droits des individus porteurs de ces ressources.

Le problème des droits des individus serait peut-être plus aigu encore, dans le contexte moral actuel, si l'on argumentait en faveur d'une sorte de *« service civil Nord-Sud »* qui obligerait les jeunes les mieux formés du Nord à « payer » leur haute qualification en se consacrant pendant un ou deux ans à un séjour dans un pays du Sud au service d'un gouvernement, d'une ONG ou d'un projet ponctuel de développement. Il n'est pas exclu, pourtant, que ce genre de transfert de capital humain soit quelque chose que la justice entre nations requière.

Fonder droits et devoirs sur des principes de justice mondialisés ?

Si l'on ne rejette pas l'idée même de droits du Sud et de devoirs du Nord, et si l'on ne se satisfait pas entièrement d'une sorte de justice « immanente » aux échanges commerciaux mondialisés, on se voit obligé d'organiser des transferts Nord-Sud (aide, immigration, etc.) selon un certain nombre de *critères normatifs de justice*. L'approche aujourd'hui dominante dans les théories de la justice s'attache à éviter que ce qui est jugé juste ne soit que le résultat de rapports de pouvoir entre acteurs ; il s'agit de construire des *principes de justice* qui puissent être intériorisés et promus par les acteurs qui les ont construits (Arnsperger et Van Parijs, 2003). Pour la justice entre nations, cette approche (dont une critique est proposée par Wandey Ngizua, 1999) propose comme critère soit un *« maximin » planétaire* (Beitz, 1979 ; Pogge, 1989) – qui impose que les ressources soient transférées entre le Nord et le Sud de telle sorte que soit maximisée la richesse de la nation qui aura la richesse la plus basse – soit un *« devoir d'assistance » des pays du Nord* (Rawls, 1999) envers les nations du Sud qui ont le plus de mal à accéder à une organisation politico-économique favorisant l'accumulation de capitaux matériels et humains.

La faiblesse de l'idée de devoir d'assistance est que les transferts deviennent facilement dépendants d'un équivalent international de la charité philanthropique. Par ailleurs, un tel devoir peut aisément justifier l'ingérence – humanitaire mais aussi politique – du Nord dans des nations du Sud, sans que soient spécifiés les fondements, la portée et surtout les limites d'une telle ingérence. Le mérite de l'idée de maximin planétaire est, du moins, qu'il permet de donner un critère discutable mais précis : tout transfert et toute ingérence ne peuvent être justifiés qu'au nom de l'amélioration de la richesse du pays le moins riche. En revanche, reste une question non résolue : pourquoi les transferts Nord-Sud devraient-ils être orientés vers la *nation* la moins riche, et non vers les *individus* les moins riches de la planète, indépendamment de leur nation d'appartenance (Pogge, 2002) ? Poussée à sa limite, cette question peut légitimer l'immigration permanente (c'est-à-dire sans mécanismes de retour), et plus avant la création d'une véritable *citoyenneté mondiale* – assortie d'institutions internationales adéquates – donnant droit à des transferts sur la base de droits individualisés (De Greiff et Cronin, 2002).

Dans le sillage de cette individualisation possible, se pose alors aussi le problème aigu des devoirs des *individus* du Nord à l'égard des nations et/ou des individus du Sud : au-delà d'éventuels

principes de justice internationale, jusqu'où devrait aller l'engagement moral des plus riches envers les moins riches ? Est-il suffisant de payer ses impôts pour financer les contributions nationales à des organisations internationales garantes des principes de la justice, et pour financer au plan national l'accueil d'immigrés dans de bonnes conditions, ou faut-il *de surcroît* faire individuellement des dons à des ONG comme Oxfam ou l'UNICEF (Unger, 1996) ? Par ailleurs, dans quelle mesure des relations Nord-Sud plus conformes au maxi-min ne requièrent-elles pas un certain degré de *renoncement matériel* de la part des individus-consommateurs du Nord, afin d'accaparer moins de ressources qui font la richesse du Sud (Rahnema, 2003) ?

▶ ABERNETHY D., *The Dynamiczs of Global Dominance*, New Haven, Yale Univ. Press, 2000. — ARNSPERGER Ch. & VAN PARIJS Ph., *Éthique économique et sociale*, 2e éd., Paris, La Découverte, 2003. — BAIROCH P., *Le Tiers-monde dans l'impasse*, 3e éd., Paris, Gallimard, 1992. — BEITZ Ch., *Political Theory and International Relations*, Princeton Univ. Press, 1979. — BEN HAMMOUDA H., *Afrique : Pour un nouveau contrat de développement*, Paris, L'Harmattan, 1999. — BHAGWATI J., *Free Trade Today*, Princeton Univ. Press, 2002. — BROWN M. B., *Fair Trade : Reforming the International Trading System*, Londres, Zed Books, 1993. — CASTEL O., *Le Sud dans la mondialisation : Quelles alternatives ?*, Paris, La Découverte, 2002. — CHANG H.-J., *Kicking Away the Ladder : Development Stategy in Historical Perspective*, Londres, Anthem, 2002. — CHERU F., *African Renaissance*, Londres, Zed Books, 2002. — DE GREIFF P. & CRONIN C. dir., *Global Justice and Transnational Politics*, Cambridge, MIT Press, 2002. — EASTERLY W., *The Elusive Quest for Growth*, Cambridge, MIT Press, 2001. — FERRO M., *Histoire des colonisations*, Paris, Le Seuil, 1994. — GILPIN R., *The Challenge of Global Capitalism*, Princeton Univ. Press, 2000. — HARRIS N., *Thinking the Unthinkable : The Immigration Myth Exposed*, Londres, Tauris, 2002. — KILLICK T., *Aid and the Political Economy of Policy Change*, Londres, Routledge, 1998. — MOORE M., *A World Without Walls : Freedom, Development, Free Trade and Global Governance*, Cambridge Univ. Press, 2003. — PEEMANS J.-Ph., *Le Développement des peuples face à la modernisation du monde*, Paris, L'Harmattan, 2002. — POGGE Th., *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1989 ; *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity, 2002. — RAHNEMA M., *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Fayard, 2003. — RAWLS J., *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1999. — SOGGE D., *Give and Take : What's the Matter With Foreign Aid ?*, Londres, Zed Books, 2002. — TOUSSAINT E. & ZACHARIE A., *Sortir de l'impasse : dette et ajustement*, Paris, Syllepse, 2002. — UNGER P., *Living High and Letting Die : Our Illusion of Innocence*, Oxford Univ. Press, 1996. — WANDEY NGIZUA F., *L'Idéologie libérale et les rapports Nord-Sud*, Paris, L'Harmattan, 1999.

Christian ARNSPERGER

→ *Conflit et consensus ; Justice internationale ; Relations internationales.*

JUSTIFICATION

Justification et compromis

Justification et jugement de valeur

L'opération de justification se situe en premier lieu dans la scène judiciaire avant d'être placée dans une scène religieuse qui, avec la Réforme, voit s'ouvrir l'affrontement autour de la question du jugement de Dieu : la justification par les œuvres conformes à la loi s'oppose à une justification par la foi inspirée de l'apôtre Paul et de l'enseignement augustinien. Même lorsqu'elle s'écarte de ces deux lieux de mise en cause, l'opération de justification reste inscrite dans le mouvement critique (Perelman, *Introduction historique à la philosophie morale*, 1980, 203) d'un procès auquel elle répond ou qu'elle cherche à prévenir. Face à une critique qui est dévaluation, la justification participe d'une mise en valeur et ne se limite pas à une explication causale. On réservera le terme à une évaluation qui ne se referme pas sur la réussite d'une action particulière, ou bien sur l'accomplissement d'obligations spécifiques à l'égard d'une autre personne ou d'une organisation, mais qui renvoie à « des fins ou des valeurs méritant sacrifice et réclamées pour la justification d'actes » (Nagel, *Mortal Questions*, 1979, 129). Si l'action intentionnelle est requise pour pouvoir se justifier à l'égard d'autrui (Ricœur, « Le discours de l'action », 1977, 70), la justification déborde le format de l'action, des intentions et des motifs individuels, pour impliquer une évaluation collective des actes. L'opération s'inscrit dans une incertitude ou un conflit d'évaluation. Hors d'une coopération tacite entre familiers aussi bien que d'un affrontement violent, les personnes engagées dans des justifications s'expliquent sur leurs évaluations, et les arguments rattachés à la situation sont soumis à une exigence de généralisation. Cette mise en situation du juste que contient l'opération de jugement est souvent oblitérée par la réduction du jugement à l'application de règles formelles rapportées à un principe d'ordre supérieur (Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, 1987, 10), réduction qu'évitent les philosophes moraux s'inscrivant dans les traditions aristotélicienne et herméneutique (MacIntyre, *After Virtue*, 2e éd., 1984 ; Gadamer, *Vérité et Méthode*, 1976).

Si l'on ne retient de la justification que la validité logique du raisonnement, on retrouve peu ou prou le questionnement des théories formelles du juste quant aux principes garantissant la généralisation de l'accord. Si l'on s'intéresse aux modalités de l'argumentation propres à convaincre, on se situe dans la tradition classique de la rhétorique. Si l'on met l'accent sur des valeurs, leur rattachement à des collectifs tend à réduire l'opération de justification au renforcement d'un code moral par des pressions collectives. Cette dernière approche sert aussi bien à fonder les valeurs, position qui est

celle de Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (4e éd., 1960), qu'à en relativiser l'analyse, comme lorsque Ayer, après avoir avancé la thèse selon laquelle les concepts éthiques sont des pseudo-concepts, inanalysables, considère qu'une approche scientifique de l'éthique ne peut procéder que d'une enquête sur les « habitudes morales » d'une personne ou d'un groupe, qui tombe dans le domaine des sciences sociales existantes et mettra en évidence le « code moral de la société » et ses « sanctions morales » (Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2e éd., 1952, 112-113).

Cette approche des jugements de valeur est très accueillante à la diversité, tant ethnographique que historique, comme en témoigne la conception wébérienne d'un « polythéisme des valeurs » marqué de l'influence de Nietzsche. Cependant un tel pluralisme, même lorsqu'il met en évidence des ordres légitimes (Weber, *Économie et Société*, 1971), se développe au prix d'une neutralisation des exigences que comporte l'opération de justification – notamment de raisonnement et de preuve. À l'inverse, la prise en considération de ces exigences empêche d'opposer simplement normes et rationalité (Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings...*, 1990 ; Thévenot, « Rationalité ou normes sociales : une opposition dépassée ? », 1995). La prise au sérieux des exigences de justification se heurte à l'opposition critique entre dire et faire. Par son inscription temporelle, la justification qui fait retour sur un acte antérieur, ou précède l'agissement, risque d'être vue comme rationalisation *a posteriori* ou *a priori*, voilant des intérêts sous-jacents qui gouvernent en fait l'action. Cette figure du *dévoilement*, présente dans l'œuvre de Pareto, Weber ou Marx, peut également prendre appui sur le traitement par Freud de la sublimation idéaliste des intérêts inconscients, et participer d'un commun exercice du soupçon (Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, 1969, 148) caractérisant l'attitude de sciences sociales critiques à l'égard de l'opération de justification. S'intéressant, en revanche, aux exigences de validité auxquelles doivent se soumettre les arguments échangés dans la discussion, Habermas a proposé une figure de la validation inspirée des travaux d'Apel sur l' « *a priori* de la communauté communicationnelle » (Apel, *L'Éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, 1987). En complément de la validité « sociale » attachée à la notion de norme, la communication intègre deux autres prétentions à la validité auprès d'une communauté, l'une orientée vers la vérité, l'autre vers l'authenticité (Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 1987).

L'examen des justifications en situation nous fait voir une mise à l'épreuve des arguments qui oblige à sortir d'un cadre idéologique ou bien langagier pour envisager la relation entre une justification et des preuves puisées dans le déroulement des actions et les circonstances de la situation. Une perspective pragmatique sur la justification nous amène à inscrire les catégories du juste ou du bon dans la perspective des recherches sur l'action et sa *coordination*, ce qui correspond à la fois à un mouvement dans la philosophie morale (Gibbard, *op. cit.*, 1990, 26) et dans les sciences sociales (Ladrière, Pharo & Quéré, *La Théorie de l'action...*, 1993, 11). Ceci conduit à spécifier un régime de coordination des actions en justice tel que appréciations et ajustements satisfassent à des exigences de publicité (Thévenot, « L'action qui convient », 1990 ; « Jugements ordinaires et jugement de droit », 1992). En amont de la justice d'une distribution, un tel régime requiert une qualification des personnes et des ressources déterminant leur mise en valeur dans des justifications.

La complexité morale d'une pluralité de justifications et leurs communes exigences

La pluralité des formes de qualification détermine autant d'ordres de justification. Plutôt qu'une diversité de valeurs sans commune mesure, refermées sur des communautés distinctes ou des préférences individuelles, les justifications supposent des possibilités d'ajustement selon des ordres d'évaluation différents, ainsi qu'une capacité de passage d'un ordre de justification à un autre.

La complexité axiologique apparaît historiquement dans la recherche d'une justice laïque au sein d'une communauté religieuse, et la notion de tolérance est destinée à apaiser la tension qui en résulte (Larmore, *op. cit.*, 1987, 130). Cependant, la construction libérale issue de Locke polarise l'opposition entre un ordre politique et des attachements moraux ou religieux circonscrits dans un espace privé ou étendus à des communautés spécifiques et des associations. Or la complexité axiologique des sociétés modernes ne se limite pas à cette opposition dès lors que chaque ordre de justification vise une forme de bien commun et répond aux exigences de coordination, sur un espace public, entre personnes d'égale dignité.

Une autre figure du pluralisme, qui échappe à l'opposition du public au privé, est dessinée dans les considérations de Pascal sur les « grandeurs d'établissements » (Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, II) et leur place par rapport à d'autres grandeurs dites naturelles. Pascal voit une source de tyrannie dans la référence à une grandeur « hors de son ordre » (Pascal, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, 244 <67>, 1954, 1153), l'injustifiable consistant « à attacher les respects naturels aux grandeurs d'établissement, ou à exiger les respects d'établissement pour les grandeurs naturelles » (Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, I, in *Œuvres complètes*). Dans le prolongement de la compréhension pascalienne de la tyrannie, Walzer rend compte d'une pluralité de « sphères de justice » (Walzer, *Spheres of Justice...*, 1983) et du sentiment d'injustice suscité par la contamination

indue d'une sphère de justice par une autre. L' « art de la séparation » des individualités qu'implique le libéralisme est ainsi étendu à une séparation de sphères centrées sur la distribution d'un même bien social : richesse, pouvoir politique, éducation, santé, salut (Walzer, « La justice dans les institutions », 1992). Walzer se montre soucieux de la mise en rapport entre justice et *pertinence*, pour répondre à une critique qu'adresse Nozick (*Anarchy, State and Utopia*, 1974, 233-234) à la relation posée par Williams entre justice et « réussite du but interne d'une action » (Williams, « The idea of equality », 1962). Walzer cherche à sauver Williams de cette critique en étendant la notion de cohérence d'une activité à un bien social, et en remplaçant le « but interne » par une « signification sociale » ou « culturelle » (Walzer, *Spheres of Justice*, 1983, 88). Les limites de l'entreprise sont celles des notions de « compréhension commune *(shared understanding)* » ou de « culture » utilisées pour traiter de la cohérence de chaque sphère (Ricœur, « Unicité ou pluralité des principes de justice », 1992, 179). La dynamique de la critique et de la justification déborde une compréhension commune et oblige à considérer les formes pragmatiques du jugement et de sa mise à l'épreuve.

L'examen de ces formes conduit à mettre en évidence des exigences communes à un nombre limité d'ordres de justification et à les rapporter à un même modèle (Boltanski & Thévenot, *De la justification*, 2[e] éd., 1991). On peut espérer ainsi dépasser l'opposition entre l'universalité de principes ou procédures et le pluralisme de valeurs infiniment variées, en mettant au jour les propriétés de ce modèle commun. Chaque ordre de justification trouve sa cohérence dans une forme de *qualification* des personnes et des choses impliquées dans le jugement et sur laquelle pèsent des exigences d'admissibilité. Une première exigence majeure correspond à un préjugé de *« commune humanité »*. Elle peut être comprise comme le cœur d'une visée éthique, ou entendue comme une contrainte pragmatique de coordination sur une société étendue d'étrangers, et impose de ne pas saisir les êtres humains mais de laisser ouverte la question de leurs capacités. Seule, cette exigence dessine une figure d'Éden qui méconnaît tout différend et toute critique. Le modèle suppose donc une dissemblance qui conduit à doter les personnes de qualités et, plus spécifiquement encore, une seconde exigence majeure d'*ordre* de grandeur sur ces qualités, afin de soutenir des cadres généraux d'évaluation. C'est pour apaiser la tension entre ces deux exigences de commune humanité et d'ordre que chaque ordre de grandeur est lié à une spécification du bien commun. L'articulation entre qualité et bien commun réclame que la grandeur des grands soit bénéfique à tous et, notamment, aux plus petits sous ce rapport de grandeur. En outre, un second réquisit est destiné à préserver la commune humanité en dépit de l'ordre : les qualités ne peuvent être attachées en permanence aux personnes mais sont révisables, remises à l'épreuve. Se trouvent ainsi exclues des qualités telles que celles mises en valeur dans les projets de « cité eugénique ». La commune humanité ne se manifeste donc pas simplement dans une communauté d'appartenance qui servirait d'assise à des « standards d'excellence » (MacIntyre, *op. cit.*) mais dans une exigence de traitement des humains. La remise en cause critique, preuve à l'appui, dessine la dynamique d'un régime pragmatique de justification qui ne saurait se réduire à une idéologie du bien commun.

On notera certaines convergences apparues *a posteriori*, en dépit de cheminements très différents (Thévenot, « Un pluralisme sans relativisme ?... », 1992), entre le modèle commun aux différents ordres de justification et la théorie de la justice de Rawls (Rawls, *A Theory of Justice*, 1971). L'exigence de commune humanité correspond à celle inscrite dans la situation originelle du voile d'ignorance qui est destinée à concilier une visée kantienne d'universalisation, ou une position surplombante de spectateur impartial, avec une notion d'individu intéressé et doté de qualités particulières. La tension entre ordre (ou inégalité) et commune humanité, également centrale dans la théorie de Rawls, est apaisée par deux principes. Le « principe de différence », stipulant que les inégalités sociales et économiques doivent être au plus grand bénéfice des membres les moins avantagés de la société, transforme des inégalités de fait, qui peuvent être fonctionnelles, en un bien commun. Cependant Rawls admet, parmi ces qualités inégales justifiant les distributions, des dons ou talents attachés en permanence au personnes. L'autre principe réclame l'ouverture de l'accès aux états inégaux dans des conditions d'égalité des chances dont le réquisit de remise à l'épreuve dessine une extension : pour ne pas rompre la commune humanité, les grandeurs ne doivent pas être attachées aux personnes, mais subir des réévaluations au fil des actions. Enfin, la différenciation qu'opère progressivement Rawls, entre le *rationnel* du choix individuel des moyens propre à réaliser ses propres fins, et le *raisonnable* des conditions acceptables pour définir les justes termes d'une coopération sociale (Rawls, « Kantian constructivism in moral theory », 1980), éloigne de la définition du raisonnable en termes de sens commun partagé par une communauté (Perelman, « Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice », 1984, 204-205) pour prendre en compte les exigences d'une coopération limitée.

La genèse de chacun des ordres de justification, leur ancrage dans des limites historiques et culturelles, le mouvement de création de nouveaux ordres (Lafaye & Thévenot, « Une justification écologique ? », 1993) n'empêchent pas de s'interroger sur leurs fondements anthropologiques. De fortes contraintes pèsent sur leur confection, que l'on peut rapporter aux capacités cognitives et

émotives des êtres humains mobilisées dans les dynamiques d'interprétation et de jugement, ainsi qu'aux possibilités offertes à la coordination par l'engagement d'objets. Chaque ordre de justification offre une réponse différente aux limitations rencontrées dans les interprétations et évaluations de l'action de l'autre, par combinaison de procédures, types d'action collective et de modalités de traitement des objets (Livet & Thévenot, « L'action collective », 1994 ; Livet, *La Communauté virtuelle...,* 1994).

Les ordres de justification : bien commun et raison pratique

On peut extraire de constructions classiques de philosophie politique et morale, notamment dans leur spécification du bien commun, l'ébauche des ordres de grandeur mis en œuvre dans les justifications contemporaines. Une justification par la grandeur de l'*inspiration* peut être mise en relation avec la *Cité de Dieu* d'Augustin, la grandeur *domestique* de la confiance confrontée à la *Politique* de Bossuet, la grandeur du *renom* dans l'opinion mise en rapport avec le *Léviathan* de Hobbes, la grandeur *civique* de la solidarité collective liée au *Contrat social* de Rousseau, la grandeur *marchande* de la concurrence rapportée à la *Richesse des nations* de Smith, la grandeur *industrielle* de l'efficacité au *Système industriel* de Saint-Simon. Toutefois, il faut chercher ailleurs une mise en relation entre justification et action, une mise en situation du jugement prenant en compte des objets appropriés pour la preuve. Le corpus des *arts de prudence* ou des *civilités*, ouvrages rassemblant jugements et prescriptions, donne à voir des mondes de la pratique. Des civilités contemporaines ou guides pratiques de l'action, même circonscrits à une sphère d'activité particulière telle que l'entreprise, déploient les mondes correspondant à chacun des ordres de justification qui ont été observés empiriquement à l'occasion de confrontations critiques se déroulant dans des espaces publics, des entreprises privées, des services publics, des associations ou des espaces plus privés, lorsque s'y fait sentir la nécessité d'une justification générale des conduites.

La grandeur de l'*inspiration* trouve une expression laïque dans la mise en valeur d'actes créatifs, de gestes d'avant-garde artistique ou politique, et d'innovations rompant avec un état de chose antérieur. L'authenticité de l'inspiration tient à la suspension du contrôle de soi et, en dépit d'un déclenchement émotionnel privé, cette authenticité est étendue collectivement dans un ordre de justification. Lorsque des choses sont engagées dans cet ordre, c'est par une singularité ou un détournement de l'usage fonctionnel ou coutumier. L'équipement primordial pour faire valoir reste le corps pour autant qu'il échappe à une maîtrise instrumentale, le corps ému, le corps souffrant, le corps soumis à un transport qui n'est pas gouverné par un projet.

La grandeur *domestique* de la confiance fait ressortir la nécessité d'extension de la communauté de référence inscrite dans les exigences modernes de justification, alors même que les liens mis en valeur sont noués dans la proximité, que les objets engagés sont des biens personnalisés et que le supérieur commun prend la forme d'une autorité. Une telle justification doit étendre une modalité de lien avec des êtres proches au-delà d'un lien familial, amical ou communautaire, et permettre une qualification dépassant les frontières d'une communauté particulière de façon à assurer le transport d'un jugement de confiance. La nécessité de réélaboration, y compris dans le cadre de traditions (Gadamer, *Vérité et Méthode*, 1976), éloigne d'une conception de coutumes pérennes. À défaut de généralisation et de remise à l'épreuve, l'ordre domestique se rigidifie dans une communauté fermée et ordonnée selon une hiérarchie intangible.

Dans la justification par le *renom* dans l'opinion, la qualification repose sur la reconnaissance par un collectif et non sur la spécificité d'une relation familière. Le supérieur commun est l'opinion des autres et la qualité mise en valeur dans l'objet est ce qui en fait un signe reproductible et communicable, comme on le voit déjà dans le rapprochement qu'opère Hobbes entre les signes et la qualité d'honorable utilisée pour déterminer la valeur d'un homme (Hobbes, *Les Éléments du droit naturel et politique*, VIII, 5, 1977, 164). L'extension moderne qui éloigne du renom dans une société de cour, dont la valeur est déjà manifestée par le regard et l'imitation, passe par l'anonymat des porteurs de l'opinion. En outre, les dispositifs modernes d'instrumentation du regard, de transport d'images et de signes, permettent de conférer une valeur à la capacité d'être connu et reconnu.

L'ordre de justification *civique* fournit un puissant levier critique pour dénoncer le détournement, au profit d'intérêts particuliers, d'un bien commun qualifié par l'intérêt général. À la différence du supérieur commun qu'est le renom dans l'opinion, la grandeur civique offre à chacun la possibilité d'être évaluateur en accédant à la volonté générale. Les objets qui arrêtent, par une qualification conventionnelle, le conflit entre évaluations différentes sont des règles et des repères codés. L'instrumentation développée par les sciences sociales pour représenter des collectifs a largement contribué à la consolidation et à l'extension de cet ordre de justification. Toutefois, ce soutien s'accompagne d'une profonde transformation de l'exigence morale de justice, de la loi civile telle que la conçoit Rousseau en loi sociale telle que l'établit Durkheim, et tend à réduire l'opération de justification à la soumission à des normes sociales. La notion de norme permet en effet de passer de l'être social, comme instance de jugement, à une chose sociale susceptible d'être observée dans ses régularités.

La grandeur *marchande* constitue également un ordre de justification, en dépit de son assise sur des intérêts individuels, selon une figure de la concurrence comme bien commun qu'élabore l'économie politique mais qui est déjà préparée par la philosophie morale de Hume, lorsqu'il pose que les devoirs recommandés doivent correspondre au véritable intérêt de chaque individu (Hume, *An Enquiry...*, IX, II, 2e éd., 1902, 280). La réussite de cette construction tient largement à la mise à disposition d'un espace de marchandises, c'est-à-dire non seulement d'une convention monétaire offrant un équivalent général pour la mesure des valeurs, mais aussi d'une identification commune de biens qualifiés pour l'échange, détachables des personnes qui les ont fabriqués ou possédés antérieurement.

La justification par la grandeur *industrielle* de l'efficacité repose également sur l'engagement d'une profusion d'objets, saisis dans ce cas à l'état de techniques. L'équivalence par l'efficacité des techniques et du travail permet la mise en rapport d'actions diverses et l'évaluation dépend de la relation aux objets. La genèse historique d'un supérieur commun offrant une telle justification n'est pas limitée à la tradition de Comte ou de Saint-Simon, ou à une éthique protestante, ou encore à la valeur d'artisans de l'ère préindustrielle : le « bon citoyen » américain désigne souvent une personne ayant un comportement exemplaire dans son activité professionnelle (Shklar, *La Citoyenneté américaine*, 1991, 13, 89, 96).

L'équipement lourd de certains des ordres de justification et la profusion d'objets et de dispositifs qui les soutiennent peuvent faire obstacle à l'exigence éthique de commune humanité. Les configurations d'ensemble en termes de *réseaux* ou de *systèmes* expriment une mise en relation sans épreuve critique (Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*) qui est une source de sentiment d'injustice dans les ordres *marchand* et *industriel*. Le développement de disciplines se proposant de mettre au jour les lois qui régissent ces ensembles techniques, économiques, sociaux, peut aussi contribuer au glissement de l'interrogation sur le juste à une interrogation sur le régulier.

Dynamique critique et organisation de compromis

La référence à des valeurs incite à dresser des tableaux statiques, alors que l'attention aux mouvements de critique et de justification met en relief différentes ouvertures dynamiques. Le mouvement critique interne à chaque ordre ne conduit pas seulement à dénoncer l'absence de remise à l'épreuve des qualités attribuées, l'*abus de pouvoir*. Il contribue à étendre le répertoire des ressources qualifiées, dans des mouvements de création, d'innovation, d'émancipation, etc. (les termes pour désigner ces mouvements différant selon les ordres de justification). D'autre part, le mouvement critique s'exerce d'un ordre de justification à l'autre. Le transport indu d'une grandeur dans une épreuve relevant d'une autre forme de justification est dénoncé comme injustice : un cadre dont la position ne résulte pas tant de sa compétence que de ses relations, un créateur qui tire moins sa grandeur de l'inspiration de ses œuvres que d'un lancement médiatique, un élu qui doit son élection aux avantages distribués à une clientèle, etc. Les dénonciations visent la menace d'un ordre unique et rigide, dans lequel toutes les grandeurs seraient superposées, ou toutes les misères confondues dans l'exclusion (Walzer, « Exclusion, injustice et État démocratique », 1994).

Cependant, aucun ordre de justification ne suffit à lui seul à régir les coordinations complexes que réclame une vie organisée en société, et la confrontation entre plusieurs formes de justification nécessite la réalisation de *compromis*. Par ce terme, on n'entendra pas de simples arrangements entre particuliers ou entre groupes d'intérêts rivaux, une « fusion d'intérêts motivés, soit de façon rationnelle en finalité, soit de façon rationnelle en valeur », selon la conception du compromis que Weber situe à l'origine de la socialisation (*Vergesellschaftung* ; cf. Weber, *Sociologie du droit*, 1986, 18). Ou encore une suspension nécessaire de la sincérité en public, un « refus opiniâtre du compromis » menaçant de ruine la civilité démocratique « dans une société politique où les individus ont des différences d'intérêts et de croyances nombreuses et importantes » (Shklar, *Les Vices ordinaires*, 1989, 92). Une notion de compromis en rapport avec l'exigence de justification suppose un effort pour dépasser les tensions entre plusieurs justifications. Le compromis reste soumis aux critiques poussant à bout l'une ou l'autre des formes de justification engagées ; cependant, il vise leur compatibilité locale. Frayer un compromis peut être le fait d'un être humain qui favorise, en personne, le passage d'un ordre à l'autre, mais le stabiliser durablement requiert des équipements. Dans le premier cas, on retrouve la notion classique d'équité portée par le juge ou l'arbitre qui amène à prendre en considération la « matière des choses de l'ordre pratique » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 14 ; VI, 15) et à s'écarter du juste pour aller vers le compromis par la prise en compte simultanée de « plusieurs caractéristiques qui viennent se heurter dans certains cas d'application » (Perelman, *Justice et Raison*, 1972, 46-47). La pondération de justifications préalablement mises en critères et quantifiées, telle qu'on l'observe dans certaines règles de répartition de biens médicaux (Elster, « Justice locale et répartition des biens médicaux », 1994), propose une combinaison sans toutefois élaborer un véritable compromis dans lequel est recherché un bien commun dépassant les justifications confrontées. Dans le second cas, le compromis est étayé par des dispositifs qui conjuguent des êtres qualifiés dans plusieurs ordres. La référence à l' « expérience » permet de conjuguer une qualification *domestique* de la

confiance souvent signalée par l'ancienneté, et une qualification *industrielle* de la compétence professionnelle. L'équipement du droit social permet, quant à lui, de soutenir une référence aux « droits des travailleurs » composant une justification *civique* égalitaire et solidaire avec une justification *industrielle* orientée vers l'efficacité. Plus généralement, l'examen de la réalisation de compromis durables et étayés offre un passage des théories de justice aux théories des organisations, en invitant à considérer les organisations comme des dispositifs composites destinés à frayer de tels compromis et à composer avec une pluralité d'impératifs.

Les limites d'un régime de justification

Les ordres de justification n'ont pas une aire d'usage universelle, pas plus qu'ils ne sont a-historiques. Cependant, la mise en évidence de leur matrice commune permet d'échapper à un arbitraire culturel de valeurs. L'identification des limites de ces ordres de justification conduit également à situer la coordination par justification parmi une variété de modalités d'ajustement à un entourage humain et non humain. La généralité de la justification, la nécessité de pouvoir formuler le jugement à partir de repères communément identifiables, l'exigence de le décomposer pour imputer une responsabilité à tel ou tel agent humain ou non humain, toutes ces caractéristiques obligent à saisir les états des personnes selon une qualification générale. Il en résulte que l'opération de justification tend à défaire d'autres formes de saisie des êtres humains qui sont notamment requises dans les efforts de réinsertion (Thévenot, « Un pluralisme sans relativisme ?... », 1992, 248). Le jugement impliqué par la visée de justification, parce qu'il suppose la mise en équivalence, oriente le traitement des gens dans une direction éloignée de celle que réclame le pardon (Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétences*, 1990). En suivant la distinction proposée par Ricœur (*Soi-même comme un autre*, 1990), on pourrait dire que l'équivalence du juste peut s'accommoder d'une identité définie comme *mêmeté*, qui est celle de la qualification, mais qu'elle va à l'encontre de l'identité comme *ipséité*, liée au mouvement de l'action et à une appréhension de la personne impliquée dans le maintien de soi.

● APEL K.-O., *L'Éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Lille, Presses Univ. 1987 (trad. R. Lellouche & I. Mittmann, avec le concours de C. Bouchindhomme et A. Laks de *Transformation der Philosophie*, vol. 2, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, 1973, introd. R. Lellouche). — ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, introd., notes et index J. Tricot, Paris, Vrin, 1967. — AYER A., *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publ., 2ᵉ éd., 1952. — BOLTANSKI L. & THÉVENOT L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 2ᵉ éd., 1991. — DURKHEIM É., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 4ᵉ éd., 1960. — GADAMER H.-G., *Vérité et Méthode*, Paris, Le Seuil, 1976 (trad. E. Sacre, révisée par P. Ricœur, de la 2ᵉ éd. de 1965 ; 1ʳᵉ éd., 1962). — GIBBARD A., *Wise Choices, Apt Feelings, A Theory of Normative Judgment*, Oxford, Clarendon Press, 1990 (trad. fr., *Sagesse des choix, Justesse des sentiments*, Paris, PUF, 1996). — HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987 (trad. J.-M. Ferry & J.-L. Schlegel, éd. originale, 1981). — HOBBES T., *Les Éléments du droit naturel et politique*, Lyon, L'Hermes, 1977 (trad., introd. et notes L. Roux, éd. originale, 1640). — HUME D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 2ᵉ éd., 1902 (éd. L. A. Selby-Bigge, 1893). — LARMORE Ch., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Univ. Press, 1987 ; *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993. — LIVET P., *La Communauté virtuelle ; action et communication*, Combas, L'Éclat, 1994. — MACINTYRE A., *After Virtue*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 2ᵉ éd., 1984 (trad. fr., Paris, PUF, 1997). — NAGEL T., *Mortal Questions*, Cambridge, Univ. Press, 1979 (trad. fr., *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1985). — NOZICK R., *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974 (trad. fr., *État, Anarchie et Utopie*, Paris, PUF, 1987). — PASCAL, *Œuvres complètes*, texte établi, prés. et ann. J. Chevalier, Paris, Gallimard « Pléiade », 1954. — PERELMAN C., *Justice et Raison*, Bruxelles, Éd. de l'Univ. de Bruxelles, 1972 ; *Introduction historique à la philosophie morale*, Bruxelles, Éd. de l'Univ. de Bruxelles, 1980. — RAWLS J., *Théorie de la justice (A Theory of Justice)*, Paris, Le Seuil, 1987 (trad. et introd. C. Audard ; éd. originale, 1971). — RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990 ; *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Le Seuil « Esprit », 1969. — SHKLAR J., *Les Vices ordinaires*, trad. de l'américain F. Chase, Paris, PUF, 1989 ; *La Citoyenneté américaine*, trad. O. Camy, Paris, Calmann-Lévy, 1991. — WALZER M., *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, trad. fr. M. Walzer, 1997, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Le Seuil (trad. par P. Engel). — WEBER M., *Économie et Société*, t. 1, trad. sous la dir. de J. Chavy & E. de Dampierre, Paris, Plon, 1971 ; *Sociologie du droit*, préf. P. Raynaud, introd. et trad. J. Grosclaude, Paris, PUF, 1986.

► BOLTANSKI L., *L'Amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990. — ELSTER J., « Justice locale et répartition des biens médicaux », *in* AFFICHARD J. & FOUCAULD J.-B. DE éd., *Pluralisme et équité ; penser la justice dans la démocratie*, Paris, Esprit, 1994. — LADRIÈRE P., PHARO P. & QUÉRÉ L. éd., *La Théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*, Paris, Éd. du CNRS, 1993, p. 275-289. — LAFAYE C. & THÉVENOT L., « Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature », *Revue française de Sociologie*, vol. 34, nº 4, oct.-déc. 1993, p. 495-524. — LIVET P. & THÉVENOT L., « L'action collective », *in* ORLÉAN A. éd., *Analyse économique des conventions*, Paris, PUF, 1994, p. 139-167. — PERELMAN C., « Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice », *in* LADRIÈRE J. & VAN PARIJS Ph. éd., *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, Louvain-La-Neuve, Éd. de l'Institut supérieur de philosophie, 1984, p. 195-211. — RAWLS J., « Kantian constructivism in moral theory », *Journal of Philosophy*, 77, 1980, p. 515-572. — RICŒUR P., « Le discours de l'action », *in* TIFFENEAU D. éd., *La Sémantique de l'action*, Paris, Éd. du CNRS, 1977, p. 3-136 ; « Unicité ou pluralité des principes de justice », *in* AFFICHARD J. & FOUCAULD J.-B. DE

éd., *Justice sociale et Inégalités*, Paris, Esprit, 1992. — THÉVENOT L., « L'action qui convient », *in* PHARO P. & QUÉRÉ L. éd., *Les Formes de l'action* (série « Raisons pratiques », n° 1), Paris, Éd. de l'EHESS, 1990, p. 39-69 ; « Un pluralisme sans relativisme ? Théories et pratiques du sens de la justice », *in* AFFICHARD J. & FOUCAULD J.-B. DE éd., *Justice sociale et Inégalités*, Paris, Esprit, 1992, p. 221-253 ; « Jugements ordinaires et jugement de droit », *Annales ESC*, n° 6, nov.-déc. 1992, p. 1279-1299 ; « Rationalité ou normes sociales : une opposition dépassée ? », *in* GÉRARD-VARET L.-A. & PASSERON J.-C. dir., *Le Modèle et l'Enquête. Les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1995. — WALZER M., « La justice dans les institutions », *Esprit*, mars-avril 1992 (trad. de « Liberalism and the art of separation », *Political Theory*, 1984, vol. 12, n° 3, p. 315-330) ; « Exclusion, injustice et État démocratique », *in* AFFICHARD J. & FOUCAULD J.-B. DE éd., *Pluralisme et équité ; la justice sociale dans les démocraties*, Paris, Esprit, 1995. — WILLIAMS B., « The idea of equality », *in* LASLETT P. & RUNCIMAN W. éd., *Philosophy, Politics and Society*, New York, Bernes & Noble, 1962.

Laurent THÉVENOT

→ *Action collective ; Conflit et consensus ; Habermas ; Normes et valeurs ; Sens moral ; Weber.*

K

KANT Emmanuel, 1724-1804

Fondateur de la philosophie critique, Emmanuel Kant renouvelle entièrement la question de l'objectivité du savoir (*Critique de la raison pure*, 1781 et 1787), de la volonté (*Critique de la raison pratique*, 1788) et du jugement (*Critique de la faculté de juger*, 1790). Le retentissement du kantisme est tel qu'il reste une référence obligée pour toute évaluation du statut et du destin de la modernité.

La morale de Kant, ou plutôt la formulation kantienne de la morale, assigne à la rationalité moderne la tâche de s'ouvrir à une fin pratique suprême. Son interrogation spécifique, « que dois-je faire ? », signifie que ni la théologie traditionnelle, ni la science moderne ne sont fondatrices de certitudes pratiques et indique un vide philosophique correspondant à la question des fins ultimes de l'usage de la raison. Le philosophe moral introduit le besoin d'une conception cosmique ou cosmopolitique de la philosophie, parce qu'il ne vise pas seulement la science, mais la destination totale de l'homme. La morale guide et ponctue ainsi l'entreprise critique : elle surmonte l'épreuve des contradictions théoriques de la raison, fournit le concept exact de son pouvoir pratique, et elle justifie l'investigation du concept de monde du point de vue de la fin dernière de l'existence. La conception morale de l'homme anime encore les œuvres postérieures aux trois Critiques quand il s'agit de religion (1793), d'histoire et d'anthropologie (1798).

***De la* Critique de la raison pure**
à la* Critique de la raison pratique *:
l'intérêt pratique de la raison

La *Dialectique transcendantale* de la première Critique analyse les causes du discrédit et de l'obscurcissement du rôle de la raison dans la philosophie. La pensée succombe à des contradictions spéculativement insurmontables lorsque l'intérêt cognitiviste de l'entendement, conçu comme son intérêt exclusif, est l'objet d'usages philosophiques rivaux qui font concurremment de Dieu et de la nature l'autorité théorique suprême. D'un côté, la métaphysique rationaliste, qui fait dépendre la moralité de la connaissance de Dieu, étend l'omnipotence des pouvoirs théoriques à des réalités suprasensibles, dont elle fait l'objet possible d'une intuition mystique. Contre elle, le concept moderne, exclusivement phénoménal de la science, constitue l'arme critique de la pensée des Lumières, et la métaphysique est accusée de se livrer à des constructions théoriques fantastiques aux conséquences éthiques fanatiques.

Le kantisme n'entend pas seulement affranchir le savoir de toute mystique dogmatique, mais également la volonté. Et lorsque la *Critique de la raison pratique* examine à son tour les causes d'une dialectique pratique de la raison, le rejet de l'ontologie traditionnelle s'impose pour des raisons morales. Les conceptions qui traitent Dieu, l'âme et l'immortalité comme des choses ou de simples phénomènes ne sont pas simplement illégitimes du point de vue théorique, elles sont insuffisamment morales du point de vue pratique. Ce n'est plus seulement l'orgueil spéculatif du rationalisme dogmatique qui est mis en accusation, mais l'immoralité de sa représentation anthropomorphique de Dieu, qui fait de la bonté divine une complaisance arbitraire et de la moralité humaine l'attente de bienfaits dont le bonheur, plutôt que le mérite, définit la mesure. L'intérêt pratique de la raison consiste alors à substituer des concepts moralement droits à des représentations théoriquement erronées : les limites de la connaissance doivent faire place à une fondation morale de toute espérance possible.

D'un autre côté, l'empirisme tend à spécialiser la critique philosophique dans la pratique du scepticisme, en limitant le pouvoir des idées aux conditions de leur genèse. Mais la faiblesse des conceptions sceptiques est de croire que la connaissance des contitionnements naturels suffit à produire l'émancipation de la pensée humaine, sans évaluer le redoutable pouvoir de destruction éthique dont se paie la croyance dans la fécondité de l'incroyance. L'empirisme devient dogmatique quand

il affirme l'inutilité des idées qui dépassent la mesure de l'expérience et qu'il range la liberté et la personnalité morale dans le lot des notions confuses ou fictives. Le criticisme n'entend pas borner la philosophie à la tâche négative d'une comptabilisation des erreurs, et la deuxième Critique fait de l'intérêt pratique de la raison la condition de tout usage critique de la théorie. La morale contribue ainsi à intensifier la demande de rationalité et à étendre l'usage possible de la raison.

L'intérêt pratique n'agrandit pas le domaine de la rationalité à la manière d'une science de la nature, par la maîtrise des objets, mais en restituant à la raison elle-même son droit originel à l'éclaircissement de sa propre destination, identifié au droit et à la fin suprême de l'humanité. Il élargit la demande d'intelligibilité par la conversion des moyens de connaître en moyens de comprendre et en raisons de vouloir. Conçues comme des concepts sans intuition, les Idées de la raison ne sont ni des visions, ni des fictions, mais des réquisits de l'action morale. Elles donnent sens à un monde et à un devenir possibles pour des volontés libres, dont les fins outrepassent tout conditionnement naturel.

Les Fondements de la métaphysique des mœurs *et la* Critique de la raison pratique *: la fondation de la morale*

L'analyse des mœurs doit faire la preuve que la raison exerce en l'homme un réel pouvoir et qu'elle constitue l'unique source de toute valeur morale. Cette preuve ne peut être établie que par un travail de fondation, destiné à mettre en lumière l'origine exacte de tous les concepts moraux. La fondation de la morale est d'abord exposée dans l'ouvrage le plus populaire de Kant, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) ; partant du concept de *volonté bonne*, tiré des jugements du sens commun, il s'élève aux principes purs de la philosophie morale : l'*impératif catégorique* et l'*autonomie* de la volonté. A cet itinéraire initiatique s'ajoute une visée programmatique de l'ensemble de la philosophie morale qui annonce le besoin d'une *Critique de la raison pratique* et celui d'une présentation méthodiquement ordonnée de l'ensemble des devoirs dans une *Métaphysique des mœurs* (1797). La deuxième Critique, en 1788, entreprend de donner un tour plus systématique et conceptuel à la fondation de la morale en utilisant un procédé synthétique : la philosophie y exerce sa véritable méthode, celle d'une construction *a priori* de concepts, administrant la preuve que la morale n'a pas besoin d'intuition pour être fondée en raison. Il ne s'agit plus alors de dégager l'essence de la moralité à partir de la conscience commune, mais de déduire directement de la raison pratique les principaux concepts moraux : la *liberté*, le *devoir*, et le *souverain bien*. Cette méthodologie critique confère à la moralité une autonomie conceptuelle qui garantit son indépendance à l'égard de toute référence naturaliste, substantialiste ou intuitiviste.

La volonté bonne est celle qui reconnaît dans le devoir l'unique origine possible de toute action morale : est vertueux l'individu qui peut choisir d'agir par pur respect pour le devoir. La moralité humaine tient tout entière dans le choix des maximes qui déterminent la valeur d'une action, ce qui conduit à caractériser d'une façon générale la morale kantienne comme une morale de l'intention. Cette qualification est justifiée à la condition de ne pas comprendre l'intention comme un mobile, une prédisposition subjective arbitraire ou encore un sentiment qui prend plaisir à faire plaisir. La conception critique se distingue d'une axiologie subjectiviste en ce qu'elle réclame une justification strictement conceptuelle, fondée dans la raison et non dans l'intuition, de l'opposition entre les faits et les valeurs.

Hume a précédé Kant dans la détermination de ce qui est proprement moral, à savoir l'opposition de la pratique à la théorie, du devoir-être à l'être. Mais la découverte humienne est empiriste et elle part du constat que la connaissance est par elle-même incapable de fournir des mobiles d'action. Les ressorts de l'agir humain ne peuvent être que des sentiments, propres à engendrer des incitations, à déterminer des préférences – répugnances ou adhésions suscitées par le spectacle des actions dans le monde – que la théorie est impuissante à provoquer. La morale est donc unique en son ordre, qui est celui de l'évaluation, subjective et affective en son origine. Cette version de la spécificité de la morale soustrait le domaine de l'action à la compétence de la raison et incite à cantonner la moralité dans une spontanéité affective infrarationnelle, orientation condamnée par Kant chez les philosophes populaires de son temps, enclins à obscurcir le concept du devoir par un subjectivisme sentimentaliste dépourvu de toute objectivité rationnelle. Il en résulte l'erreur la plus courante et la plus sujette à récidives : celle qui décrète l'impossibilité et l'inutilité de principes *a priori* dans la morale, ramenée à une évaluation vitale des besoins dont la mobilisation hédoniste du désir est l'ultime ressort.

Le tournant accompli par la philosophie kantienne de la volonté tient au renversement de cette conception intuitionniste de l'action, jugée pathologique, c'est-à-dire passive et réactionnelle. Le devoir doit être conçu de façon morale et non plus de façon pragmatique, comme une source d'obligation et non comme le résultat d'une évaluation. Dès lors que la conscience identifie son devoir dans la forme universelle d'une obligation objective, elle fait la preuve qu'il n'est pas inspiré par une impression sensible. La méthode métaphysique de la fondation des mœurs, méthode purement conceptuelle qui procède sans le secours de l'intuition et qui vaut au kantisme sa réputation d'abstraction, s'emploie à produire la formule du

devoir sans jamais la dériver d'une théorie des mobiles, autrement dit d'une connaissance anthropologique ou empirique de l'homme. Moralement compris, le devoir est la reconnaissance d'une contrainte qui s'impose indépendamment de toute autre sollicitation et antérieurement aux préférences des penchants, c'est-à-dire de manière *a priori*. Par le devoir, toute conscience expérimente que le pouvoir pratique de la raison s'exerce en l'homme comme un commandement qui ne provient d'aucune expérience morale antérieure, qu'elle soit d'origine sociale, religieuse ou psychologique. La classification des impératifs de l'action, dans la deuxième section des *Fondements*, identifie le caractère inconditionnel de ce commandement à sa validité *a priori* objective. Chacun reconnaît que le devoir moral ne peut être commandé que par une *loi*, et non par un attrait ou un but arbitraire. L'impératif catégorique exprime ainsi l'unique loi morale qui commande dans tout devoir, en lui donnant la forme législative qui convient à son caractère absolument originaire : toute maxime subjective de la volonté doit pouvoir être formulée comme une loi universelle objective de l'action. Si l'impératif ne commande que par sa forme, c'est qu'il permet à toute maxime, à tout projet individuel, de prouver son caractère originairement moral en s'énonçant comme une loi indépendante des circonstances et antérieure aux mobiles de la subjectivité sensible.

Le formalisme critique manifeste ainsi l'existence de lois objectives de la liberté identifiables dans les devoirs. Renonçant à mesurer la moralité à l'utilité, il cesse de faire de l'efficacité – ou des diverses manières d'influencer le comportement des hommes – le centre d'intérêt de la réflexion morale. Il existe d'autres justifications du devoir (d'autres impératifs), mais elles sont toutes pragmatiques en ce sens qu'elles font du respect du devoir une action utile (impératifs de l'habileté) ou une action désirable, en vue d'obtenir le bonheur (impératifs de la prudence). Dans tous ces cas, accomplir son devoir constitue une action intéressée, non une action libre. Pour échapper à la sujétion radicale entraînée par la logique de l'intérêt, la méthode de fondation de la morale reconnaît la nécessité de l'existence de la liberté. Parce qu'elle n'impose aux hommes, comme sujets, que des devoirs qu'ils peuvent se donner à eux-mêmes, comme législateurs, la morale définit l'usage objectif, autoprescriptif, de la liberté et elle donne accès à l'autonomie de la volonté en tant que concept objectif de la liberté personnelle (*Fondements*, sect. III).

La *Critique de la raison pratique* affronte plus particulièrement la difficulté de dériver directement l'autonomie de la liberté. Ne voulant pas réduire la liberté à une aptitude psychologique, elle se heurte à l'impossibilité théorique de la traiter comme une cause transcendante. Les limites de la connaissance, en effet, font de l'action de la liberté sur un être sensible un phénomène empiriquement incompréhensible. Ce qui ne signifie pas que la liberté est un concept vide, mais qu'elle est un concept problématique pour la catégorie déterministe de la causalité, dont elle outrepasse la signification naturelle. Une solution spécifiquement morale doit être apportée à l'antagonisme catégorial entre nécessité et liberté. C'est pourquoi la liberté est présentée comme une Idée, le sujet du devoir et l'unité d'un monde moral comme des réalités intelligibles. De telles représentations ont pu provoquer incompréhensions et objections en raison de l'apparence dogmatique qu'elles peuvent avoir sur le plan théorique. Mais comme il s'agit d'une fondation morale de la liberté, leur indépendance pratique seule est ici déterminante, sans que la Critique leur donne une quelconque assise intuitive et tombe dans l'illusion d'un savoir transcendant. Étant un concept entièrement issu de la raison pure, la liberté doit être comprise comme la propriété de la raison pratique elle-même, comme la propriété spécifique ou l'essence de tout être raisonnable en général. Ce concept est l'objet d'un malentendu que Kant s'est efforcé de dissiper : l'être raisonnable ne désigne pas un être doué de raison au sens d'une faculté naturelle utile, il est l'unique concept possible, moral, d'un être libre et dont la liberté « ne se révèle que dans les rapports moraux pratiques » (*Doctrine de la vertu*, I, § 3).

L'autonomie peut donc être comprise comme un approfondissement de la connaissance de soi humaine par la méthode métaphysique. Appréhender le devoir comme ce qui lie la volonté à une loi, et non à des objets, constitue un acte de nature intellectuelle par lequel l'homme le plus ordinaire se représente lui-même comme une intelligence ou comme un être intelligible. N'étant pas déterminé par son application à une réalité particulière, le concept d'être raisonnable n'inclut pas seulement les hommes, mais les êtres qui sont représentés comme des saints, ainsi que Dieu lui-même, et il désigne toutes les volontés dont l'unité, en tant qu'elle peut être exclusivement morale, définit *a priori* l'Idée d'un monde intelligible. Leur caractère intelligible ne doit pas être compris théoriquement, comme une conceptualisation faible ou incertaine, mais pratiquement, comme norme de jugement : toute volonté *doit* être moralement traitée comme source de l'intelligibilité et de la valeur objective des lois pratiques. C'est pourquoi la nature ne peut constituer, comme ensemble de forces, le schème intuitif de la signification des lois pratiques ; elle peut seulement, en tant qu'unité d'une législation formelle, fournir le *type* d'une communication intelligible des volontés (*CRpr.*, I, livre I, chap. II).

La méthode formelle ne vide pas de tout contenu humain le concept d'être raisonnable, elle le rend entièrement adéquat à la propriété spécifiquement humaine de l'homme, à savoir sa dignité, qui n'est conditionnée par aucune circonstance. Si

la dignité n'était que pragmatiquement comprise, elle ne s'élèverait pas au-dessus du plus grand bien empiriquement concevable, à savoir l'utilité que chacun peut donner à sa vie pour le plus grand bien de tous les autres. Cette conception utilitariste ne suffirait pas à qualifier de manière inconditionnelle – Kant dit parfois « sublime » – la valeur intrinsèque de l'humanité en tout homme, la dignité ne pouvant être octroyée par Dieu lui-même puisque la loi morale qui est en chacun le constitue sans conditions comme un objet du respect divin.

La Métaphysique des mœurs *: le droit et l'éthique*

À la partie proprement critique de l'œuvre (au travail de fondation), succède la partie doctrinale, constituée par l'application des principes moraux à la réalité des mœurs. La *Métaphysique des mœurs* est le titre de l'ensemble de cet exposé doctrinal subdivisé en deux parties, la *Doctrine du droit* et la *Doctrine de la vertu.* Kant y applique l'unique critère de scientificité philosophique : la systématicité. Les devoirs ne sont pas répertoriés selon un classement empirique, car l'observation ne pourrait indiquer que la manière (historique) dont les lois sont appliquées, et non la manière (pratique) dont les lois doivent être appliquées. Dans la terminologie kantienne, les mœurs ne sont rien d'autre que l'ensemble des devoirs ou l'ensemble des représentations pratiques que l'on doit avoir des sources de l'obligation : de la propriété, des contrats et de la citoyenneté – quand il s'agit de droit –, de soi-même et d'autrui – quand il s'agit de vertu. L'application doctrinale prolonge la méthodologie métaphysique et ne sert pas à indiquer, ce qui sera l'objet propre d'une *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), les circonstances favorables ou défavorables à l'application de la loi ; elle n'est pas une application pragmatique, mais morale, de l'impératif catégorique.

Toutes les lois susceptibles de régler les mœurs sont des lois de la liberté qui représentent la manière dont chaque usage de la liberté doit être déterminé par la raison. Or l'exercice de la liberté peut être soit extérieur, quand il s'agit des relations que les hommes ont entre eux *(Doctrine du droit),* soit intérieur, quand il s'agit de la relation intime de tout individu avec lui-même dans l'exercice d'une contrainte personnelle sur ses penchants *(Doctrine de la vertu).* Ces deux usages de la liberté délimitent ainsi deux types de législations pratiques, la législation juridique (centrée sur la justice des lois) et la législation éthique (centrée sur la valeur des personnes). D'autres caractères systématiques contribuent encore à distinguer les devoirs de droit des devoirs de vertu : le droit concerne la forme des actions, tandis que la vertu en commande les fins ; les obligations contenues dans le droit sont dites parfaites (ou strictes), celles qui concernent la vertu imparfaites (ou larges) en ce qu'elles commandent le but sans en commander les moyens. L'obligation de rendre son dû à un créancier, devoir de droit, est complète parce qu'elle impose l'action elle-même comme moyen d'accomplir son devoir ; en revanche, le respect d'autrui, devoir de vertu, est, quoique entièrement fondé par sa fin, incomplet quant aux manières, qui peuvent être diverses, de s'en faire une obligation.

La distinction réputée la plus problématique pour le statut du droit est celle qui oppose le droit à l'éthique en retirant la légalité de la sphère de la moralité. La conformité extérieure de l'action au devoir suffit à définir la légalité juridique, tandis que la vertu fait du devoir le mobile intérieur de la décision morale. L'opposition met en évidence la spécificité du droit : la contrainte peut décider chacun à exécuter ce qu'il n'a pas envie de faire, ce dont il ne fait pas sa maxime. La légalité définit ainsi les règles d'un usage égal pour tous de la contrainte, et la simple conformité de l'action à la loi juridique suffit à définir un devoir parfait, qui peut être extérieurement exécuté sans l'appui d'aucune intention vertueuse. Mais si le droit se caractérisait exclusivement par l'emploi de la violence légale, il ne désignerait plus qu'un phénomène historique contingent, l'emploi de la force variant au gré des formes de gouvernements. Dans cette version historiciste, la réalisation du droit se passe de la morale comprise comme législation intérieure d'une volonté libre.

Comme le propos d'une *Métaphysique des mœurs* n'est pas de déclarer le droit étranger à l'intelligibilité pratique, il importe de souligner que la spécificité du droit est exigée par la morale elle-même en vue de qualifier et de préserver la nature respective des prescriptions collectives et des prescriptions individuelles. Les limitations imposées par la *Typique du jugement pratique* s'appliquent, et le droit ne retient que la forme, non les contenus d'une législation extérieure qui pourrait être celle d'une nature. Il est contraire au concept moral de liberté de traiter l'obligation juridique comme une finalité vertueuse : on ne saurait contraindre un individu à éprouver certains sentiments ou à se rendre heureux contre son gré ; si l'on peut exiger d'un père qu'il nourrisse ses enfants, on ne saurait imposer la vie familiale comme une preuve extérieure de vertu. La distinction entre légalité et moralité prend ainsi une signification moralement décisive dans la philosophie politique kantienne : c'est un trait essentiel de la politique moderne que de ne pas assigner au droit le but de rendre les hommes vertueux (*Religion*, III, sect. I, § II).

Bien que l'exercice de la contrainte caractérise le droit, il ne peut se justifier d'une façon uniquement empirique et politique. Kant s'en est expliqué dans le *Projet de paix perpétuelle* (1795) en prenant le contre-pied des thèses de Garve, philosophe populaire de son temps. Etablissant une distinction entre les devoirs de conscience (moralité)

et les devoirs de justice (légalité), Garve en conclut qu'on ne saurait exiger des souverains toute la rigueur morale qu'imposent les devoirs de conscience, sauf à entraver leur pouvoir national et international d'action. L'écrit sur la paix rejette cette dualité pragmatique entre le droit et la morale qui revient à asservir le droit à la politique. Pour en corriger les effets despotiques, il donne à la morale son sens le plus large, qui désigne l'ensemble des mœurs réglées par des obligations et inclut le droit et l'éthique comme ses deux branches constitutives (*Appendice*, II).

Dans la mesure où la morale désigne, objectivement, toute obligation fondée dans la raison pratique et, subjectivement, ce qui est voulu par devoir, la terminologie kantienne module ses distinctions selon le double registre de la fondation et de l'application de ses principes. Que le droit et l'éthique ne soient jamais confondus est essentiel à leur application respective. Croire que les droits des hommes se concèdent par bienveillance ou par sympathie, ou qu'ils se mesurent aux qualités données par la nature aux individus, revient à les affaiblir juridiquement : ils doivent s'appliquer, selon la légalité, par limitation de l'action d'autrui, tandis que la vertu demeure libre de s'imposer envers autrui plus d'obligations que le droit n'en exige. Toutefois, les devoirs de droit sont dits indirectement éthiques en vertu de leur fondation pratique pure, dont ils retirent une valeur objective absolue et qui confère aux droits de l'homme, en particulier, « un caractère sacré », inconditionnel (*Doctrine de la vertu*, introd., IX). Si la *Doctrine du droit* use de la méthode métaphysique, c'est en vue de traiter pratiquement, comme des devoirs, les obligations juridiques assorties de contrainte. Elle les fait dériver d'une pure volonté, qui n'est pas une volonté personnelle de vertu, mais une volonté générale, dont elle fait la source intelligible, originaire, de toute loi qui peut s'imposer comme juste en prenant la forme obligatoire d'un impératif catégorique de la coexistence possible.

La Doctrine du droit *et les* Opuscules sur l'histoire *: morale et politique*

Si la légalité circonscrit la spécificité du droit, c'est que celui-ci est de nature entièrement relationnelle. Selon le *Droit privé*, les individus, considérés indépendamment des liens civils ou politiques, s'associent volontairement par des contrats ; à l'intérieur du *Droit public*, le *Droit politique* garantit leurs droits naturels à la propriété, la liberté et l'égalité par une relation de subordination commune aux lois générales imposées par l'Etat, tandis que le *Droit des gens* et le *Droit cosmopolitique* font de la paix, ou bien de la guerre, une situation entièrement dépendante de la nature des relations internationales.

Pour le juriste, la science du droit est la connaissance empirique des lois positives. Cette définition, qui le cantonne professionnellement dans la défense des intérêts de l'État, n'attribue à la législation que l'origine historique d'une volonté empiriquement dominante. À cette théorisation technique, qui subordonne le droit au fait et aux mobiles de la puissance (possessivité individuelle dans les rapports privés, inégalités entre nations et faits de guerre dans les relations politiques), la *Doctrine du droit* oppose une conception rationnelle pratique, une science pure du droit. Sa méthodologie constructiviste ne retient que la forme des relations juridiques, de simples rapports externes entre des libertés affranchies de la facticité des contenus. Ce traitement transcendantal, qui inspire la méthode utilisée par J. Rawls dans « le voile d'ignorance » (*Théorie de la justice*, I, chap. 3, § 24), a pour but d'isoler l'origine pure du besoin de droit : les volontés réclament de purs principes pratiques universels de liaison, incommensurables aux liens simplement anthropologiques qui les assujettissent à la nature. Dans la mesure où la *Doctrine du droit* les fait dériver de principes *a priori* impératifs, les lois ne tirent leur force obligatoire que de leur intelligibilité pratique. De sorte que le droit naturel *(Naturrecht)*, compris en un sens normatif et non naturaliste, ne désigne rien d'autre que l'autonomie pratique du pur concept de droit, ou son universalité *a priori* exigible. Dans le *Droit privé*, la notion de « propriété intelligible » désigne ainsi la nature essentiellement intellectuelle de la propriété, qui la qualifie juridiquement comme source de liens volontaires. Tous les biens à acquérir, y compris les prestations d'autrui, sont créateurs de liens entre des volontés qui ne sont pas soumises à l'autorité des choses. Dans le *Droit politique*, la conception du contrat social n'est pas historique (elle se bornerait à justifier un état de fait), mais purement conceptuelle. Le contrat est l'Idée d'une volonté générale qui sert de modèle pratique, ou de norme, à la manière dont un État doit être institué, se gouverner et faire respecter les lois. Au niveau national, la volonté générale doit être représentée comme étant celle du peuple, au niveau international, elle doit fournir le modèle d'une volonté fédérative des peuples en vue d'une paix mondiale possible. Le bien public d'un État, comme le bien international public qu'est la paix, ne sont jamais pensés de façon pragmatique (comme produits de la prudence ou du calcul politique) mais toujours de façon transcendantale (comme principes de l'application des règles).

Kant vit à l'époque des révolutions libérales, il a approuvé et défendu les buts de la Révolution française, mais sans jamais reconnaître la légitimité des méthodes révolutionnaires. La rébellion est contraire au droit dans la mesure où son but est de détruire l'État, institution jugée nécessaire à la réalisation du droit. L'impératif d'une réalisation politique du droit, correspondant au dépassement du *Droit privé* dans le *Droit public*, ne signifie pas, ainsi que l'influence, directe ou indirecte, de l'interprétation de Kelsen porte à le

croire, que le kantisme procure aux thèses du positivisme juridique une fondation légitime, car ses raisons ne sont pas pragmatiques (justifiées par le succès et l'efficacité), mais pratiques : c'est dans l'État que le droit peut être l'objet d'une volonté publique de justice. Au lieu de se réaliser sur un mode naturaliste, celui d'une réciprocité indéfinie des rapports de force, il devient l'expression d'une volonté collective de vivre sous des lois valables pour tous et de mettre la loi au-dessus des règlements de compte. L'État doit donc être voulu comme le moyen de donner aux droits des hommes une réalité publique reconnaissable et exigible.

Bien qu'il n'approuve pas le droit de résister au souverain (le principe de la désobéissance civile), Kant ne fait pas de la raison d'État l'essence de la politique. S'il juge que la question la plus difficile à résoudre pour l'histoire humaine est celle d'une réalisation parfaite du droit (*Idée d'une histoire universelle*, prop. 6), c'est qu'elle pose le problème crucial des rapports entre la politique et la morale. Le *Projet de paix perpétuelle* examine les conditions d'une réalisation politico-historique d'une doctrine du droit en lui donnant une formulation qui peut passer pour un paradoxe : le moralisme politique est le principal obstacle à la réalisation d'une politique morale (*Appendice*, I). Le moralisme est une perversion de la morale au nom de la raison d'État. En faisant de la vertu l'alibi de l'accroissement du pouvoir, il exalte une politique de puissance qui suspend les progrès du droit. La tentation en est suffisamment répandue pour qualifier tout despotisme, qu'il provienne de la monarchie, du clergé ou du terrorisme révolutionnaire. Une politique authentiquement morale s'interdit de perfectionner les hommes malgré eux et de prétendre réaliser politiquement un règne moral des fins. Moraliser la politique, ce n'est pas l'identifier à l'éthique en assimilant la moralité à un bien politique, mais comprendre la morale exclusivement comme une doctrine pratique du droit, qui subordonne l'exercice du pouvoir à des principes publics universalisables ; c'est engager la politique dans la voie des réformes, qui préserve l'État des révolutions et des contre-révolutions, en donnant au despotisme lui-même les moyens d'une évolution vers une forme républicaine de gouvernement.

Le kantisme ne sépare pas le droit d'une pensée mondialiste de l'histoire humaine. C'est pourquoi l'évolution du droit politique interne doit préparer l'accès à une réglementation internationale des conflits que la *Doctrine du droit* expose normativement dans le *Droit des gens* et le *Droit cosmopolitique* et que les écrits politiques associent à la marche de l'histoire. Outre le *Projet de paix perpétuelle*, l'opuscule *Sur le lieu commun...* (1793) et le *Conflit des facultés* (1798) associent la réalisation politique du droit à la finalité supérieure d'un devenir historico-moral ouvert de l'espèce humaine. Le problème moral de l'État peut être surmonté par l'internationalisation des rapports de droit. Les États devront se résoudre à quitter leur état de nature, qui est celui de la guerre perpétuelle, pour entrer dans une situation juridique fédérative dont la paix mondiale constitue le principe rationnel. La théorie de l'histoire attend de la réalisation du droit par l'alliance des États la promotion d'un humanisme cosmopolitique destiné à combattre l'historicisme catastrophiste des politiques despotiques. Refusant les positions machiavéliennes qui font de la méchanceté des hommes la maxime *a priori* de tout gouvernement adroit, elle fait de la perfectibilité humaine le principe qui préserve la politique du perfectionnisme fanatique aussi bien que du scepticisme calculé.

La Doctrine de la vertu *: la téléologie morale*

Alors que le droit impose une action déterminée (payer ses dettes), la vertu oblige à vouloir une fin (devenir généreux). Son indépendance à l'égard du droit tient au fait que nul homme ne peut imposer à un autre le devoir d'être vertueux. La classification des devoirs de vertu respecte ainsi le principe de l'autonomie de la personnalité : les devoirs envers soi (respect de soi en tant qu'être physique, intellectuel et moral) et les devoirs envers autrui (amour de la valeur humaine, respect de la dignité des hommes) ne s'appliqueront que si chaque individu en fait un mobile volontaire de sa conduite.

L'imperfection ou l'incomplétude des devoirs de vertu est essentielle à la moralité de l'intention. Si l'éthique commandait l'action elle-même, il ne resterait à la vertu qu'à se conformer formellement, extérieurement ou hypocritement au devoir. Ses devoirs sont larges, parce qu'ils ne commandent pas l'action, mais l'intention de l'agent, et qu'ils s'enracinent directement dans l'usage personnel de la liberté. De là découle la force, mais aussi la fragilité de la vertu. Elle est force parce qu'elle ne peut jamais devenir une habitude, l'intention s'imposant uniquement comme un commencement toujours à recommencer ; elle est fragile car sa réalisation, n'étant commandée que comme un but, suscite des conflits d'interprétation sur le degré et l'étendue de son application, et chaque devoir s'accompagne d'une casuistique.

En tant que doctrine des mobiles de l'action humaine, l'éthique est la mise en application de la signification subjective, strictement intentionnelle, de la morale. Elle est chargée d'accomplir, sur le plan de l'effort personnel, la finalité même de la doctrine : substituer aux mobiles naturels de la volonté des raisons d'agir qui soient purement morales. C'est pourquoi la vertu est décrite comme effort, courage et tension : elle doit opposer ses fins à d'autres fins, qui sont les fins du sentiment. Les prescriptions éthiques exposées dans la *Doctrine de la vertu* correspondent à des buts que la morale classique pouvait attribuer à la nature (viser la perfection personnelle, dans le cas des devoirs envers soi) ou qu'une morale utilitariste et intuitionniste

attribuerait au sentiment (travailler au bonheur d'autrui, dans le cas des devoirs envers autrui). Les vertus doivent faire la preuve que les sentiments, comme la bienveillance et la sympathie – qui rappellent les thèses de Hume et de Smith – ou l'amour – qui évoque la morale chrétienne –, doivent être identifiés à des devoirs. L'importance accordée au respect ne fait que développer ce que Kant avait déjà posé dans les *Fondements* : il constitue l'unique sentiment moral, engendré par la loi et non suscité par le désir. La même conception du rapport entre la sensibilité et la moralité (la moralité étant source et non résultat du sentiment) fait l'originalité de la *Doctrine de la vertu* en tant que théorie des mobiles de l'action : il faut prouver que la loi morale elle-même peut agir en chacun comme un mobile ; c'est pourquoi les devoirs de vertu s'imposent comme des fins et constituent une téléologie morale.

Le concept de fin n'est pas circonstanciellement introduit par la doctrine ; la *Critique de la raison pratique* en a assuré la fondation dans sa théorie du souverain bien. L'erreur des thèses classiques était de comprendre le souverain bien comme un objet, et non pas comme une fin. Aussi l'accord de la vertu et du bonheur, ou la réunion des deux principales finalités humaines, n'a-t-il été conçu que comme un état de satisfaction physiquement expérimentable dont la morale est soit l'instrument (chez Épicure), soit le mobile (chez les Stoïciens). Dans les deux cas, ce n'est pas la morale, mais la vie empirique qui constitue la fin suprême de l'action. Dans la conception critique, il s'agit de renverser ce rapport, et de comprendre la vie par sa finalité morale, qui en fait la valeur intrinsèque et même la raison d'être. Ce traitement téléologique de la dimension métaphysique de l'existence ne fait que corroborer le concept d'une raison pratique par elle seule : le sujet moral est celui dans lequel la raison se veut elle-même ou se prend elle-même pour fin. La conception critique du souverain bien, qui en fait le but complet de la vie moralement conduite, s'énonce fort simplement : la vertu doit produire le bonheur comme une conséquence méritée, et non comme un effet matériel ; il n'est donc pas de plus grand mérite que de se rendre « digne du bonheur ». Cette formulation, mièvre en apparence, contient une transformation éthique du rapport à la vie sensible, obtenue par la représentation téléologique du devoir. Vouloir le souverain bien comme une fin, c'est vouloir que les sentiments (la nature en chacun) puissent devenir un effet du mérite (de la loi morale en chacun), c'est donc vouloir que la nature elle-même puisse s'associer à la morale et apparaître comme un effet possible d'une causalité pratique. La *Doctrine de la vertu* attribue à l'éthique cette tâche qui consiste à traiter téléologiquement la vie en en faisant un facteur de la morale humaine : le perfectionnement ou la culture de soi, principe de tous les devoirs envers soi-même, confère à l'existence plus de valeur qu'elle n'en a reçu de la nature ; l'effort consacré au bonheur d'autrui, principe de tous les devoirs envers les autres, assigne à son existence une finalité incommensurable à son utilité. Dans tous les cas, la vie n'est objet de devoirs que relativement à sa destination morale.

Le rigorisme kantien a acquis une réputation presque légendaire qui sert trop souvent à signifier une sorte d'aversion puritaine à l'égard de la partie affective de la nature humaine. C'est oublier que la *Doctrine de la vertu* refuse le *purisme* (I, livre I, sect. I, § 7), le mépris de soi, la pratique morbide de l'ascèse qui ne servent qu'à rendre le devoir haïssable. La rigueur de la méthode critique, ayant la liberté pour principe, combat aussi les illusions eudémonistes, tout particulièrement la dépendance engendrée par l'imaginaire d'une félicité naturelle. À défaut de procurer le bonheur aux hommes, parce qu'il leur faudrait une science intégrale du réel, qu'ils n'ont pas, les moralistes spéculent sur leurs attentes affectives, dont ils font un mobile mécanique de perfectionnement. La théologie dogmatique joue sur le registre de la crainte pour asseoir l'espérance de récompenses ultérieures. L'empirisme moral lui oppose les mobiles de l'émancipation humaine, mais en faisant de l'appétit du plaisir non seulement le moyen, mais la fin d'une morale du sentiment. Il ne transforme pas le mécanisme psychologique de la production du bien, il le rend simplement plus attrayant. C'est pourquoi la *Doctrine de la vertu* fait du respect le modèle unique des sentiments vertueux. Son origine, en effet, n'est pas pathologique, ce qui signifie qu'il ne se prête à aucun conditionnement affectif des individus. Il fait l'épreuve de la neutralité, de l'abstention des passions lorsque la dignité et l'éminence d'une valeur s'imposent à la sensibilité en la délivrant de toute concupiscence. Le respect, comme la bienveillance ou l'amour *éthiques*, ne retient de la sensibilité qu'une réceptivité disposée à accueillir en soi les fins d'autrui et à cultiver pour soi les fins de l'humanité comme une destination supra-individuelle.

Morale, religion et anthropologie

Le sens exclusivement téléologique de la vertu inclut dans la morale la finitude de l'intention, que la philosophie de la religion a définie comme mal radical, tentation irrépressible d'une transfiguration mensongère du devoir en mobile de satisfaction. Une intention intégralement pure serait une volonté sainte que l'homme ne peut se proposer que comme un idéal, et la vertu simplement humaine ne sera jamais que la volonté de devenir une intention parfaite, une volonté imparfaite de perfection, source finie d'un progrès indéfini.

Cette infinitude éthique a pu être interprétée comme le signe d'un inachèvement – dans l'idéalisme allemand – ou d'une insuffisance du système critique : Schopenhauer et Nietzsche ont vu dans la

morale kantienne une théologie masquée, tandis que le heideggerianisme en dénonce plutôt l'anthropologisme, pourvoyeur de valeurs simplement subjectives. La fin du XXe s. tend à y retrouver les fondements d'une éthique libérale qui fait des choix éthiques les objets légitimes d'une discussion publique et d'une communication universalisable. D'une façon très générale, le devoir-être, faisant du progrès une condition de possibilité de l'expérience, qui pense l'existence à l'échelle de toute l'expérience moralement concevable, s'est imposé à la postérité comme le principe caractéristique, mais problématique, du rapport de l'homme moderne à son monde. Parce qu'elle veut s'affranchir de l'ontologisme anachronique de la théologie dogmatique, la morale poursuit-elle, dans le domaine de l'action, l'œuvre de désacralisation et de laïcisation amorcée par la rationalité scientifique, faisant de l'anthropologie le terrain d'élection de la philosophie ? N'élabore-t-elle, au contraire, parce qu'elle ne confond pas l'illusion dogmatique et la foi et qu'elle récuse les orientations matérialistes, pragmatiques et techniques des Lumières, une pensée renouvelée de la foi et de l'espérance, faisant surgir des ruines de la théologie dogmatique les ressources morales d'une théologie philosophique ?

La conclusion générale de la *Doctrine de la vertu* est que la religion, en tant que culte institué, n'appartient pas à la philosophie morale, conclusion qui s'applique aussi à *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793) : le christianisme étant une doctrine historique des devoirs envers Dieu, la philosophie peut constater qu'il ne contredit pas l'éthique, mais elle n'identifie pas cet examen critique à la fondation d'une doctrine de la religion pure. L'éthique, en effet, ne saurait traiter les devoirs envers Dieu que comme une catégorie des devoirs de l'homme envers l'homme. En d'autres termes, la philosophie ne peut justifier une religion, mais seulement en comprendre la signification morale.

Correspondant à l'usage entièrement pur, ou entièrement désinstrumentalisé de la raison, la morale n'est au service d'aucune doctrine particulière, sauf à se réduire à une discipline pratique technique. C'est pourquoi la téléologie est seule en mesure de donner un sens objectivement pratique à la foi religieuse dans l'immortalité aussi bien qu'à l'espérance anthropologique d'un progrès des mœurs dès lors que l'Idée d'une humanité parfaitement accomplie constitue une finalité créatrice d'obligations à l'égard des hommes eux-mêmes. Parce que tout bien en ce monde dépend de la valeur morale que les hommes se donnent à eux-mêmes, un monde meilleur doit être possible, et l'intentionnalité morale, illimitée dans l'espace et dans le temps, donne à l'humanité une ouverture sur une tâche infinie.

Sur le terrain de la religion, l'immortalité de l'âme cesse d'être un dogme théorique destiné à provoquer extérieurement la foi, pour devenir un postulat pratique synonyme de l'immutabilité de l'intention morale. En concevant les devoirs comme des commandements divins, la religion les comprend elle-même comme des mobiles moraux, subjectivement objectifs. La représentation d'un juge suprême de l'action exprime la valeur supra-empirique de l'intention, source d'un assentiment universel non limité dans le temps, symbolisé par l'idée d'un Royaume des fins. Sur le plan de l'histoire, l'immortalité reçoit une signification anthropologique immanente. L'immortalité potentielle de l'espèce humaine signifie que toute vie individuelle préfigure l'existence des autres, des générations à venir. La civilisation ne peut être comprise comme un progrès que du point de vue de la destination morale de l'espèce, inachevée dans l'œuvre individuelle. Évitant les pièges des théories naturalistes de la nature humaine, racialement et politiquement ambiguës, cette conception téléologique enjoint de traiter le genre humain comme une finalité en devenir, source de devoirs qui s'imposent aux droits des hommes eux-mêmes et par lesquels chaque génération est tenue à la responsabilité par sa propre postérité, dans le domaine du droit, de la politique et de l'éducation. Elle alimente un idéalisme anthropologique ouvert aux perspectives d'une citoyenneté mondiale, sans jamais assigner à cette finalité une fonction constitutive (qui donnerait lieu à un chimérisme absurde ou autoritaire), mais régulatrice : l'idée de « citoyen du monde » préfigure un développement culturel transpolitique de la morale, dans lequel la légalité juridique s'intègre à la dynamique de l'histoire comme route morale future.

● *Gesammelte Schriften*, Berlin, Akademie-Textausgabe, de Gruyter & Co., depuis 1902. — *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1980.

► **Interprètes de Kant :** ALLISON H., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Univ. Press, 1990. — ALQUIÉ F., *La Critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968. — AUBENQUE P., *La Prudence chez Kant*, in *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1986. — CARNOIS B., *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Le Seuil, 1973. — CASTILLO M., *Emmanuel Kant, Histoire et politique*, trad. G. Leroy, Paris, Vrin, 1999. — COHEN H., *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, 1910. — DELBOS V., *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969. — GOYARD-FABRE S., *Kant et le problème du droit*, Paris, Vrin, 1975. — GUYER P. éd., *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Univ. Press, 1992. — HABERMAS J., *Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral (Kant)*, in *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Berlin, 1962. — HERMANN B., *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, Univ. Press, 1991. — HÖFFE O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Fribourg, Castella, 1985. — KRÜGER G., *Critique et morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961. — LEQUAN M., *La Philosophie morale de Kant*, Paris, Le Seuil, 2001. — MALHERBE M., *Kant ou Hume*, Paris, Vrin, 1980. — O'NEIL O., *Constructions of Reason : Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Univ. Press, 1989. — PHILONENKO A., *E. Kant, Doctrine*

du droit, introd., Paris, Vrin, 1971 ; *E. Kant, Doctrine de la vertu*, introd., Paris, Vrin, 1968. — RICŒUR P., « La Liberté selon l'espérance », in *Le Conflit des interprétations*, V, Paris, Le Seuil, 1969. — WOOD A. W., *Self and Nature in Kant' Philosophy*, Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1984.
Autres auteurs : CASSIRER E. & HEIDEGGER M., *Débat sur le kantisme et la philosophie. Entretiens de Davos 1929* (et autres textes de 1929-1931), prés. P. Aubenque, J.-M. Fataud & P. Quillet, Paris, Beauchesne, 1972. — FICHTE J. G., *Machiavel*, Paris, Payot, 1981. — HABERMAS J., *De l'éthique de la discussion*, Paris, Le Cerf, 1992. — HUME D., *Traité de la nature humaine*, t. II, liv. III, Paris, Aubier, 1973. — JONAS H., *Le Principe responsabilité*, Paris, Le Cerf, 1990. — KELSEN H., *Théorie pure du droit*, Neufchâtel, La Baconnière, 1953 ; *La Démocratie*, Paris, Sirey, 1932. — RAWLS J., *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.

Monique CASTILLO

→ *Autonomie ; Autonomie de la personne ; Déontologisme ; Dignité ; Éthique ; Impartialité ; Loi ; Pratique ; Respect ; Sens moral.*

KIERKEGAARD Søren, 1813-1855

L'éthique chez Kierkegaard n'est pas un *moment* de l'existence, mais confrontation avec l'esthétique et le religieux. Comprendre les fort nombreuses descriptions éthiques et éthiques-religieuses de Kierkegaard requiert non la supposition d'une structure préreligieuse ou préethique, mais connaissance et intérêt pour l'unité de l'homme plongé dans le temps, visée unique d'un discours multiple, mais philosophiquement très systématique, dont le cas grammatical en droit primordial est le vocatif.

Une tâche individuelle

Le début de la deuxième section du *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* (1848, publ. posthume) définit la tactique de communication vis-à-vis d'un public vivant dans l'illusion d'être « chrétien dans la chrétienté » comme nécessairement « imprégnée de réflexion » (*SV*[3], 18, 103 ; *OC*, 16, 27). Rien ne peut être fait pour convaincre autrui, sinon « l'obliger à être attentif », avec le religieux *in mente* (telle la retenue d'une addition dont il s'agit d'empêcher l'oubli). Cette considération éclaire la problématique kierkegaardienne de la morale, dont on aurait tort de croire, avec trop de manuels scolaires, qu'elle repose sur la transposition d'une expérience de la culpabilité ou de la rupture de fiançailles. Le propre vécu de Søren Kierkegaard ne fut que l'occasion, peut-être extraordinaire, de restituer à la philosophie à la fois son pouvoir natif de parler à *tout* homme et ses possibilités concrètes d'expression. Marqué par la sévère histoire de sa famille, il passe son examen de théologie en 1840, soutient le 16 juillet 1841 sa thèse sur *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, et rompt le 25 octobre 1841 des fiançailles engagées entretemps, avant de se rendre à Berlin pour suivre le cours de Schelling. Sa vie (connue par ses propres écrits et indissociable de la vive attention accordée à ses contemporains) se confond alors avec la rédaction de son œuvre, y compris en ce que celle-ci a de *situé*, jusqu'à la polémique finale qu'exprime la suite d'opuscules de *L'Instant*. De 1841 à la fin, une série très abondante d'écrits, souvent publiés sous pseudonymes, s'ordonne à la perspective de faire voir dans l'Idée le lieu effectif d'une transformation de soi, au lieu de statuer spéculativement de l'Idée aux principes (X-1 A 580, 1849).

L'universel éthique, notamment, ne peut être le « général » *(det Almene)* – c'est-à-dire pensée de *ce qui vaut* communément –, mais se montre quand *celui à qui il est parlé* devient « den Enkelte ». Cette catégorie, diversement restituée en français, en fonction d'analyses philosophiques différentes et justifiées (nous retenons ici la traduction d'André Clair, « le Singulier »), désigne ce qu'est quelqu'un quand il se rapporte bien à l'universel du devoir, mais accomplit celui-ci en sa compréhension *concrète*. La vérité de la réalisation morale repose sur un devenir en *caractère*, c'est-à-dire en une puissance de « primitivité » *(Oprindelighed)*, ou aptitude au rapport actif à soi-même, que Kierkegaard louait particulièrement chez Descartes, et par laquelle sont gagnés ainsi en même temps l'unité de son être et l'infini dans son être (X-4 A 571, 1852), car il se connaît « esprit infini existant » (« existerende uendelig Aand », *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, 1846, *SV*[3], 9, 71 ; *OC*, 10, 77). Il n'est pas fait d'économie de l'*appropriation* propre du caractère éthique en se rapportant d'emblée à un système social de valeurs : le processus de subjectivation éthique ne trouve pas du tout son assise dans ce que le *Post-scriptum* appelle « la subjectivité objective » (*SV*[3], 9, 32 ; *OC*, 10, 30).

Kierkegaard développe toute sa pensée à l'opposé des usages de l'éloquence morale et religieuse, qui prétendent mortifier l'homme, car l'éloquence n'est, en dehors du théâtre où elle a son lieu, qu'une manière de falsifier la communication par un discours attirant directement sur soi l'intérêt dû à l'être de la vérité qu'on prétend communiquer. La première exigence kierkegaardienne de l'éthique touche donc à la « réduplication », qui se réalise chez l'existant qui est comme il dit qu'il est : « De tous les péchés brillants les vertus affectées sont les pires » (VI A 27, 1845). Kierkegaard se souvient que Poul Martin Møller, auquel *Le Concept d'angoisse* (1844), rédigé sous le pseudonyme de Vigilius Haufniensis, est dédié, avait su déjà déceler cela, dans des *Préliminaires à une étude sur l'affectation*. Certes la transparence n'est pas elle-même l'éthique, et *La Maladie à la mort* (1849) nous apprendra comment elle définit la foi, mais l'éthique est *respect* de la transparence (X-4 A 176, 1851). Ce qui importe préalablement est de se rap-

porter à cette exigence en se rapportant à soi-même, « intense concrétion » (X-2 A 235, 1849), pour ne rien céder à l'illusion de tenir la réconciliation de l'infini et du fini dans le simple devoir. Question primordiale d'ordre : tout devoir est privé de sens si l'éthique n'est pas d'abord et « vue de vie » *(Livs-Anskuelse)* et mouvement d'un agir propre ; l'homme éthique ne promeut pas de *valeurs* morales, car la seule question est que soit engendré ce que les philosophes *disent* de la morale (IV B 17, 1842 ou 1843). Voilà, inversement, le philosophe requis par le courage (III A 213, 1840-1842). S'il s'agit bien pour le Singulier, comme selon la seconde formule de l'Impératif catégorique chez Kant, de réaliser l'humanité en soi-même, l'humanité ne peut être Idée, même d'une qualité, mais seulement qualité en acte. Il n'y va pas là d'une surenchère vis-à-vis de l'effectivité, mais d'un changement d'orientation problématique : l'objectif éthique, déterminé par l'idée, ne donne pas la manière de l'agir, une « place pour le pauvre exister et manière d'agir éthiques » (X-2 A 149, 1849). La réduplication éthique travaille contre l'agitation, soutenue par le langage esthétique de la philosophie lors même qu'elle se dit chrétienne, et contre la propension à délayer le temps dans une éternité fallacieuse, mouvement que Kierkegaard a décrit sous plusieurs angles, qu'il a analysé comme un fruit possible de ce que la traduction Tisseau du *Discours sur la pureté du cœur* (première partie de *Discours édifiants à divers points de vue*, 1847) nomme le *partage (Tvesindethed)*, et qui est aussi le caractère de l'inconstant.

La loi obéie de manière éthique

Le passage à une « sphère supérieure », selon l'expression de Fichte, trouvant à l'intérieur de la réflexion l'acte de fondement d'une présence à soi du Moi, oriente dans la voie d'une réalisation ; cette réalisation tombe cependant en elle-même. L'abstraction est inévitable, car l'autonomie, dans la philosophie pure, mêle des incompatibles, l'impatience et l'absolu. L'acosmisme de Fichte apparaît en effet au *Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* (1841) comme expression d'un infini *négatif* « sans contenu autre que soi » (*SV*[3], 1, 286 ; *OC*, 2, 247), et face auquel les efforts *(Stræen)* moraux ne peuvent signifier qu'efforts *vers* un *pur* devoir. Le pouvoir qu'a l'homme de *vouloir* est en effet la *source* subjective de l'éthique, mais non son fondement ultime (II A 671, 1837). La thèse kierkegaardienne d'un rapport de contrainte effective nécessaire entre le sujet existant et la loi du devoir, exprimée par exemple dans le papier X-2 A 396 (1850), a en effet d'abord pour signification de reprendre, sous une catégorie nouvelle, la problématique du « fait de la raison » telle qu'elle est comprise après Kant : dans l'immanence il ne saurait y avoir de genre commun entre le Singulier et l'être-de-la-loi, car pour le Singulier même, rien ne saurait trouver *valeur de loi* qui n'ait *valeur de tâche* ; il lui est dit : ton salut dépend de toi, voilà *comment* se pose la loi (X-2 A 239, 1849). Or la perspective d'une dialectique de la médiation suppose une matière commune entre les éléments, et donne à l'existence de la loi, sous cet angle, un statut énigmatique. La conscience singulière redoublée n'est cependant pas *indifférente* à la qualité qu'introduit en elle son propre rapport à la loi sous l'angle de l'éternité. Si la loi n'est pas *objet* pour la conscience *pure*, comme il est déjà montré par Kant, c'est bien qu'être concrètement conscience éthique est une *qualité* (qui seule permet de la comprendre comme une conscience engagée dans une *relation* primitive à la loi), la qualité d'*autorité (Myndighed)*. Il faut donc que cette pureté soit en réalité comprise dans un sens lui-même éthique, et non transcendantal. « Avoir l'autorité c'est s'adresser toujours à la conscience, non à l'entendement, à la sagacité, à la profondeur, c'est s'adresser à l'homme et non au professeur » (VIII-1 A 416, 1848). Le problème de la morale devient celui de l'autorité de la loi, et spécialement, là est la réorientation, de la manière non immanente dont celle-ci s'adresse à la conscience en elle-même.

Le concept d'autorité n'est pas relatif à la mesure sociopolitique (qui contredit tout travail infini sur soi – X-2 A 419, 1850), mais procède de la disposition à *tout* sacrifier ; la vérité éthique est en effet la *manière* que l'on a *d'être comme être disposé et résolu*. L'autorité est, de ce fait, ce qui peut aussi conduire à la « suspension téléologique de l'éthique », dont *Crainte et Tremblement* montre ce qu'elle déploie devant Abraham s'apprêtant à gravir la montagne du sacrifice de son fils ; mais il importe de comprendre ce mouvement comme celui d'une suspension elle-même éthique, qui s'impose lorsque la résolution interdit une position immanente du sens de l'action (*SV*[3], 9, 181 ; *OC*, 10, 202). Le sacrifice n'a pas de valeur en lui-même (quelles que soient les justifications perverses qui peuvent en être données – X-3 A 654, 1850) mais seulement, indirectement, comme témoignage qu'est engagée *l'infinitude du vouloir effectif*. Il n'y a pas là d' « excès » moral ; témoigner n'est pas prouver, c'est pleinement être, quoiqu'à l'écart de la première immédiateté existentielle. Toute crainte est du reste ôtée là vis-à-vis des buts moraux consacrés par les Autorités objectives (VIII-1 A 416, 1847), et la crainte, changeant d'objet, change de nature. C'est que la « détermination ontologique qui exprime le rapport d'un esprit existant, connaissant, à la vérité éternelle » (VIII A 11, 1847) est *paradoxe*.

Le paradoxe, s'il est une « catégorie », n'est pas une entité objective : il n'est que sous les espèces du « rapport soutenu avec un sujet existant » (*SV*[3], 9, 166 ; *OC*, 10, 185). Il n'y a évidemment pas d'autre possibilité que de fixer l'objet de ce rapport à partir de la volonté la plus intérieure : l'éthique ne cherche donc pas à répéter la nature,

pas même par une répétition « la plus haute », celle qui se saisit, avec les Stoïciens, de la raison cosmologique comme modèle (et qui n'est qu'une loi que je me donne à moi-même, un don *maximum*, dit *L'Alternative*). *Le rapport à la loi est en lui-même autre chose qu'une autodonation.* C'est l'occasion de saisir ici, sur l'exemple du mariage dans une dissertation de la seconde partie de *L'Alternative* et dans les *Stades sur le chemin de la vie* (1846) notamment, ce qui apparaît rupture avec l'*idéal poétique* de l'éthique. D'un côté l'« imagination du mariage » ne souffre pas d'un défaut, mais d'un excès de possibilité ; il lui manque vraiment un « moi déterminé » ; de l'autre la fidélité dans le mariage réel est l'expression d'une décision qui donne au temps le caractère d'un temps *produit* par l'exercice immanent de la constance. Le type de l'individu marié « qui existe en vertu de l'éthique », comme dira de lui Climacus (*SV*[3], 9, 212 ; *OC*, 10, 236), échappe bien aux dialectiques de l'imagination, au désespoir, mais il n'y a là le mérite d'aucune « sainteté », dira *L'Instant*. La réalisation éthique doit s'adosser à des concepts anthropologiques (l'angoisse est de ceux-là), sous peine de se rendre subrepticement, sous couvert d'*autonomie*, dépendante d'un rapport *esthétique* avec l'idée d'un bien *moral*. On ne justifiera nul *non omnes possumus*, mais l'éthique, dans le mariage et ailleurs, est l'expression d'un concept de liberté *humaine* (dont Descartes avait déjà noté dans les *Réponses aux sixièmes objections*, à l'intention des théologiens, qu'il ne « convient » pas à Dieu). Mieux vaut « un bon résultat dans un domaine que gâchis dans tous » ; mais « les humains que nous sommes sont si éloignés de réaliser l'idéal que la deuxième place, celle du puissant exclusivisme, représente à peu près le summum que nous puissions atteindre ; mais il ne faut jamais oublier que c'est la place numéro deux » (*SV*[3], 10, 50-51 ; *OC*, 11, 49).

L'unité éthique dans le non-savoir socratique

Quoi qu'on fasse, cependant, les données de l'équation existentielle sont telles que la différence ontologique s'impose toujours en morale, même à celui qui l'ignore, si bien que celui-ci, poursuivant la voie d'un bien fini, sert en fait deux maîtres ; mais en servir deux c'est ne servir au fond que le maître infini ; par conséquent il n'y a jamais le *choix* entre servir Dieu ou non, mais le servir est le seul choix (cette thématique est l'objet de nombreuses variations kierkegaardiennes ; voir par exemple VIII-1 A 359, 1848). Inversement, celui qui choisit Dieu peut le choisir exclusivement ; c'est la résolution négative. Mais l'*unique* valeur fixée dans le rapport avec Dieu est l'éthique (X-2 A 178, 1849, et X-2 A 348, 1850) : on « ne peut pas être replié en Dieu, ou dans le bien, car ce repliement signifie exactement la plus haute expansion » (*OC*, 7, 230 ; *SV*[3], 6, 216). La résolution positive n'est alors « que » de se rapporter *ensemble* au temporel et à l'éternel (*SV*[3], 7, 101 ; *OC*, 9, 104), *et le devoir n'est devoir que sous la catégorie de cette unité*, qui permet d'éviter à la fois la recherche de « médiations » entre le sujet et Dieu et la dissolution de l'éthique dans la contemplation abstraite.

Cette unité intègre celle de l'intérieur et de l'extérieur car elle ne trouve pas sens à leur séparation. La leçon est particulièrement nette, par Socrate, d'un « repliement qui commence par se fermer aux hommes, par se fermer au-dedans avec soi-même, pour s'étendre dans le divin, qui commence par fermer la porte pour se moquer des gens du dehors et s'entretenir dans le secret » (*SV*[3], 6, 217 ; *OC*, 7, 231). L'ironie de Socrate est la première référence du mouvement menant à l'agir éthique, car elle fournit le premier résultat qui consiste à « mettre à distance » les catégories conceptuelles engluant le sujet dans un « monde fantastique » (*SV*[3], 9, 157 ; *OC*, 10, 176). Prenant Socrate en exemple Kierkegaard note même, dans un fragment sur la « productivité éthique » (X-4 A 320, 1851), que les éthiciens serrent toujours au plus près « l'existentiel », sans prendre le loisir d'autre chose ; cette *unité dans la fin* qualifie le *sérieux*, qui est toujours intensif, dynamique, pratique. Le sérieux n'est pas un concept susceptible d'une définition, mais doit être considéré en acte chez l'homme sérieux, à la manière qu'a Aristote de considérer par exemple le prudent. L'homme et la femme sérieux, qui sont les seuls en direction de l'éthique, savent comme Socrate que leur principale affaire est le rapport à eux-mêmes, ni comme donné immédiat ni comme entité spéculative, mais comme identité absolue. De cette manière seulement commence en effet le moi éthique, qui, pour reprendre la formulation « algébrique » du pseudonyme Johannes Climacus, naît de se *rapporter* à la « subjectivité sous un rapport absolu ». Expansion qui est choix d'unité, et contraire à la possibilité d'un choix infini de possibles. Avoir son centre en soi-même, et le posséder est l'unique choix éthique. Ce centre est la *décision* (*SV*[3], 3, 214 ; *OC*, 4, 207), qui ne produit pas une réalité nouvelle, mais une qualité nouvelle. Se choisir en même temps qu'on embrasse l'infini sera le chemin vers un *redoublement (Fordoblelse)* de l'être par le penser, qui fondera notre être empirique et restituera, par une tension complètement nouvelle entre immédiateté et réflexion active, son infinitude à la praxis effective. Notons d'ailleurs que l'Un n'implique pas le Même : la simplicité épouse les innombrables détails des situations humaines comme en témoigne vigoureusement la puissance littéraire de Kierkegaard.

L'éthique, le problème du péché et la répétition

Elle montre aussi qu'on peut réfléchir au péché sans engager la dissolution complète de l'éthique, sans « étirer le cercle en ligne droite ». La notion de chute, telle que posée dans le troisième verset

de la Genèse, s'explique, dogmatiquement, par l'ajout d'une prémisse imaginée (*SV*[3], 6, 123 ; *OC*, 7, 129) qui bâtit de toutes pièces un commencement fabuleux, l'*innocence*, comme antériorité *logique* nécessaire de la faute (d'Adam), à défaut de voir que le caractère coupable devient, ainsi, un spectacle. L'innocence est « quelque chose qui proprement n'existe pas, mais qui, quand elle est annulée [...] se pose dans l'existence » (*SV*[3], 6, 131 ; *OC*, 7, 138-139). L'enjeu de l'explication dialectique est ici de souligner dans la « sortie » de l'innocence ce qui ne relève pas de la négation logique (pouvant susciter un désir de reconquête par commutation), ni de la négation historique (pouvant s'expliquer par un geste commis une fois pour toutes) ; il est de justifier que le rapport subjectif et temporel à la vérité de soi, qui fait l'*être éthique*, puisse *pratiquement* apparaître dans le lieu de son actualité réalisante : le christianisme. Le « péché » *(Synd)* n'est pas, en effet, une faute dont on pourrait croire qu'elle est nécessaire parce que procédant, en tout homme, de l'espèce humaine ; *Le Concept d'angoisse* établit que le péché librement commis ne peut pas valoir, en chaque homme de la postérité d'Adam, moins que le péché librement commis par le premier homme : si tout homme est, comme il dit, lui-même et l'espèce, c'est qu'également chacun pose l'accession à l'éthique par *son* péché. Le premier péché de l'histoire ne constitue qu'une détermination quantitative de l'espèce, non une contrainte de toute génération ; la détermination ne serait d'abord rien sans un commencement pratique de chacun, *changeant* chacun (*SV*[3], 6, 126 ; *OC*, 7, 132 *sq.*), étape nécessaire propre qui *conjoint* abolition de l'innocence et position de la *tâche (Opgave)*.

La subjectivité est la vérité ; on ne doit pas comprendre cela comme expression d'un subjectivisme. Ce que la subjectivité *a* de vérité en tant qu'éthique est à confronter avec ce qu'elle *est* comme non-vérité, le péché, qui détermine *toujours* « une seconde fois » l'existence (*SV*[3], 9 ; *OC*, 10, 208). Le péché commence ici à donner sa *mesure* à l'éthique. La vérité de l'éthicien n'a rien à craindre du rapport à la non-vérité, parce que la vérité éternelle est non le *schibboleth* de l'action (qui serait rendue ainsi impossible) mais sa seule mesure (par exemple *SV*[3], 19, 130 et 136 ; *OC*, 19, 134 et 141). Kierkegaard ne cesse d'ailleurs pas de s'en expliquer avec Kant : se rapporter à Dieu ne serait rien d'autre en effet qu'une imagination, une espèce de folie, si la morale était conçue comme science autonome ; mais se rapporter à une origine invisible de la Loi, c'en est aussi bien déjà une, comme l'observe Steffens (VIII-l A 358, 1847) ! Lorsque Kant, dans le troisième titre du chapitre II de la *Dialectique de la raison pure pratique*, considère l'intérêt de chaque pouvoir de l'esprit, c'est pour montrer que l'intérêt le plus élevé de chacun d'eux ne se subordonne pas tous les autres ; ne le fait pas même celui – que signale la fin du § 2 de l'*Analytique du beau*, dans la troisième *Critique* –, des jugements moraux qui ne se fondent sur aucun intérêt mais produisent un intérêt ; par suite, l'autonomie de chacun des pouvoirs de la raison interdit d'imposer à la raison pure théorique les raisons de la conscience morale. Il n'y avait là que le souci d'une non-contradiction. Kierkegaard, ne retenant pas l'aspect systématique de la distinction entre les pouvoirs de l'esprit, juge de l'unité par l'unicité des existences. Il peut alors privilégier un intérêt de la liberté, intérêt religieux de la pensée qu'il nomme *répétition*, parce que la répétition n'intervient au plus haut point qu'à condition de relation à l'éternité. Le Singulier agit selon la répétition (« viatique de toute conception éthique », comme la désigne le pseudonyme Constantin Constantius – *SV*[3], 5, 131 ; *OC*, 5, 21) car elle est son intérêt le plus haut. Notre activité n'acquiert de vérité qu'en étant effectivement, mais aussi totalement, instituée par la liberté : « *Mouvement ; répétition ; décision* [forment] une trilogie », dit le papier VI A 112 (1845).

Même le choix du mal est éthique car s'y trouve aussi la *possibilité* de la répétition (le démoniaque, par exemple, craint d'avoir à se soustraire à une répétition indéfinie de la servitude qu'il a posée par lui-même). C'est une erreur de Luther que de dire que le mal allèche d'abord comme s'il n'était rien, puis épouvante quand on s'est laissé allécher (IX A 427, 1848) : le mal n'est pas une puissance. Si le choix du mal est défaut éthique manifeste, il n'est jamais privation de l'éthique ; l'esthétique, *a contrario*, n'est pas mal, mais indifférence – c'est d'ailleurs bien pourquoi elle n'est pas le « mal de la jeunesse » et qu'un auteur d'emblée religieux peut s'en prévaloir, comme le souligne le *Point de vue*... Car « l'éthique pure *[Reent ethisk]* m'oblige à dire que, si bien que j'agisse, ce n'est que du péché, aussi je m'en repentirai, mais ainsi je n'en arrive pas au fond à agir par obligation de me repentir » (IV A 112, 1843) : le devoir « pur » ne saurait joindre forme et contenu ; il se brise sur le péché comme élément *étranger*, mais n'est pas changé dans son sens au profit de la qualité éthique qu'est un repentir qui permet de conquérir le plan d'une seconde immédiateté. L'ironie, éminemment éthique comme *forme*, a un pendant quant au rapport au *contenu* du péché, c'est le *second repentir* (IX A 345, 1848), œuvrant au niveau de la puissance pécheresse, non à celui du péché objectif.

Le péché, en effet, n'advient pas fortuitement comme pour désigner à l'individu l'obstacle qu'il lui incombe de franchir. Sa *réalité* même renvoie à une prémisse dont l'idéalité grecque n'avait pas le moyen. L'intériorisation socratique, maintenue comme appropriation, mais dirigée vers une présupposition non paradoxale, connaissait du moins le succès de se savoir elle-même. L'immédiateté seconde qu'il faut maintenant aurait son expression moderne dans la philosophie pratique si celle-ci, en

constituant un sujet comme « pur », n'avait renoncé à y trouver le terme essentiel du problème, le soi existant. Se diriger dans le nouveau cadre vers l'éternité au risque du temps exige qu'on se rapporte à soi-même, *par un redoublement infini*, dans l'exigence de se rapporter à soi « devant Dieu ». L'« unique nécessaire » (ou « requis »), mentionné selon la formule de l'évangéliste Luc (par exemple *SV*[3], 8, 29 ; *OC*, 9, 191), signifie *aussi* qu'il n'est, dans chaque circonstance, qu'une seule chose à faire ; savoir cela et faire comme on le sait est être éthique et éthique-religieux.

Une non-philosophie morale

Il n'est pas de *doctrine morale* possible, car celui qui la professerait ne ferait qu'affirmer sa propre importance (XI-2 A 117, 1854). Il n'est pas de modèle moral : le contresens d'un Christ paradigmatique n'a lui-même été possible qu'au profit de l'ignorance de la pensée de *l'inconditionné* : que suivre Christ soit *possible* ou non n'est *pas* la question. Le chapitre du *Post-scriptum* sur « La vérité subjective », comme *L'École du christianisme*, développent une ironie profuse à l'endroit des moralistes chrétiens qui souhaitent une pratique « jusqu'à un certain point ». L'éthique et l'éthique-religieux s'efforcent en réalité inconditionnellement à la vérité. C'est justement ce qui a échappé à Luther affirmant que la vraie foi s'attache à ce qui est dit, sans considérer la personne (X-2 A 312, 1849). Car si ce distinguo avait du sens, ce qui est dit importerait alors moins que celui qui le dit. Mais une philosophie morale ayant de l'autorité est un non-sens, car la vérité morale n'est ni contenu obéissant au principe de contradiction, ni forme de l'action adossée à un postulat pur pratique. Le paradoxe éthique, sans autre réquisit religieux que le fait que nous l'*apprenons* du christianisme, est au contraire que la personne est au-dessus de la doctrine. L'enjeu consiste à voir l'éternelle vérité incarnée, et non le destin d'une Idée (VI A 137, 1845). Chez Hegel il revient au processus logique lui-même d'*effectuer* dialectiquement la liberté, et de l'établir durablement, jusqu'à ce que le Concept vienne clore, pleinement, tout le processus de négativité, par lequel la libération elle-même se fait liberté. Mais pour Kierkegaard, abstraire son point de départ (le soi) pour mieux rendre compte de son point d'arrivée (la liberté effective) conduit à ses yeux à une philosophie qui fige le rapport de la possibilité avec la réalité en le transformant en rapport de la pensée avec l'Idée, abolissant toute légitimité d'une appropriation singulière d'humanité (*SV*[3], 10, 56-57 ; *OC*, 11, 56), d'une répétition vraie de l'idéalité dans l'être-là pour effectuer le soi comme soi-même, tâches qui, sans support logique ou gracieux, sont de la plus grande tension dialectique. L'infinitude de la volonté reste par suite chez lui, selon une orientation cartésienne, la *qualité* éthique de l'homme, le *contenu* éthique *per se*. « La question ne porte pas sur les capacités, mais sur la volonté – l'homme le plus simple a la capacité, s'il veut » (X-3 A 104, 1850).

Première et seconde éthiques

Il s'agit alors de se rapporter dans le temps à « l'éternel [...] devenu de fait dans un moment du temps » (*SV*[3], 10, 237 ; *OC*, 11, 251). Kierkegaard n'oriente pas vers la constitution d'une communauté ecclésiale (dont H.-B. Vergote a récemment rappelé la justification qu'en donne Kierkegaard dans *Le Livre sur Adler* – 1846-1847, publ. posthume), même dans la suggestion de l'*Introduction* du *Concept d'angoisse* d'une *seconde éthique* (ainsi nommée par allusion et opposition à la Philosophie première). La manifestation de l'intériorité vers l'extérieur, la pénétration temporelle du monde, étaient chères à Schleiermacher. Pour Kierkegaard la nature n'a pas vocation à l'esprit (elle a d'autres titres à faire valoir), et, s'il œuvre à la redéfinition radicale de l'agir éthique par la prise en compte du péché comme présupposition chrétienne, il s'oppose à l'idée qu'il puisse y avoir mélange et jouissance de ce mélange, comme à la reviviscence des mouvements nés de Maître Eckhart. Considérant le péché comme événement, il *montre* que le travail « dans la réalité effective pour l'élever à l'idéalité », « de bas en haut » (*SV*[3], 6, 118 et 119 ; *OC*, 7, 121 et 122), se pose problématiquement en relation avec une vérité comme *être* et donc dans un rapport à l'historique, ainsi qu'il l'expose sous le pseudonyme de Johannes Climacus dans les fort cohérentes *Miettes philosophiques* (1844) ; c'est là un problème majeur et qui n'est pas, souligne l'introduction du *Post-scriptum*, celui de la vérité du christianisme, mais celui du rapport de l'individu avec le christianisme (*SV*[3], 9, 18 ; *OC*, 10, 15). « En réalité, en dernière instance, le Singulier est plus haut que le général, nommément le Singulier dans son rapport à Dieu. Qu'on puisse prendre cela avec vanité et en abuser horriblement, je le concède. Mais le christianisme est cela [...] » (X-2 A 426, 1850). Devenir chrétien n'est pas le fondement de l'éthique, mais il est à la fois sa limite et sa condition dans le temps.

Sa condition, d'abord : l'accueil qu'il est proposé de faire au christianisme ne signe pas la nature mélancolique de Kierkegaard ; il témoigne au contraire pour la béatitude, qui sollicite peu le commentaire, à se rapporter à une éternité devenue en elle-même (et non seulement comme métaphore ou figure du salut) *avenir*. Ainsi peut-on passer avec un sérieux neuf au-delà de l'échec que signifiait le premier repentir. La tâche de *répétition en avant* définie ainsi est une aubaine pour la philosophie, puisque la *seconde éthique*, note Kierkegaard, y gagne toute légitimité pour regagner son titre de science. Ni l'abstraction ni la confusion du temps et de l'éternel dans l'histoire ne prennent de leur côté à ses yeux au sérieux l'immense *matière* du devoir individuel.

Une limite, ensuite, qui ne touche pas à une fermeture de la religion sur elle-même mais définit la qualité éthique-religieuse : si l'homme éthique est *cet* existant, et nul autre, il n'a pas besoin d'être excentrique ; la célèbre description de celui qui porte le joyau de la foi (peut-être un homme sur deux ! – *SV* [3], 5, 37 ; *OC*, 5, 131), dans l' « Effusion préliminaire » de *Crainte et Tremblement*, montre un citadin mû par l'éthique-religieux, et pourtant tout à son affaire prosaïque, dans un « incognito » qui, plus qu'une discrétion et moins qu'un secret, est le résultat du savoir également lyrique et dialectique dont témoigne l'acte éthique véritable. L'incognito est l'affirmation publique que le caractère public (désigné quelquefois comme l'extensif, opposé à l'intensif) n'est pas l'aune à laquelle mesurer l'œuvre éthique.

Kierkegaard ne croyait pas qu'on pût séparer la grande affaire pratique du fait que ce que vise la foi est visé en chacun ; on est invité là à souligner aussi que son œuvre considérable s'interdit tout agir sous forme d'influence, quoique bien des lecteurs de premier rang aient trouvé, au XXe s., point d'appui en elle : en prenant la source de sa réflexion morale dans le christianisme du Tombeau vide en même temps que dans la forme socratique d'interrogation, elle écarte et apologétique religieuse et propédeutique philosophique ; elle prend tout lecteur là où il en est, selon sa différence qualitative, pour le conduire vers l'affirmation de l'esprit qu'il peut désirer devenir.

● *SV : Søren Kierkegaards Samlede Værker (Œuvres complètes de Søren Kierkegaard).* La réunion des œuvres originales de Kierkegaard a fait l'objet de 3 éditions ; nous renvoyons ici à la troisième, notée *SV*[3], Gyldendal, Copenhague, 1962-1964, en 20 vol. (1 vol. d'Index) et accompagnée de la tomaison et du numéro de page. — Nous donnons selon le même modèle référence à *OC* (*Œuvres complètes* de Søren Kierkegaard, trad. P.-H. Tisseau & E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1966-1986, 20 vol. dont 1 Index). — *Pap. (Papir, Papirer : Papier, Papiers)* désigne une entrée de *Søren Kierkegaards Papirer*, éd. P. A. Heiberg, V. Kuhr puis – à partir de 1924 – E. Torsting, Copenhague, Gyldendal, 1909-1948 ; reprod. photomécanique et éd. augm. N. Thulstrup, avec 1 Index dû à N. J. Cappelørn (25 vol. dont 3 d'Index), même éditeur, 1967-1978. Les *Papirer* sont présentés en trois groupes : A, le « Journal » et les notes personnelles ; B, les brouillons, variantes, certains ouvrages retenus, ébauches.... ; C, notes de cours et de lectures. Les renvois sont donc notés : *Pap.*, tome (suivi éventuellement par le numéro du vol.), indication du groupe, numéro du passage. — Quelques textes de *Pap.*, traduits, sont intégrés aux *OC* ; c'est le cas, par exemple, du *Livre sur Adler* (*Pap.*, VII-2 B 235, p. 5-230 ; *OC*, 12) et de *La Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* (*Pap.*, VIII-2 B 86-89, p. 168-196 ; *OC*,14, p. 359-390). Une partie des *Papiers* fut traduite en français par K. Ferlov et J.-J. Gateau, sous le titre de *Journal* (Paris, Gallimard « Essais », 1954-1963). Existent également des traductions de textes importants sous les plumes de J. Colette et H.-B. Vergote. Voir notamment : COLETTE J., *Kierkegaard, Discours édifiants*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962 ; *La Neutralité armée*, Paris, Le Cerf, 1968. — VERGOTE H.-B. , « Leçons sur la dialectique de la communication » (*Pap.*, VIII-2 B 86-89), in *Revue de métaphysique et de morale*, janv.-mars 1971 ; *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard. Kierkegaard chez ses contemporains danois*, Paris, PUF, 1993.

▶ BOUSQUET F., *La Vérité est le devenir sujet. La Vérité comme question éthique chez Kierkegaard, in* BOUSQUET *et al., La Vérité*, Paris, Beauchesne, 1983. — CAULY O., *Kierkegaard*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 1991. — CLAIR A., *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976 ; *Éthique et humanisme. Essai sur la modernité*, Paris, Le Cerf, 1989 ; *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Le Cerf, 1993. — COLETTE J., *Kierkegaard. La difficulté d'être chrétien*, Paris, Le Cerf, 1962 ; *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Paris, Desclée & Cie, 1972 ; *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994. — COOLEY M., *The politics of Exodus : Søren Kierkegaard's ethics of responsibility*, New York, Fordham Univ. Press, 2001. — DAVENPORT J. J. & RUDD A., *Kierkegaard after MacIntyre : Essays on freedom, narrative, and virtuel*, Chicago, Open Court, 2001. — GUIGNON C. éd., *The existentialists : Critical essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2004. — HANNAY A., *Kierkegaard*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982. — MALANTSCHUK G., *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Copenhague, C. A. Reitzels, 1968 ; *Kierkegaard's concept of existence*, Milwaukee, Wis., Marquette Univ. Press, 2003.. — NORDENTOFT K., *Kierkegaards Psychologi*, Copenhague, Gad, 1972. — POLITIS H., *Le Discours philosophique selon Kierkegaard*, thèse de doctorat d'État soutenue devant l'Univ. Paris I le 15 janv. 1993. — SLØK J., *Kierkegaard, penseur de l'humanisme*, trad. du danois E.-M. Jacquet-Tisseau, revue et préf. H.-B. Vergote, Paris, L'Orante « Bibliothèque kierkegaardienne », 1995. — THOMPSON J. éd., *Kierkegaard : A Collection of Critical Essays*, Garden City (NY), Doubleday, 1972. — VERGOTE H.-B., *Sören Kierkegaard ou le refus de la communication magistrale*, Paris, Les Études philosophiques, 1979 ; *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Paris, Le Cerf / L'Orante, 1982 ; *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard. Kierkegaard chez ses contemporains danois*, Paris, PUF, 1993 ; *Kierkegaard et l'Église – une dialectisation du principe luthérien de l'*ecclesia semper reformanda, *Martin Luther, Images, appropriations, relectures*, sous la dir. de M. Samuel-Scheyder, Centre de recherches germaniques et scandinaves de l'Univ. de Nancy II, « Bibliothèque : Le texte et l'idée », vol. V, 1995. — VIALLANEIX N., *Kierkegaard. L'Unique devant Dieu*, Paris, Le Cerf, 1974 ; *Écoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole*, Paris, Le Cerf, 1979. — WAHL J., *Études kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 4e éd., 1974. — Coll. : *Kierkegaard vivant* (Actes du Colloque organisé à l'Unesco en 1964), Paris, Gallimard « Idées », 1966. — *Kierkegaard*, « Obliques », Borderie, 1981. — *Kierkegaard. Vingt-cinq études*, Lille, *Cahiers de philosophie*, 1989.

Jacques MESSAGE

→ *Amour de soi ; Auto-illusion ; Égoïsme ; Espérance ; Relations interpersonnelles.*